

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

JOSÉ REINALDO DE ARAÚJO QUINTEIRO

**POSSIBILIDADES DE CONHECER A DEUS:
A CONSCIÊNCIA EXISTENCIAL SARTREANA E A SAPIENCIAL COELETIANA**

GOIÂNIA

2014

JOSÉ REINALDO DE ARAÚJO QUINTEIRO

**POSSIBILIDADES DE CONHECER A DEUS:
A CONSCIÊNCIA EXISTENCIAL SARTREANA E A SAPIENCIAL COELETIANA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião como requisito final para obtenção o grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Valmor da Silva

GOIÂNIA

2014

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Q7p Quinteiro, José Reinaldo de Araújo.
Possibilidades de conhecer a Deus [manuscrito] : a consciência existencial sartreana e a sapiencial coeletiana/ José Reinaldo de Araújo Quinteiro. – Goiânia, 2014.
219 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, 2014.

“Orientador: Prof. Dr. Valmor da Silva”.

Bibliografia.

1. Deus. 2. Consciência. I. Título.

CDU 2-141(043)

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM 14
DE NOVEMBRO DE 2014 E APROVADA COM A NOTA 9,0 PELA BANCA
EXAMINADORA

1. Dr. Valmor da Silva /PUC Goiás (Presidente) Valmor da Silva

2. Dr. Joel Antônio Ferreira /PUC Goiás (Membro) Ferreira

3. Dr. Haroldo Reimer /PUC Goiás (Membro) Reimer

4. Dr. Carlos André Macêdo Cavalcanti /UFPB (Membro) Carlos André Macêdo Cavalcanti

5. Dr. Samuel de Jesus Duarte /IFTM (Membro) S. Duarte

À memória da minha mãe:

Diva de Araújo Quinteiro;

da minha irmã:

Rosa Maria Quinteiro de Oliveira;

da minha sogra:

Joana Magalhães Damaceno.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus de Jesus Cristo, por ter me dado força na realização deste trabalho.

Ao Professor Dr. Valmor da Silva, pela orientação e amizade.

Aos professores Dr. Haroldo Reimer e Dr. Samuel Duarte de Jesus, pelas valiosas sugestões à época da qualificação da tese.

Ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás, através dos (as) professores (as) e funcionários (as), pelo apoio nos trâmites burocráticos e por oportunizar-me os estudos teóricos mediante os colóquios, debates de ideias, grupos de estudos, seminários, congressos, publicações dos artigos imprescindíveis ao amadurecimento e defesa do objeto de pesquisa desta tese aqui proposto.

Aos colegas de sala de aula que colaboraram comigo na compreensão de novas teorias as quais me mostraram que é possível engendrar novas reflexões a partir de conceitos e temas já debatidos.

À companheira Solange Aparecida Ferreira Ribeiro, pela afetuosa presença e apoio durante o andamento da tese.

Aos irmãos Luiz Alberto de Araújo Quinteiro, Rubem de Araújo Quinteiro, Esmeraldo de Araújo Quinteiro e João Alves Quinteiro Filho, pelo orgulho que sentem por mim e por terem me despertado o desejo pelos estudos e pela pesquisa ainda quando criança.

Às amigas Professoras Maria Graças Franzolin Naves e Janet Pinto, pelo incentivo e inspiração aos estudos e à pesquisa.

Ao amigo Dom Frei Luiz Flávio Cappio, pelo testemunho de fé no Deus da Vida.

À Universidade de Rio Verde / UniRV e à Secretaria da Educação do Estado de Goiás / Seduc, pela licença em prol dos meus estudos de doutoramento.

“Tudo se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia”.
(Heráclito de Éfeso, frag. 07)

RESUMO

QUINTEIRO, José Reinaldo de Araújo. *Possibilidades de conhecer a Deus: a consciência existencial sartreana e a sapiencial coeletiana*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.

Esta tese visa articular o existencialismo sartreano em interface com o pensamento bíblico do Eclesiastes; em seu cerne se discute a possibilidade de o homem conhecer a Deus. O primeiro capítulo explora o pensamento de Sartre com base nos textos filosóficos de 1943 a 1946. Em concomitância com as teorias de Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud e com os principais conceitos da fenomenologia em Husserl se sinaliza a relação Deus, homem e consciência. Nesse intento se constrói um conceito de consciência existencial em Sartre em que aponte o ser, Deus, em sua essência, jamais em existência. A proposta é defender o fenômeno Deus sob um pensar ateu e como o homem O percebe de forma diversificada no mundo. O segundo capítulo se ocupa do Eclesiastes, também chamado de Coélet, referenciado no pensamento de Sartre, subsidiado por biblistas e comentaristas que se concentram na relação homem, Deus e mundo, como Ravasi (1993) e Vélchez Línchez (1999). Expõem-se as questões sobre o livro do Eclesiastes, desde a sua autoria à canonicidade e os seus modos de se relacionar com o ser de Deus no mundo; ser este que sempre se manifesta ao homem por iniciativa do próprio homem. O terceiro capítulo se desenvolve ao encontro entre as duas literaturas filosóficas e bíblicas; esforços são concentrados em prol da reconstrução conceitual dos temas que dizem respeito ao mundo da vida do homem. Deus é considerado um fenômeno à consciência do homem; esta discussão só é possível quando se promovem diálogos entre Sartre e Coélet sem enquadrá-los em determinismos epistemológicos, mas sim em posturas fenomenológicas. É visto, portanto, que é o homem quem escolhe como existenciar ou sapienciar o fenômeno perceptível no mundo; esta escolha se dá mediante o lançar da própria consciência no mundo. Ver-se-á que os argumentos são construídos para a defesa da hipótese de que só o homem é quem decide conhecer a Deus, porque é quem O nomeia à maneira de usufruí-Lo em meio às situações da existência, e em porção. O homem é o único ser em existência capaz de conhecer a Deus, o ser em essência.

Palavras-chave: ser, Deus, consciência, Sartre, Coélet.

ABSTRACT

QUINTEIRO, José Reinaldo de Araújo. *The possibilities of knowing God: the existential conscience of Sartre and the wisdom discourses of the Ecclesiastes*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.

This thesis hopes to articulate the Existentialism of Sartre in interface with the biblical thought of Ecclesiastes; in essence the possibility of Man's knowledge of God is discussed. The first chapter explores Sartre's thoughts based on his philosophical works written between 1943 and 1946. In concomitance with the theories of Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud and the principal phenomenological concepts of Husserl, the relationship between God, man and conscience is signalized. In that attempt, a concept of the existential conscience in Sartre is constructed that points to God's being in essence, but never in existence. The proposal is a defense of God's phenomenon in atheistic thought and how man perceives him in a different way in the world. The second chapter treats Ecclesiastes, also called Qohelet, as referred to in Sartre's thought and subsidized by Biblicists and commentators that concentrate on the study of man, God and world like Ravasi (1993) and Vílchez Líndez (1999). Questions concerning the book of Ecclesiastes from authorship, canonicity, and its ways of relating to God being in the world, a being that always manifests himself to man and through man's own initiative, are expounded. The third chapter is developed between two literatures, philosophical and biblical; efforts are concentrated in favor of a conceptual reconstruction of themes that refer to man's way of life. God is considered a phenomenon relating to Man's conscience; this discussion is only possible when dialogue is promoted between Sartre and Qohelet without limiting them to epistemological determinisms, but, rather, to phenomenological stances. It can, therefore, be concluded that it is man who chooses how to exist or how to "make wise" the phenomenon that is perceivable in the world; this choice is given through one's proper perception of the world. It is foreseen that arguments will be constructed for the defense of the hypothesis that only man can decide to know God because it is he who names God in order to hold him in usufruct in the midst of existential situations and in portion. Man is the only being in existence capable of knowing God, the being of essence.

Keywords: being, God, conscience, Sartre, Qohelet.

SUMÁRIO

DIDICATÓRIA.....	03
AGRADECIMENTOS.....	04
RESUMO.....	06
ABSTRACT.....	07
INTRODUÇÃO.....	11
1. A GÊNESE DA CONSCIÊNCIA EXISTENCIALISTA A PARTIR DO PENSAMENTO SARTREANO: DEUS É POSSÍVEL?.....	24
1.1 Sartre, o autor do existencialismo ateu.....	29
1.2 Sartre e o ateísmo em Feuerbach.....	30
1.3 Sartre e o ateísmo em Karl Marx.....	34
1.4 Sartre e o ateísmo em Freud.....	42
1.4.1 Sartre e o ateísmo em Freud: o totem.....	42
1.4.2 Ateísmo em Freud: totem, religião e ciência.....	43
1.4.3 O ateísmo idealista freudiano e o ateísmo existencialista e outras con- clusivas relações.....	45
1.4.4 Sartre em sua condição de ser existencial: uma oposição ao ateísmo idealista freudiano.....	48
1.4.5 O desejo como elemento de projeção da consciência para Sartre: um antagonismo ao ateísmo idealista freudiano.....	50
1.4.6 Corpo em desfavor do ateísmo idealista freudiano.....	54
1.5 Sartre e o ateísmo em Nietzsche.....	57
1.6 Questões finais entre o ateísmo existencialista e as bases do ateísmo idealista	63
1.7 Husserl como a principal base sartreana atea e Deus.....	64
1.8 A nadificação da consciência e o não espaço para o ser.....	70
1.9 A nadificação da consciência e o espaço para Deus.....	73

2. A GÊNESE DA CONSCIÊNCIA SAPIENCIAL A PARTIR DO PENSAMENTO COELETIANO NO LIVRO DO ECLESIASTES: QUAL DEUS É POSSÍVEL?.....	78
2.1 O Eclesiastes ou Coélet: atribuição da autoria a Salomão.....	80
2.1.1 Críticas à autoria salomônica e a questão do redator.....	81
2.1.2 Um ou vários autores?.....	84
2.1.3 O autor da obra.....	86
2.2 Data de composição e contexto.....	92
2.3 Lugar de composição e contexto.....	94
2.4 Fontes que inspiraram Coélet	98
2.4.1 Coélet e a produção não-bíblica.....	100
2.4.1.1 O pensamento de Coélet e a produção não-bíblica na Grécia.....	100
2.4.1.2 O pensamento de Coélet e a produção não-bíblica na Mesopotâmia.....	106
2.4.1.3 O pensamento de Coélet e a produção não-bíblica no Egito.....	107
2.4.2 Coélet e a produção bíblica.....	108
2.4.2.1 Coélet em elo com o livro do Gênesis.....	109
2.4.2.2 Coélet em elo com o livro do Êxodo.....	110
2.4.2.3 Coélet em elo com o livro do Levítico	111
2.4.2.4 Coélet em elo com o livro dos Números.....	111
2.4.2.5 Coélet em elo com o livro do Deuteronômio.....	112
2.4.2.6 Coélet em elo com os livros Proféticos.....	113
2.4.2.7 Coélet em elo com o livro dos Salmos.....	114
2.4.2.8 Coélet em elo com o livro dos Provérbios.....	115
2.4.2.9 Coélet em elo com o livro do Cântico dos Cânticos.....	115
2.4.2.10 Coélet em elo com o livro de Jó.....	116
2.4.2.11 Coélet e sua influência sobre o livro do Eclesiástico.....	118
2.4.2.12 Coélet e sua influência sobre o livro da Sabedoria.....	118
2.5 Gêneros literários em Coélet? O existencialismo, um subgênero?.....	120
2.5.1 Coélet um pessimista, otimista? Críticas ao seu estilo literário?.....	122
2.5.2 Os recursos literários e opção de Coélet pela contradição.....	125
2.5.3 O pensamento de Coélet em poesia ou prosa?.....	126

2.6 A canonicidade entre polêmicas.....	127
2.7 Propostas de estruturas e implicações sapienciais.....	133
2.8 Deus na perspectiva da consciência sapiencial coeletiana.....	137
2.8.1 Deus é um ser zeloso em positividade.....	139
2.8.2 Deus como um ser como causa da intencionalidade.....	140
2.8.3 Deus como um ser não intencionado.....	141
2.8.4 Deus, um ser criador?.....	142
2.8.5 Deus como mediador determinante.....	142
2.8.6 Deus como uma presença em projeção.....	143
2.8.7 Deus como ser limitante à consciência sapiencial.....	143
2.8.8 Deus como causa de prazer.....	144
2.8.9 Deus, Coélet e o homem	145
3. EXISTENCIALISMO SARTREANO E SAPIENCIALIDADE COELETIANA: AS POSSIBILIDADES DE CONHECER A DEUS NA EXISTÊNCIA HUMANA.....	147
3.1 A má-fé.....	152
3.2 O outro, o aqui e o agora.....	155
3.3 A percepção, a felicidade e a infelicidade.....	165
3.4 A liberdade situada e as escolhas.....	175
3.5 A condição humana: a angústia, o desamparo e o desespero.....	179
3.6 A essência e a existência	185
3.7 A competição.....	187
3.8 A violência e a morte.....	191
3.9 O temor de Deus e o mistério.....	195
CONCLUSÃO.....	199
REFERÊNCIAS.....	207

INTRODUÇÃO

Esta tese se propará responder a pergunta qual o Deus é possível ao homem¹ conhecer?

O intento de respondê-la exigirá a elaboração dos conceitos de consciência existencial e consciência sapiencial. Entrarão neste processo primeiramente as reflexões sobre os modos como a consciência do homem se direciona para o ser, para Deus, e o levantamento das características dos ateísmos modernos os quais valorizam o teísmo; em segundo, as releituras e apresentação do livro Eclesiastes² sob o crivo do existencialismo e em terceiro os temas de inspirações sartreana e coéletiana os quais colaborarão para apontar quais as possibilidades de o homem conhecer a Deus, temas estes que dizem respeito ao mundo da vida.

Em posse destes conteúdos, filosófico e bíblico, a questão posta sobre Deus nas estrelinhas dos argumentos se tornará desafiante neste trabalho de doutorado; seja pelo fato de que Sartre jamais priorizou a discussão sobre Deus, embora só na infância tivesse a sensação da sua presença no mundo sem a ocupação de negá-Lo porque a ausência de Deus era visível na rua. Além disto, o livro de Coélet, o Eclesiastes, abordou intensamente os aspectos que dizem respeito mais à condição humana do que à divina.

O principal desafio estará em apoiar-se em textos do primeiro período da filosofia sartreana, 1943 a 1946, os quais motivarão uma análise investigativa do Eclesiastes, um livro da bíblia hebraica, provavelmente escrito entre os anos de 280 a 240 aC.; as duas literaturas foram produzidas em contextos diferenciados.

O caminho para relacionar Sartre e Coélet será construído passo a passo com a pretensão de se chegar aos temas afins, obviamente, priorizando a tônica da filosofia existencialista, também, em consideração de que cada um dos temas é um ser descoberto pelo homem.

Como Sartre jamais pretendeu falar de Deus e Coélet se ocupou das questões do homem com a mínima intervenção divina, o perfil da tese irá adquirir aspectos metodológicos próprios.

¹Esta tese optará pela palavra homem para o desenvolvimento porque tanto Sartre quanto Coélet a utilizam em suas reflexões ao se referirem à condição do ser humano no mundo.

² O livro Eclesiastes tem dois nomes: Eclesiastes e Coélet; ambos serão utilizados indiscriminadamente no desenvolvimento desta tese.

Com esta referência contemplada se garantirá a releitura dos conceitos sartreanos e a compreensão inovadora do *Eclesiastes*, sem perder de vista a característica existencial e sapiencial própria dos textos em estudo. O propósito se declinará na ideia de que Deus é possível se conhecer mediante a consciência do homem.

Para desenvolver esta reflexão, diversos conceitos são redefinidos e outros provocados pela reflexão sobre o objeto de tese em discussão. Eis, então, as definições dos conceitos-chave e seus sentidos para o objeto de tese proposto, os quais ampararão os argumentos aqui intentados.

- I. Consciência: é o estado em que o homem se percebe; nela não há nenhum conteúdo. É o que dá existência ao homem, fazendo-o diferente de qualquer outro ser.
- II. Consciência pré-reflexiva ou consciência primeira: é o momento em que o ser é perceptível.
- III. Consciência reflexiva ou consciência segunda: é o momento em que o ser é negado em constância para se chegar ao que se encontra por trás do perceptível deste ser.
- IV. Deus: é um ser que é perceptível nas manifestações do mundo.
- V. Em-si: é o perceptível pré-reflexivo.
- VI. Existencialidade ou sapiencialidade: é o ato permanente da consciência do homem em projeção ao que lhe é perceptível.
- VII. Homem: é um ser que é humano, portanto, diz respeito também à mulher. É o único ser capaz de projetar-se no objeto perceptível porque ele é existência. Adotar-se-á o termo homem porque tanto Sartre quanto Coélet, em seus textos, *a priori*, não fazem uma discussão de gênero propriamente dita. E, nesta tese, a pretensão não é esta. Embora os dois pensamentos se equivalham ao sugerir que a existência humana só tem sentido fecundo, compartilhada a dois, quando, por exemplo, para Sartre (2007, p. 468), o homem só se constrói “na reação primordial do outro”. E para Coélet (*Ecl* 8,9), referindo-se à presença da mulher, sustenta que a vida deve ser desfrutada “com a mulher amada” em todos os momentos da existência. A propósito, a palavra mulher é ressaltada na comparação literária entre o pensamento coeletiano, com as literaturas mesopotâmicas e gregas; contemporâneas ao *Eclesiastes*.

- VIII. Intencionalidade: é o processo da abertura da consciência para o mundo.
- IX. Nada: é a consciência do homem em situação posicional diante do mundo.
- X. Nadificação: é o processo de negar a positividade e totalidade do ser.
- XI. Nadificar: é a ação do homem em sair do seu estado de totalidade ou positividade e ir ao encontro do perceptível, buscando conhecê-lo.
- XII. Para-si: é a consciência fora do ato de perceber reflexivamente.
- XIII. Perceptível: é tudo que o homem palpa ou concebe em ideia materializado nos objetos, como é o caso de Deus. Tem-se uma ideia de Deus mediada pela presença do mundo.
- XIV. Porção: é a pequena parte do ser perceptível em totalidade ou em positividade em que o homem, em consciência existencial ou sapiencial, significa para si mesmo. É a característica reflexiva do homem a partir do ser.
- XV. Outro: é o homem que ainda não sapienciou a própria consciência.
- XVI. Sapienciar: é o momento em que a consciência contempla a obra em porção em sua essência, negando-lhe a presença da positividade e totalidade.
- XVII. Ser existencial do homem ou ser sapiencial do homem: é o estado em que o homem se torna, em consciência, um eterno deslizar-se para o mundo.
- XVIII. Ser: é tudo o que é perceptível ao homem. Ele é o que é.
- XIX. Ser-Em-si: é o perceptível já reconhecido pela consciência reflexiva.
- XX. Ser-Para-outro: é o ser capaz de dinamizar a própria consciência.
- XXI. Ser-Para-si: é a consciência reflexiva se dinamizando constantemente com o ser-Em-si.
- XXII. Solipsismo: é a inferência de que nenhuma verdade habita o interior da consciência do homem; o homem não existe e não subsiste interiormente, o homem está lançado no mundo e é no mundo que ele se conhece.
- XXIII. Totalidade ou positividade: é a característica imediata de todo ser quando é perceptível ao homem.

XXIV. Objetos: são as coisas perceptíveis ao homem. Compreende-se a ideia de Deus nos objetos.

Como se vê, apropriar-se-á dos termos da matriz filosófica existencialista sartreana, os quais serão reinterpretados com a prioridade de refletir sobre o objeto de tese proposto; este proceder gerará dois conceitos-chave novos, os quais se restringem à consciência existencial e à consciência sapiencial.

Estes problemas enfrentados e superados se tornarão a motivação da tese. Adotar-se-á o método fenomenológico próprio a partir dos textos sartreanos e coeletianos.

Os temas afins suscitados se tornarão pontos de apoio para afirmar que Coélet poderá ser considerado existencialista e Sartre um pensador sapiencial.

Certo é que se partirá das categorias sartreanas reinterpretadas para reinterpretar o pensamento de Coélet, considerando o que foi produzido sobre este livro bíblico.

O conceito-chave do texto de Coélet “ vaidade das vaidades”, *hebel habelim*, aparecerá indiretamente nestas discussões. Ele estará implícito em todo o decorrer da pesquisa porque, aqui, quer significar sopro, correr atrás do vento, vazio.

Este conceito, “ vaidade das vaidades”, também estará associado ao que se passa, equivalendo-se ao conceito de náusea, compreendido dentro das reflexões filosóficas sartreanas em que diz respeito à sensação de vazio do homem diante do cotidiano.

Os termos “ vaidade das vaidades” e náuseas estarão nas discussões existenciais, sapienciais e nos temas afins à maneira indireta.

A razão é que se proporá aqui não o estudo de toda filosofia pura de Sartre ou das investigações de sua obra literária ou dos estudos exegéticos do livro do Eclesiastes. Mas se fará uma releitura do existencialismo sartreano para equivaler-se à sapiencialidade coeletiana, com o propósito de entrecruzá-los em situações existenciais do homem.

Deus só poderá ser conhecido na existência do homem, no sentimento do homem em contato com que Ihe é perceptível em sua grande parte; em ideias concebidas ao externo da consciência, mas sentido a partir desta.

Sendo assim, constatar-se-á que Deus permanece no mundo e o homem permanece sendo ser de projeção neste mundo; só que em sua condição humana.

Deus, mundo, objetos e o homem serão considerados seres, com diferenças um dos outros.

Estas diferenças só serão atribuídas pelo homem a outro ser porque o homem é o único ser capaz de sair do seu estado de totalidade ou positividade³; o homem é um ser de consciência capaz de nadificar, intencionar o ser em seu estado natural.

Situar Sartre e Coélet para entrelaçá-los com estes propósitos só será possível se atender à dinâmica implícita em sua forma de pensar o ser, o qual se denominará por Deus.

O núcleo central da tese será discutir o homem se relacionando com o ser que está no mundo, com possibilidades de conhecer a Deus. Esta situação é passível de argumentação porque tanto os textos sartreanos quanto os coeletianos estarão desvinculados ideologicamente dos seus autores e dos comentadores. A pesquisa não se apoiará em determinismos já estabelecidos em torno das reflexões destes dois pensadores e do que se produziu sobre os mesmos como, por exemplo, as frases feitas como as que sustentam que Sartre é um ateu ou que Coélet constrói reflexões pessimistas acerca da vida falando pouco de Deus. O trabalho sustentará que ambos foram seres, também, projetando-se na existência como ser humano, como ser de consciência.

Neste íterim, resguardar-se-á a ordem cronológica dos textos, como se não bastassem os contextos diferenciados em que os textos foram escritos, e extrair-se-á deles a presença do homem inserido no mundo. Inicialmente, tratar-se-á do conteúdo sartreano. Esta postura será fundamental para gerar novas reflexões acerca do objeto visado e estabelecerá que o homem, em qualquer contexto, é um ser de projeção, constrói a essência, deseja, inclusive, as possibilidades de conhecer a Deus. Ver-se-á o problema da existencialidade e da sapiencialidade do homem face a Deus mediado pelo pensar existencialista mesmo quando se tratará do texto coeletiano e com apoio de comentadores.

Como será possível uma consciência atea descobrir Deus a partir das reflexões em Sartre, uma vez que a consciência para o seu existencialismo é, *a priori*, ausente de conteúdo?

³Quando se refere ao conceito positividade implica considerar o conceito totalidade, ambos se equivalem em intenções acerca do objeto visado.

Para este intento, será proposto um novo conceito de consciência. Então, se comparará o pensamento de Sartre sobre o ser e em algumas das suas reflexões sobre Deus, com os pensadores Feuerbach, Marx, Freud e Nietzsche, principais responsáveis pelo ateísmo moderno, e com Husserl, pai da fenomenologia em suas diferenças e semelhanças. Não que eles se pretenderam a tanto. Serão considerados ateus idealistas porque as suas arguições alimentaram um ateísmo justamente de negação da existência de Deus e obviamente para fundamentar, nesta tese, que o ateísmo de inspiração sartreana não nega Deus e não declara a morte de Deus. O diálogo com Husserl será considerado fundamental à discussão, porque é precedente para compreender as bases do pensamento sobre a consciência em Sartre.

Neste processo, notar-se-á que o ateísmo sartreano possui um diferencial dos demais. A partir de então se verá que *a posteriori* a consciência em discussão não é vazia de conteúdo, percebe o ser para nadificá-lo; já deu um passo à frente, estará em intencionalidade, em abertura para o novo e da reflexão sobre os temas da existência humana, da má-fé ao mistério, em que se acha a presença da essência, ou seja, de Deus em porção.

A ideia central é defender que tudo, mas tudo mesmo que o homem percebe é ser, podendo ser dominado pelo homem como Deus. O homem traduz isto em sentimento gerado pela percepção do ser na consciência ao relacionar-se com o mundo. Por exemplo, na angústia o homem poderá conhecer uma manifestação de Deus ou manifestação do ser; basta descobrir o que lhe traz significados, basta descobrir o que lhe é em essência do todo perceptível. Deus, portanto, é este todo que o homem O conhece em essência, em porção.

Apossando-se dos temas existenciais sob a ótica existencial e sapiencial se desconstruirá como em si mesmos como seres absolutos para a consciência, podendo ser configurados como Deus, ou a ideia de Deus. Tanto Deus quanto os temas existenciais nem sempre se veem, mas se os existenciais, se os sapienciais, dependerão como a consciência do homem se projeta para eles.

Para se chegar a esta compreensão, o ateísmo de Sartre será considerado materialista, em oposição ao idealista, porque instiga o homem a se lançar no mundo e por isto, em sua condição de homem livre conhecerá a Deus, justamente o ser em positividade e em totalidade; mesmo que esta relação com Deus seja mediada pelas ideias ou sentimentos do homem por estar se lançando no mundo.

Então se tem um ateísmo materialista e outros ateísmos denominados de idealistas.

Fato é que a consciência pensada sob o ponto de vista dos pensadores idealistas precisou de Deus para negá-Lo, conseqüentemente, nasce um ateísmo afirmativo na presença de Deus que será compreendido como idealista.

Sartre, ao contrário, por não se importar com a questão de Deus se firma no ateísmo existencialista que possibilitará a análise de que homem utilizará da sua consciência existencial diante do ser que se manifesta; ter-se-á, portanto, um ateísmo materialista compreendido com relação a Deus.

Com o mesmo esforço reflexivo se verá Coélet frente às correntes das filosofias epicurista, estoica, cética e cínica. Constatar-se-á que a sabedoria coeletiana impulsiona o homem a projetar-se para existenciar a vida em porção. Coélet se propõe a lançar-se no processo da existência, situando na cultura do seu tempo o que possibilitará a construção do conceito de consciência sapiencial equivalente ao conceito de consciência existencial no ato da sua ação.

Porquanto, construindo a estruturação do conceito de consciência existencial, também, formar-se-á o conceito de consciência sapiencial em Coélet. Esta estruturação também se apoiará em Husserl, em seus conceitos básicos como atitude natural e atitude fenomenológica, intencionalidade, *epoché*, redução *eidética*. Isto se faz jus, porque Sartre se apoiou em Husserl para escrever o seu ensaio ontológico e fenomenológico, é claro, com discordância acerca da transcendência do *ego* e Coélet, reinterpretando-o fenomenologicamente, inspira ao homem a vivência de uma existência no aqui e no agora usufruindo do fruto do seu trabalho, colocando em suspensão a aparência da obra produzida e percebida.

Sob esta dinâmica sartreana é que se propará o conceito de consciência sapiencial, com o propósito de se apossar do livro do Eclesiastes e dos temas afins. Certo é que tanto em Sartre quanto em Coélet, o homem se projeta no mundo perceptível e, assim, o homem descobre Deus, descobre o ser. Opta-se por dizer que tanto em Sartre quanto em Coélet o homem só se torna ser existencial ou sapiencial quando ele utiliza-se da própria consciência para tal fim, tornando-a consciência de algo. Neste sentido, esta tese aceita o seu limite.

Firmando-se nestas intenções, a discussão se desenvolverá em três capítulos:

O primeiro capítulo discutirá, como iniciais provocações, o pensamento sartreano, em concomitância a sua biografia, com a finalidade de defender que o ser existencial do homem lança-se em direção ao ser; compreendendo nas interpretações que o ser existencial do homem se lançando a Deus - ao objeto, ao mundo, ao outro, às obras - mediante a sua consciência existencial, gera uma concepção de que o ateísmo existencialista é diferenciado dos demais.

Ocupar-se-á por reler os conceitos principais da doutrina filosófica sartreana e seus fundamentos, entrelaçando-os com pensadores basilares dos ateísmos modernos. O intento se declinará, a partir de então, em realizar um elo, no terceiro capítulo, entre as ideias do pensador francês e as ideias do sábio hebreu.

O segundo capítulo apresentará o livro do Eclesiastes e seus pormenores sob crivo do conceito da consciência sapiencial.

O pensamento de Coélet, no texto do Eclesiastes, será revisitado e reinterpretado mediante as polêmicas de estudiosos sobre atribuição e críticas da autoria a Salomão; data, lugar, fontes, gêneros literários, composição, contexto, propostas de estruturas e canonicidade do texto.

Em meio às polêmicas dos comentadores se constatará que o texto do Eclesiastes fora escrito antes da era cristã e que é um livro que tem o seu lugar no cânon da bíblia hebraica. Ele relata as experiências do homem com Deus à maneira existencial ou sapiencial, por esta razão, que Deus será considerado mais um ser se manifestando no mundo; e o homem, também um ser, é quem se direciona a Ele, como se inclinasse para qualquer outro ser. Esta situação se constatará sob a égide do conceito de consciência sapiencial e aos seus modos de projetar-se.

Aliás, são destes passos e com o ser visado, que é Deus, que se constatarão as possibilidades de o homem encontrá-Lo. Vez que o homem não inventa Deus, não cria Deus, mas O descobrirá no mundo ora em processos cíclicos da natureza, ora em estado estático nas obras vistas, ora mediante estas obras usufruindo-as em porção.

Posto isto, reafirma-se, Deus só será possível discuti-Lo em Coélet mediante a consciência sapiencial do homem, quando ele a intenciona. Deus será descoberto em seus próprios atributos pelo homem. Porque Deus é por si só suficiente. E o homem será visto suficiente em si mesmo só que com capacidades de sair deste si mesmo e ir ao encontro do ser, nominado por Deus.

Ademais, propor-se-á um diálogo com outros textos da bíblia hebraica e com a produção não-bíblica à época contextual.

Deus na perspectiva da consciência sapiencial coeletiana será o último tópico deste segundo capítulo. Esta pretensão motivará uma nova noção de que o livro do Eclesiastes deverá ser relido por uma hermenêutica sapiencial existencialista, dado este que com esta tese se proporá em suas entrelinhas. Sapiencial, porque se ocupará da sabedoria bíblica no Eclesiastes; existencialista, porque se ocupará do pensamento de Sartre. Não que partirá de uma hermenêutica sistematizada, já consagrada pela crítica; mas se pretende dizer que esta discussão se situa na intenção de uma nova hermenêutica, de um novo olhar fenomenológico entre dois textos distintos.

Nestas linhas seguintes, tratar-se-á da provocação à construção desta hermenêutica, sugerindo que é possível reler o livro sagrado em uma vertente diferenciada e inovadora. Estará em voga o conceito de consciência sapiencial construído e a valorização das ideias e das sentenças as quais recomendarão ao homem viver bem a vida no aqui e no agora, contagiado pelo pensamento existencialista sartreano.

O contexto vital em que a obra coeletiana foi escrita culminará em concomitância com o primeiro capítulo. Nas entrelinhas descritivas, sobre o texto do Eclesiastes, esta culminância elucidará o ensaio de uma nova hermenêutica nominada de sapiencial-existencialista, vez que as ideias e os temas principais reconstruídos da releitura, a partir do pensamento de Coélet sob as luzes existencialistas, serão objetos de reflexões.

O terceiro momento relacionará os temas afins a partir do que se elaborou sobre a consciência existencial sartreana e sapiencial coeletiana. A propósito serão: a má-fé; o outro, o aqui e o agora; a percepção, a felicidade e a infelicidade; a liberdade situada e as escolhas; a condição humana: a angústia, o desamparo e o desespero; a essência e a existência; a competição; a violência e a morte; o temor de Deus e o mistério.

Abordar-se-á o homem em existência em que sutilmente Deus será intencionado.

As lentes existencialistas e sapienciais serão focadas nos pormenores destes temas considerados existencialistas sapienciais. Aqui se dará o cruzamento entre o

pensar sartreano e coeletiano de forma peculiar porque se refletirão nas questões cruciais da vivência humana com o seu exterior visto.

Guardadas as proporções de que Sartre e Coélet são antagônicos em seu pensar sobre Deus - porque um é ateu, exposto pelo existencialismo e pelo próprio Sartre, e o Coélet foi declarado teísta pelo cânone da tradição Bíblica - ambos não impedem de o homem em sua consciência existencial ou sapiencial significar Deus.

Faz-se jus dizer que esta tese estará inclinada para a noção de que falar de Deus é abordar também a questão do ateísmo; aborda-o em uma vertente de que não há necessidade de criar Deus para negá-Lo, mas afirmar que ele já O é, só que em essência e assim proceder-se-á.

Mesmo que não se tratará de ocupar-se da pura filosofia existencialista à maneira sartreana, mas tê-la como orientação para discutir uma tese nova de como Deus é conhecido pelo homem, será considerado que o existencialismo é construído sobre os conceitos como Em-si, Para-si, Para-outro, ser, ser-Em-si, ser-Para-si, ser-Para-outro, ser Deus e Deus⁴.

Nesta filosofia existencialista em elo com o pensar sapiencial coeletiano, também estão implícitas questões próprias do homem em sua relação com o mundo mediante seus sentimentos. Então, Deus é puro sentimento intencional do homem que se deixa conhecer em essência.

Este registro de temas relacionados ao existir do homem, que o fazer ser existencial, refuta sensivelmente a questão primeira de Deus como sua causa, é o fundamento do conceito consciência existencial. Aqui se tratará de demonstrar como é que Deus como existência está totalmente descartado nas argumentações do pensar ateu existencialista sartreano. Sobremaneira, o ateísmo idealista já refuta Deus como existente, mas o aceita para eliminá-Lo.

Sartre se considera um materialista ateu, só que no cerne do seu pensamento existencialista se encontrarão as brechas que possibilitam ao homem conhecer a Deus, resultando na compreensão de que o seu ateísmo é um ateísmo existencialista materialista e não somente materialista, como o mesmo se autodenominou.

Conquanto o existencialismo materialista ateu de Sartre não pretende negar e nem afirmar que Deus exista; mas instigar ao homem a se lançar na sua própria existência e conhecer o ser, ou seja, a Deus.

⁴Serão escritos com esta grafia para resguardar à maneira sartreana de conceituá-los; outrossim, são elementos-chave do pensar filosófico existencialista e fundamentos constituintes desta tese.

Com esta compreensão será visto que o ateísmo materialista sartreano em seu primeiro momento se encaixa na dimensão do ateísmo idealista porque de fato Deus não existe em matéria, outrossim, os idealistas expõem que Deus está na consciência, como sumo bem ou causa de alienação, fragilidade ou doenças e, necessariamente é preciso refutá-Lo; no ateísmo idealista há necessidade de combater a influência de Deus na vida do homem, porque Ele está ali presente, encarnando-se na consciência do homem como absoluto. Em Sartre isto é impossível.

Igualmente, problemas estes superados, pretender-se-á descobrir que o homem pensado por Coélet está neste mundo e se lança rumo ao Deus perceptível ou concebido em ideia por meio de um ser palpável e presente. Esta reinterpretação será conduzida nesta linha de intenções; ver-se-á um pensador bíblico se importando com o homem mediante a apresentação do seu livro no momento em que se abordará a questão sobre Deus.

Coélet será considerado um pensador bíblico que induz o homem ao exercício da sapiencialidade da consciência em meio à realidade sob o domínio político dos Ptolomeus à metade do III aC.

Em toda a exposição sobre o livro do Eclesiastes, estará implícita a ideia de que Coélet acredita em Deus, um ser que provocará no homem o caminhar em meio à diversidade; um Ser que é um Deus dos humanos, do ser sapiencial do homem, mas que não intervirá nele ou sobre ele, se o homem não intencioná-Lo em um determinado tempo, no aqui e no agora.

O livro de Coélet será rediscutido sob as sombras do pensamento existencialista sartreano, expresso nas obras *O Ser e o Nada* (2007) e *O existencialismo é um humanismo* (1978) e das teorias de Vílchez Líndez, na obra *Eclesiastes ou Qohélet* (1999), e de Ravasi, na obra *Coélet* (1993), para se chegar aos temas afins os quais responderão aos aspectos eminentes da existência do homem em sua condição de um ser em projeção ao perceptível.

Como se verifica, trata-se de uma pesquisa somente teórica que responderá ao problema do objeto em discussão: possibilidades de conhecer a Deus na existência e sapiencialidade do homem. A saber, estas quatro obras serão imprescindíveis nesta empreitada.

A primeira obra, é *O Ser e o Nada* (2007). Por si só já seria o bastante. É nela que se encontra a discussão sobre o Em-si, o ser-Em-si, o Para-si, o Ser, o ser-Para-si, ser-Para-outro; onde estão implícitas também questões próprias do homem

em seu relacional com o mundo como a ação, a responsabilidade, a nadificação e a temporalidade.

A segunda obra, *O existencialismo é um humanismo* (1978), é uma espécie de síntese para se compreender *O Ser e o Nada*. Nesta obra, encontra-se a estrutura conceitual de que a “existência precede a essência”. Nela se acham os argumentos de que todo ser é ser; a diferença é que o homem como ser é existência, existe; e o ser? O ser é, é em sua totalidade, positividade; só é conhecido em essência.

Neste íterim, Husserl (1965) será revisitado como o pai da fenomenologia que inspirou Sartre e motivará a questionar o ateísmo moderno e apontando a olhar o *Eclesiastes* em uma perspectiva filosófica e bíblica. Ele apresenta os princípios da fenomenologia; um dos princípios estabelece que o perceptível deva ser colocado em suspeição, realizar, portanto, a redução *eidética*. Esta orientação será aplicada para a compreensão da visão das ideias do texto sagrado, interpretá-lo que nele há, por princípio, decisões do homem acerca dos objetos, do mundo, do outro, de Deus, enfim do ser que se manifesta.

A terceira obra *Coélet* (1993), de Ravasi, abordando hermeneuticamente o *Eclesiastes* mediante uma linguagem mais pastoral, apresenta o livro de Coélet como o mais escandaloso do antigo testamento; um livro que traz a máxima “ vaidade das vaidades”, remetendo o homem à ideia de que é ele mesmo o promotor de sua felicidade e não Deus.

A quarta obra *Eclesiastes ou Qohélet* (1999) se constitui de um estudo hermenêutico cercado da moderna exegese bíblica. O seu autor VÍLCHEZ LÍNDEZ (1999, p. 282) defende que em Coélet a vontade humana é um único meio para se aproximar de Deus em um procura constante pela razão da própria existência; com isto, o homem busca o sentido da vida em meio ao caos da própria existência provocada pelo regime político dos Ptolomeus (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 471-2).

Ademais, A Bíblia de Jerusalém é o texto-base traduzido; nela se encontram indicações paralelas de temas a temas, facilitando um elo com os textos da bíblia hebraica.

Espera-se, portanto, que as reflexões que se seguem mostrem Deus como um ser em totalidade, indiferente à existência do homem, mas que só se manifesta em porção quando a consciência deste homem O intenciona em existencialidade ou em sapiencialidade. Deus é passível de ser conhecido pelo homem em contato com o mundo sob o ponto de vista do encontro com o perceptível, em ideias e sentimen-

tos. Com isto, ver-se-á que o homem é um eterno tornar-se para si mesmo, para o ser, para Deus. O homem é um eterno retorno a si mesmo. Entretanto, não se falará das possibilidades de conhecer a Deus sem o homem, sem se falar à maneira de o homem conhecê-Lo e em usufruição, mesmo nos seus momentos mais desesperadores da existência humana.

O que se segue é o encontro entre a filosofia existencialista moderna ateuísta e o pensamento sapiencial antigo teísta. Não há pretensão em explorar o pensamento sartreano em seu conjunto e muito menos restituir o original da língua hebraica do Eclesiastes. O que se pretende é defender que ambos se equivalem em matéria de intencionalidades ao despertar no homem as condições de projetar-se no que é perceptível, no ser ou na sua ausência e nominá-lo, se quiser, como Deus que permanece no mundo.

1.A GÊNESE DA CONSCIÊNCIAEXISTENCIALISTA A PARTIR DO PENSAMENTO SARTREANO: DEUS É POSSÍVEL?

É possível ao homem conhecer a Deus? Esta pergunta tão óbvia nas buscas pelas causas das coisas deste mundo⁵, em que se cultuam as dimensões deterministas para justificar quem criou o homem e todos os seres vivos, constitui-se a *priori* especulação inaceitável para o pensamento existencialista sartreano. No cerne do pensamento sartreano não é aceita “a idéia de Deus como ser supremo, senhor do mundo, do homem e da história” (MONDIN, 2010, p. 423).

Mas, se é possível nominar Deus como um ser, é possível ao homem, em existencialidade, reconhecê-Lo mediante a própria percepção, vez que “[o] ser é o que é” (SARTRE, 2007, p. 40).

A pergunta sobre Deus, considerada na mesma proporção para o ser perceptível, é imprescindível para compreender o homem, como ser existencial, lançado no processo da existência sem fundamentar suas intenções em um ser que lhe é superior. O ser lhe é visto e palpável.

O homem também é um ser como qualquer outro ser, só que possui esta vertente de se lançar ao mundo. Exemplo: os objetos estão no mundo assim como o homem está, entretanto, só o homem é capaz de se lançar, e é neste ato que ele se torna ser existencial, porque existe e, Deus, existe? Existe em essência. E o homem uma vez existente, existe em consciência.

Mas o homem existe só porque tem uma consciência. O homem a torna nadi-ficadora, torna-a intencional, que se caracteriza livre de ideias pré-concebidas e deterministas ao exterior visado, sendo assim, afirma-se que:

A consciência é uma interioridade aberta e translúcida (como um vento, diz Sartre), inteiramente transparente a si própria. Introduzir nela um núcleo, real ou formal, só pode obscurecê-la. Em resumo, a consciência é nada, e por isso é absolutamente si mesma, transparente a si mesma; e ao mesmo tempo é tudo, na medida em que é sempre consciência de e consciência de tudo que pudermos captar como existente (SILVA, 2000, p. 170).

⁵“Mundo’ é o conjunto de relações significativas dentro do qual a pessoa existe; embora seja vivenciado como uma totalidade, apresenta-se ao homem sob três aspectos simultâneos, porém, diferentes: o circundante, o humano e o próprio [...] circundante consiste no relacionamento da pessoa com o que costumamos denominar de ambiente, caracteriza-se pelo determinismo e por isso a adaptação é o modo mais apropriado do homem relacionar-se a ele [...] humano refere-se ao encontro e convivência da pessoa com seus semelhantes. [...] próprio caracteriza-se pela significação que as experiências têm para a pessoa, e pelo conhecimento de si e do mundo; sua função peculiar é o pensamento” (BINSWANGER *apud* SAMARIDI, 2011, p. 291-2).

A consciência translúcida ou a consciência intencional contribui decididamente para a concepção do ateísmo existencialista, outorgado pelo próprio Sartre como ateísmo materialista⁶(BEAUVOIR,1982, p. 565);há nele uma clara superação ao ateísmo idealista circunscrito na dimensão antropológica, sociológica psicanalítica eniilista⁷ que suprime a “noção de Deus [,] mas não a idéia de que a essência precede a existência” (SARTRE, 1978, p. 215).

O ateísmo, denominado por Sartre de idealista⁸(BEAUVOIR,1982, p. 565-6), evidencia a existência de Deus, para *a posteriori* negá-lo. Ele é caracterizado aqui no conjunto das ideias dos pensadores Feuerbach - antropológico -, Marx - sociológico -, Freud - psicanalítico -e Nietzsche – niilista⁹ -. Circunscrita na ideia de fenômeno, Sartre (2007, p. 15) se contrapõe ao perceptível como ser existente:

O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprir certo número de dualismos que embaraçam a filosofia e substituí-los pelo monismo do fenômeno. Isto foi alcançado?

Não foi alcançado. Esta tarefa coube ao ateísmo materialista, originário do pensamento sartreano, colaborando decididamente para a construção da ideia de que as coisas não são dadas por Deus, pelo ser.

A visão impregnada do ateísmo idealista é abominável ao existencialismo sartreano que também recusa literalmente a formulação e negação de que o homem é fruto de um ser. Desta forma, Sartre (2007, p. 37) se distancia radicalmente deste ateísmo coerente, argumentando em favor da doutrina da ação do homem.

⁶ Diz-se materialista porque Sartre não refuta nenhuma possibilidade de o homem conhecer tudo que está por trás do perceptível a partir do Nada. Pois bem, se o homem deseja nominar uma árvore como ser Deus e buscar o seu significado, ele é livre para isto. Se se fala de um ateísmo, mas se fala de um ateísmo que não declara a morte de Deus, de um ateísmo existencialista.

⁷ Além destes ateísmos modernos existem o científico de Augusto Comte, o semântico de Carnap, Ayer e Flew, o utópico de Ernst Bloch e também denominado de niilista de Albert Camus (MONDIN, 2010, p. 128-78).

⁸ Que se utiliza de todos os argumentos para negar a existência de Deus.

⁹ “O termo ‘niilismo’ [...] serve para designar [...] a essência da crise moral que acomete o mundo moderno: a desvalorização universal dos valores, que mergulha a humanidade na angústia do absurdo, impondo-lhe a certeza desesperadora de que nada mais tem sentido [...] A irrupção do niilismo marca o desmoronamento da ideologia sobre a qual a decadência erguera seu reinado. O niilismo significa que ‘Deus morreu’; isto é, o conjunto dos ideais e dos valores que garantiam a dominação da decadência traiu onada que era o seu fundamento. Vê-se que a morte de Deus não corresponde absolutamente a uma simples constatação psicossociológica dos avanços do ateísmo no mundo moderno; menos ainda designa a retomada do tema cristão da morte e da ressurreição de Deus, tema elaborado por Hegel ao gosto dialético. Quando Nietzsche proclama a morte de Deus pela boca do Zaratus-tra, ele pretende resumir numa fórmula de impacto o conjunto das reflexões que lhe revelaram o sentido e a gênese da ideologia cuja nulidade radical é experimentada pela modernidade, numa crise mundial” (GRANIER, 2009, p. 31-3).

O existencialismo não é senão um esforço para tirar todas as conseqüências duma posição ateia coerente. Tal ateísmo não visa de maneira alguma a mergulhar o homem no desespero [...] O existencialismo não é de modo algum um ateísmo no sentido de que se esforça por demonstrar que Deus exista. Ele declara antes: ainda que Deus existisse, em nada se alteraria a questão; esse é o nosso ponto de vista. Não que acreditamos que Deus exista; pensamos antes que o problema não está aí, no da sua existência: é necessário que o homem se reencontre a si próprio, e se persuada de que nada pode salvá-lo de si mesmo, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus (SARTRE, 1978, p. 270).

Posto isto, em Sartre o homem se torna o centro das suas convicções nadificadoras e de fato nega intencionando o que deseja porque está aberto para as coisas do mundo; o homem é levado a se reencontrar consigo mesmo. Não há cogitação em provar que Deus exista (RANSOM, 1989, p. 277) ou que exista um motor imóvel, como defendia a visão aristotélica¹⁰, eis aqui a moldura do ateísmo existencialista sartreano.

A figura central da reflexão que se segue se dá em torno dos conceitos Deus, ateísmo existencialista e idealista com bases nos ateísmos antropológico, sociológico, psicanalítico e niilista. Posto isto, como Sartre, base da reflexão do homem enquanto se relaciona com o ser, posiciona-se pelo menos diante da ideia de Deus? Com o seu pensar ele inaugura os fundamentos do existencialista, contribuindo para um ateísmo diferenciado dos demais¹¹. Em entrevista a Simone de Beauvoir (1982) Sartre apresenta suas impressões sobre Deus, mais precisamente o seu pensar ateu.

A impressão que Deus não existe acontece-lhe aos onze anos de idade, após ter a sensação de ter incendiado a casa onde morava, evento este contado em seu romance *Les Mots* (As palavras) e relatado a Beauvoir¹²:

¹⁰ Aristóteles defende que tudo que se move é movido por algo e por si mesmo enquanto outro, o motor em sua dimensão de que move tudo, não retrocede. Para tanto, existe um motor imóvel; é a prova cabal de que existe um Deus; não sendo esta única prova, as demais são o fato de que as coisas são perfeitas e possuem uma ordem sob a responsabilidade da existência de Deus. "O pensamento divino é um ato simplicíssimo e único, dado que toda composição implica mutabilidade e mudança" (ARISTÓTELES *apud* MONDIN, 2002, p. 97). Por isso, Deus não conhece o mundo nem as coisas que existem no mundo. Conquanto, Aristóteles ao reconhecer Deus como ato puro, motor imóvel, reconhece que ele exista, com três ressalvas: não criou, não zela e não cuida do mundo. A razão principal é que Deus é espírito puríssimo, ele não mantém nenhum contato com a matéria. O mundo sente alto fascínio por Deus, como se praticasse um grande arrebatamento se movimentando em direção para ele; este princípio de movimento atesta o devir, ou seja, tudo que move é movido por outro (ARISTÓTELES *apud* MONDIN, 2002, p. 96-9).

¹¹ Refere-se ao ateísmo idealista dos pensadores Feuerbach, Marx, Freud e Nietzsche.

¹² [...] Nascida em Paris, em 1908 e lá falecida em 1986. [Com] Jean-Paul Sartre [...] compartilhou muitas de suas chaves interpretativas da época, em termos filosóficos e históricos. Entre seus muitos livros, o mais importante talvez seja *O segundo sexo*, onde estabelece uma verdadeira teoria do feminino, provavelmente a mais importante do século XX. Simone de Beauvoir destaca que a questão

[...] eu já tinha com Deus somente relações de boa vizinhança, não relação de sujeição, ou de compreensão. Ele estava presente, de quando em quando se manifestava, como no dia em que, ao que parece, ateei fogo na casa. Era um olhar que, de quando em quando repousava em mim [...] Eu não sei de onde veio este pensamento, como se instalou em mim; disse mesmo de repente: Mas Deus não existe!¹³. [...] E notável pensar que pensei isto aos onze anos, e nunca mais tornei a fazer-me a pergunta até hoje, isto é, durante sessenta anos (BEAUVOIR, 1982, p.563-4).

Curioso que este relato é marcado pela presença da autonomia do pequeno Sartre em sua forma de pensar. Deus, portanto, não lhe é causador de todo ser existente no mundo perceptível¹⁴ à consciência; inclusive Deus não existe como protagonista das ações do homem, sejam estas ações agregadoras ou desagregadoras de valores. Sartre ao amadurecer sua consciência reflexiva diante do mundo, fortalece seu ateísmo, definindo-o como um ateísmo materialista em oposição ao ateísmo idealista.

O ateísmo idealista é difícil de explicar. Mas quando dizia: Deus não existe – era como se me tivesse desfeito de uma idéia que estava no mundo, e tivesse colocado em seu lugar um nada espiritual, uma determinada idéia frustrada, um marco de todas as minhas idéias. E o resultado é que isso tinha pouca relação direta com a rua, as árvores, os bancos nos quais pessoas estão sentadas. Era uma grande idéia sintética que desaparecia, sem ir muito longe [...] A ausência de Deus era visível em todos os lugares. As coisas estavam sós, sobretudo o homem estava só. Estava só como um absoluto. Um homem era uma coisa estranha. Isto me surgiu pouco a pouco. Era um ser perdido no mundo e consequentemente cercado de mundo por todos os lados, como que aprisionado no mundo. E, ao mesmo tempo, era um ser

feminina nada tem de uma questão “neutra”: ela envolve a figura social constituída em torno à idéia de feminino, figura social ameaçada pelo decorrer de mudanças sociais [...] Não basta caracterizar a mulher, como a um homem, de “ser humano”, em termos gerais; essa caracterização corre o risco de uma perigosa uniformização, uma formalização abstrata onde tudo cabe mas nada se diferencia. Ao contrário: o ser humano só pode ser compreendido segundo sua *singularidade*, e não pela universalidade do conceito que o designa. O que caracteriza um ser humano preciso não é a similaridade diferenciada que o aproxima formalmente de todos os outros seres humanos, mas sim a *diferença concreta* que o distingue de todos os outros seres humanos [...] A mulher tem que perguntar “o que é uma mulher” porque a sua singularidade aparece como desvio, como derivação da ordem ou mesmo como erro da natureza [...] a condição humana é a condição para o estabelecimento de relações humanas, para além dos discursos monolíticos e essencialistas, entre os diversos” (SOUZA, 2013, [s.p]).

¹³ Esta não é uma frase absoluta de Sartre justamente porque em suas reflexões filosóficas a questão posta é perguntar pela existência do homem e jamais pela existência de Deus.

¹⁴ “O mundo percebido contém *ausências*: pense na ausência de Pedro no bar. Ele contém *qualidades internamente relacionadas* – lembre o vermelho lanoso do tapete - que revelam relações internas entre as modalidades sensoriais: ‘se eu enfio meu dedo em um pote de geleia, a fragilidade pegajosa daquela geleia é a revelação para os meus dedos de seu sabor adocicado’ (SN 249). Ele contém um *futuro*: ‘Eu podia ver o que ia acontecer’ [...] Ele contém *possibilidades concretas* [...] Percebemos a alegria no rosto de uma outra pessoa; percebemos a melancolia de uma paisagem; coisas ‘se desvelam para nós como odiosas, simpáticas, horríveis’ (IFI 5). Percebemos sentido em um texto; objetos têm uma ‘significação sensível’ (FP268), uma *fisionomia* (FP 183), eles nos *demandam e fazem promessas para nós*: o martelo pede para ser segurado pelo cabo (cf. SN407). Em resumo: ‘o mundo é humano’ (SN285)” (MORRIS, 2013, p. 75).

que podia sintetizar esse mundo e vê-lo como seu objeto, estando ele diante do mundo e fora dele. Já não estava dentro, estava fora. E essa ligação do fora e do dentro que constitui o homem (BEAUVOIR, 1982, p. 565-6).

Assim sendo, Sartre coloca-se a condição de que o homem é capaz de perceber o mundo com multiplicidades de horizontes, habitado por seres, os quais são os objetos ora presentes, ora ausentes. Mesmo nesta condição Deus não existe¹⁵. As coisas estão no Em-si, fora da consciência, e no Para-si¹⁶, na consciência nadificada, interrelacionando-se. Provar a existência de Deus nesta condição é em vão, pois Deus só existe como consciência da consciência destas coisas; e estas coisas só existem sendo seres reconhecidos pela consciência nadificada; Deus é um ser externo à consciência do homem. Sendo assim, Deus não existe *a priori* para o homem e nem o homem¹⁷ existe para Deus. Até o próprio Ego¹⁸, por ser um Em-si, só existe para o homem quando ele “aparece à consciência como um Em-si transcendente” (SARTRE, 2007, p. 155).

A novidade aqui é que no ateísmo materialista sartreano se tem a ausência de Deus na ideia e na matéria, pois todo ser é visto pelo homem *a priori* sem a presença de Deus. Logo, o ateísmo materialista sartreano é existencialista.

Sartre em seu pensar existencialista apresenta esta nova forma de olhar Deus; é peculiar porque se distancia radicalmente do ateísmo idealista que fixa suas bases em alguns pensadores como em Feuerbach, Marx, Freud e Nietzsche. O ateísmo de Sartre é um ateísmo sem o ser de Deus.

Mas, estes pensadores modernos proclamados ateus, base do ateísmo idealista, primam por negar a existência de Deus, induzindo, sem pretensão, que Ele

¹⁵ Pelo menos como o Deus de Isac, Jacó, Abraão e de Jesus Cristo, o Deus da revelação.

¹⁶ “A divisão ontológica primária ocorre, para Sartre, entre seres conscientes, que ele chama de ‘seres-Para-si’, e seres não conscientes que ele chama de ‘seres-em-si’. Seus exemplos desses últimos são geralmente mesas, tinteiros, livros e outras parafernâlias de um intelectual parisiense da metade do século XX” (MORRIS, 2013, p. 84).

¹⁷ As grandes certezas não habitam a consciência do homem, para tanto ele está no mundo e é neste que ele se conhece. “Denominamos ‘Circuito de *ipseidade*’ a relação do Para-si com o possível que ele é, e ‘mundo’ a totalidade de ser na medida em que é atravessada pelo circuito de *ipseidade*” (SARTRE, 2007, p. 154-55).

¹⁸ O Ego não é parte integrante da consciência “[...] além disso, este Eu supérfluo é nocivo. Se ele existisse, arrancaria a consciência de si mesma, dividi-la-ia, insinuar-se-ia em cada consciência como uma lamela opaca. O Eu transcendental é a morte da consciência. Com efeito, a existência da consciência é um absoluto porque a consciência está consciente dela mesma. Isto quer dizer que o tipo de existência da consciência é o de ser consciência de si. E ela toma consciência de si enquanto ela é consciência de um objeto transcendente” (SARTRE *apud* SANTOS, 2008, p. 51).

exista e assim dá credibilidade à frase de que “todos os filósofos são mais ou menos crentes” (BEAUVOIR, 1982, p.567).

Sartre, desde criança, se esforça em dizer que Deus como existência é um vazio, induzindo, com convicções firmes, que ele não existe (BEAUVOIR, 1982, p. 564); mas ousa não questionar a possibilidade de o outro, o homem, em seu ser existencial, descobrir Deus, obviamente, após inserir-se na existência a priori; para descobri-Lo como essência.

1.1 Sartre, o autor do existencialismo ateu

Jean-Paul Charles Aymard Sartre nasce em 21 de junho em 1905, em Paris. Embora professor de filosofia no *Lycée d' Havre e Laôn* (1931 a 1932; 1934 a 1936), no Instituto *Lycée de Pasteur* (1937) e no *Lycée Condorcet* (1942) não é um professor somente de posturas acadêmicas. Escreve como filósofo, dramaturgo, torna-se um intelectual engajado nas lutas sociais. Envolve-se profundamente com a fenomenologia de Husserl por ocasião do seu estágio professoral no instituto Francês em Berlin (1933); como fruto deste contato escreveu *A Transcendência do Ego* (1936), uma crítica a Husserl sobre o Ego. Autor de romances como *A Náusea* (1939), trabalhos na psicologia filosófica como *Imaginação, uma crítica psicológica* (1939) e *o Imaginário* (1940). Serve o exército Francês na Segunda Guerra Mundial (MONDIN, 2003, p. 197); fica prisioneiro das forças alemãs, época em que cria um ciclo de estudos sobre Heidegger, pensador este estudioso também de Husserl que se propõe desconstruir a metafísica aristotélica. Em liberdade, Sartre retoma ao ofício de professor de filosofia e de escritor nas áreas da filosofia e literatura. Em 1943, são publicadas a peça *As moscas* e a obra filosófica *O Ser e O Nada*: um ensaio fenomenológico em ontologia; funda a revista *Les temps modernes*. Em 1946, publica as suas ideias filosóficas em um ensaio curto em *O existencialismo é um humanismo*, espécie de manual para compreender as suas ideias filosóficas expressas em *O Ser e o Nada*. É neste pequeno ensaio que Sartre assume a existencialidade de sua filosofia. Por décadas seguintes, continua a escrever romances, temas filosóficos e panfletos em favor da libertação da Argélia; ele era contra o domínio francês, muda de posição acerca da Guerra do Vietnã. No ano de 1947, desiste da carreira de magistério. Em 1960, apresenta para o mundo sua discussão sobre o

existencialismo e o marxismo na obra *Crítica da Razão Dialética*. Em 1964, foi indicado para o Prêmio Nobel de literatura, mas não o aceita, pois entendeu que como intelectual engajado nas lutas sociais não poderia se valer por um prêmio acadêmico; para ele, um escritor não deve institucionalizar-se, qualquer institucionalização põe uma barreira entre a palavra escrita e o leitor. Morre em 15 de abril de 1980, em Paris, ao lado da sua sempre amiga, mulher, amante, filósofa, escritora e intelectual Simone de Beauvoir, carinhosamente chamada por ele de Castor (RANSOM, 1989, p. 107-8).

Em suas reflexões filosóficas ateias e o que se segue em comparação com Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud, Sartre não se ocupa da questão de Deus diretamente como estes demais ateus. O ateísmo sartreano é um ateísmo diferenciado, pois não necessita declarar que Deus “não exista” ou que “está morto”, é um ateísmo, que coloca o homem em liberdade para que quem quiser buscar a Deus, também, ele é livre para tanto; só que o homem deve buscá-Lo projetando a sua consciência no que lhe é perceptível.

1.2 Sartre e o ateísmo em Feuerbach

A visão de mundo de Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) alimenta a ideia de que Deus é uma invenção do homem; critica a religião e, conseqüentemente, critica Deus confirmando o homem como senhor dos seus atos. Assim, ele expõe que “[o] ser absoluto, o Deus absoluto do homem, é a sua própria essência [...] Deus é então a essência do homem contemplada como a mais elevada verdade” (FEUERBACH, 1997, p. 47-62).

Feuerbach (1997, p. 31) propondo esta crítica [a religião e] a Deus, instaura a inversão de valores pregada pelo pensamento dogmático¹⁹; nada de pensamento abstrato acerca da realidade, fundamental é olhá-la pelo crivo do sensível e fazer a transposição da essência para existência, fugindo da representatividade e questões fantasmagóricas visando valorização da intuição imediata e sensível. Conquanto, não que Deus não exista, existe, porém, é uma criação do homem, é uma espécie de divinização do homem.

¹⁹ Pensamento este que defende Deus como um ser supremo, absolutamente como o primeiro de todos da ordem metafísica, um ser imortal (MONDIN, 2002, p. 304).

O princípio é exatamente o homem, depois vem a essência objetiva do homem: Deus [...] o homem cria sem saber e querer, conforme a sua imagem e só depois este Deus cria o homem, sabendo e querendo, conforme a sua imagem (FEUERBACH, 1997, p. 158-9).

Ademais, “o homem faz dos seus pensamentos e até dos seus afetos pensamentos e afetos de Deus; faz da sua essência e do seu ponto de vista a essência e o ponto de vista de Deus” (FEUERBACH, 2008, p.12). O homem inventa Deus mesmo que seja em essência.

Sartre se coloca a posto e deve ser reinterpretado com reservas ao que Feuerbach defende. Segundo Sartre a “[...] clara visão do fenômeno de ser é frequentemente obscurecida por um preconceito generalizado que chamaremos de ‘criacionismo’. Como se supunha que Deus havia dado o ser ao mundo, o ser parecia sempre afetado por certa passividade” (SARTRE, 2007, p. 37).

Esta afirmação é decididamente contrária ao pensamento de Feuerbach, pois neste os resquícios da ideia criacionista são reais, ora para combater o Deus criador, ora para firmar o homem como criador do ser-Em-si como se fosse este Deus em que o homem cria. Contrário a todo tipo de criacionismo, então, Sartre argumenta que “[se o ser] existe frente a Deus, o ser é sua própria sustentação e não conserva o menor vestígio de criação divina” (SARTRE, 2007, p. 37).

Na relação entre o homem e a ideia de Deus, percebe-se que, forçosamente, o homem é só desejo de ser Deus.

Deus é antes de tudo desejo “sensível ao coração” do homem como aquilo que o anuncia e o define em seu projeto último e fundamental. E, se o homem possui uma compreensão pré-ontológica do ser de Deus, esta não lhe é conferida nem pelos grandes espetáculos da natureza nem pelo poder da sociedade: é que Deus, valor e objetivo supremo da transcendência, representa o limite permanente a partir do qual o homem anuncia a si mesmo aquilo que é. Ser homem é propender a ser Deus, ou seja, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus (SARTRE, 2007, p. 693).

Mas, o homem fica só no desejo de ser Deus. Além disso, o ser existencial do homem²⁰ não se constitui um ser Deus.

Seguramente, em Sartre, a discussão não está na dimensão se Deus exista ou não, ou que o homem cria Deus em existência. Mas está em afirmar que o perceptível, o objeto, existe e subsiste quando a consciência entra em processo de nãodificação provocado pela relação com este objeto.

²⁰ Ou seja, o homem em consciência intencional.

Toda relação, portanto, em nós e o mundo implica uma consciência de nós [...] está implícita na explícita consciência do objeto: Toda a consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional dela própria (SARTRE, 1978, p. 89).

A existência, para a consciência, seria um total vazio caso a sua nadificação não fosse projetada.

Diante desta perspectiva existencialista, o ateísmo idealista perde o seu poder de convencimento. Não existe uma causa a ser procurada e nem há consequência do estar-no-mundo como fruto do querer do homem ao negar Deus, como criador, fazendo-se criador deste Deus como bem teorizou Feuerbach.

Sartre está à distância desta situação. A discussão sobre se Deus existe ou não é um dado que não tem nenhum peso. Isto fica bem claro quando se trata da presença Em-si, o objeto exterior à consciência, e do Para-si²¹, o objeto que se faz presente em essência no interior da consciência.

A negação do objeto percebido acontece neste interrelacionamento de forma que a consciência, o Para-si, posiciona-separa o Em-si, o objeto, em sua densidade. “[a] consciência não pode produzir negação salvo sob forma de consciência de negação. Nenhuma categoria pode ‘habitar’ a consciência e nela residir como coisa” (SARTRE, 2007, p. 52).

Evidentemente, a questão de Deus em Sartre pode ser significada mediante a categoria de que ele é uma essência se de fato o ser existencial do homem pudesse percebê-Lo e, posteriormente, negá-Lo no processo de nadificação da consciência. Assim, sendo “toda consciência é consciência de alguma coisa [...] não consciência de uma coisa transcendente, [...] [a consciência] nasce tendo por objeto um ser que ela não é” (SARTRE, 2007, p. 33-4). Sartre irá chamar esta situação de subjetividade que se constrói na consciência quando se tem consciência de algo.

Embora Sartre não cogitasse sobre a questão de Deus revelado, mas que se o Em-si se torna ser-Em-si, considera-se Deus um ser-Em-si; um Deus desvelado nas coisas do mundo e não revelado. Este Deus que não é criador e nem é criado pelo homem, mas que para a consciência, já no ser-Para-si, pode dar o sentido do ser, ele já o é, dado em sua essência mediante a existência do homem. Deus não é parte da existência do homem. Ademais, Sartre rebate a tese do Deus que dá sentido ao ser. Isso possibilita sustentar que o ser visto pode ser Deus, dependerá da

²¹ O Para-si e o Em-si se interrelacionando, com a mediação do homem tornam-se ser-Para-si e ser-Em-si, eis a questão ontológica sartreana.

operação da consciência nadificada, mas ambos os são independentes; todavia, o homem não inventa Deus em essência conforme o pensar feuerbachiano (FEUERBACH, 1997, p. 158).

Então, o que diz Sartre sobre o ser-Em-si, o ser que o homem terá as possibilidades de referenciá-lo como Deus?

o ser-Em-si seria inexplicável pela criação, porque retomaria seu ser depois dela. Equivale a dizer que o ser é inciado. Mas não se deve concluir que o ser cria-se a si, pois isso faria supor ser anterior a si mesmo. O ser não pode ser *causa sui* à maneira da consciência. O ser é *si-mesmo* (SARTRE, 2007, p. 37).

Nesta condição, o ser está no Para-si que se percebe no Em-si; estando também no Em-si o ser é inciado. Mas, “[o]Para-si surge como nadificação do Em-si: entre o Em-si nadificado e o Em-si projetado, o Para-si é nada” (SARTRE, 2007, p. 692).

O ser não é criado e não cria outro ser (SARTRE, 2007, p.15); ele não é determinado pela razão como defendiam os racionalistas²² e não é fruto dos experimentos como queriam os empiristas²³. Ademais, não é aceitável a concepção metafísica²⁴.

O ser é. O ser é em si. O ser é o que é. Eis as três características que o exame provisório do fenômeno do ser nos permite designar no ser do fenômeno [...] partimos das “aparições” e viemos progressivamente a estabelecer dois tipos de seres: o Em-si e o Para-si, sobre as quais só temos por enquanto informações superficiais e incompletas. Uma vastidão de perguntas permanece sem resposta: qual o sentido profundo do ser desses tipos de seres? Por que razões pertencem ambos ao ser geral? Qual o sentido do ser, na medida em que compreende essas duas regiões de ser radicalmente cindidas? Se o idealismo e o realismo fracassam na explicação das relações que unem de fato essas regiões incomunicáveis de direito, que solução podemos dar ao problema? E como o ser do fenômeno pode ser transcendental? (SARTRE, 2007, p. 40).

Assim, diante das coisas que se manifestam o ser se torna o que é. O ser não se constitui uma abstração, ele é concreto, é visível, que quando entra em percep-

²²“Doutrina filosófica moderna (Sec. XVII) que admite a razão como única fonte de conhecimento válido; superestima o poder da razão. Principais representantes: Descartes, Leibniz”. (ARANHA; MARTINS, 1993, p. 381).

²³ Doutrina filosófica também moderna (Sec. XVII). “Os empíricos, ou filósofos da experiência, mais importantes foram Locke, Berkeley e Hume” (GAARDER, 1991, p. 281).

²⁴ Para Aristóteles a metafísica é a ciência primeira. “A metafísica é ciência do ente como ser [...] a metafísica pensa fundamentalmente o ser e o pensa como aquilo que, pondo-se, se opõe absolutamente ao não-ser; pensa-o como a incontraditoriedade absoluta” (MOLINARO, 2000, p. 7-9).

ção pela consciência ele se faz nesta consciência²⁵, portanto, ele contém e expressa um conteúdo, mais que físico, metafísico, transcendente, transcendental, sobrenatural, natural, ele é fenomenológico.

1.3 Sartre e o ateísmo em Karl Marx

O problema levantado por Karl Heinrich Marx²⁶ (1818-1883), com destaque maior, não é o da religião ou de Deus. Ele ocupa-se com o humano do homem na dimensão do trabalho; trabalho este que o homem desempenha quando entra em contato com as forças de produção²⁷ e com a relação de produção²⁸. Sendo assim, juntamente com os demais, eles se constituem uma classe²⁹ de trabalhadores que com a força de trabalho produzem a mais-valia³⁰ (MARX, 2004, p. 12-45).

Mesmo com mínima atenção dada à religião em seus escritos, Marx expõe que:

É verdade que nos primeiros tempos, a grande produção, como as construções de templos, etc., no Egito, Índia, México, assim como no culto aos deuses, o produto pertence também aos deuses. Mas os deuses nunca foram os únicos senhores do trabalho. Nem também a natureza. E que contra-senso não seria se o homem, quanto mais se submete a natureza pelo trabalho e quanto mais os milagres dos deuses se tornam supérfluos pelas maravilhas da indústria, tanto mais renunciasse por amor a estes poderes, à alegria na produção e à posse do produto (MARX, 2004, p. 113).

Na religião o homem - o leigo - se autoaliena. A consequência é a mesma obtida na economia: a alienação, ou seja, negar a si mesmo diante dos outros homens, do sacerdote, do intermediário. O ser, o objeto produzido ou cultuado, torna-se para o homem um ser estranho.

²⁵“Quando Hegel escreve ‘(o ser e o nada)’ são abstrações vazias e cada uma é vazia quanto outra’, esquece-se que o vazio é vazio de alguma coisa. Ora, o ser é vazio de toda determinação que não seja a da identidade consigo mesmo; mas o *não-ser* é vazio de *ser*. Em resumo, é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser é e o nada *não é*” (SARTRE, 2007, p. 57).

²⁶Marx é um dos inspiradores da crítica filosófica (à religião e a Deus, contra idealismo hegeliano) crítica política e crítica econômica. Para ele o sistema capitalista deve ser superado por meio da luta de classe contra as superestruturas: filosófica, política e econômica. É preciso mudar as estruturas, ou seja, a base material da sociedade para que haja a revolução.

²⁷ São todos os materiais conhecidos como: matéria-prima, máquinas e conhecimento disponíveis.

²⁸ Todos aqueles que detêm a produção ou não. São relações de propriedade, a distribuição de renda e as classes de trabalho.

²⁹ Conjunto de pessoas que têm condições semelhantes; são os que têm domínio ou não têm domínio sobre os meios de produção (MARX, 2004, p. 54 - 9).

³⁰ É o resultado de quem trabalha para os donos do meio da produção gerando cada vez mais lucros.

Assim sendo, a economia depende única e exclusivamente da ocupação do homem com o trabalho, alienando-o. A religião, na oferta do seu Deus, caminha com o mesmo fim; isto é possível porque o efeito da alienação é prático, está no mundo real, segundo Marx,

Todas as conseqüências derivam do fato de que o trabalhador se relaciona com o produto do *seu trabalho* como a um *objeto estranho*. Com base neste pressuposto, é claro que quanto mais o trabalhador se esgota a si mesmo, mais poderoso se torna o mundo dos objetos, que ele cria diante de si, mais pobre ele ficava sua vida interior, menos pertence a si próprio. O mesmo se passa na religião. Quanto mais o homem atribui a Deus, menos guarda para si mesmo. O trabalhador põe a sua vida no objeto; porém agora ela já não lhe pertence, mas sim ao objeto (MARX, 2004, p. 113).

Nesta perspectiva, para não aceitar os efeitos práticos da alienação, o homem precisa acreditar que tem potencial para resolver os seus problemas e não ficar agradecendo à divindade pelos seus êxitos ou a responsabilizando pelos fracassos.

Deus não determina nada ao homem, e quando o homem consegue algo é por méritos próprios, empregando as suas virtudes. Atribuir resultados a outro Ser se constitui uma alienação. Entretanto, o processo religioso caminha na mesma dinâmica da economia.

Marx defende que a lógica do capitalismo é a busca desenfreada pelo lucro. O problema, o que se chama da contradição interna do capitalismo, é que o proletário - o trabalhador - quer o lucro desenfreado assim como o dono dos meios de produção. No entanto, o meio mais eficaz para se ter o lucro se dá por meio do trabalho, pela exploração da mão de obra do trabalhador pelo dono dos meios de produção que definirá o seu salário.

Mas o trabalho não é só alienante.

Aqui se faz necessário esclarecer os três níveis de trabalho para responder o porquê o ser humano trabalha e qual a relação do trabalho alienante com a religião [com Deus].

Para Marx, o homem trabalha porque precisa objetivar a sua subjetividade, tornar perceptível a sua percepção; para fazer aquilo que lhe dá prazer, satisfação, para objetivar e exercitar o seu humano. Neste primeiro nível, o trabalho não é bom e nem é ruim. Ou seja, não há alienação. Para tanto, se exercer a subjetividade é trabalhar, então, quando o homem está cultuando Deus, mediante a religião, não se

pode constituir um ato alienante, ele está se firmando a partir do processo da própria consciência em sua existência.

É exatamente na atuação deste mundo objetivo que homem se manifesta como verdadeiro *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica ativa. Por ela, a natureza nasce com a sua obra e a sua realidade. Em consequência, o elemento do trabalho é a *objetivação da vida genérica do homem*: ao não produzir somente intelectualmente, como na consciência, mas ativamente, ele se duplica de modo real e percebe a sua importância num mundo por ele criado (MARX, 2004, p. 113).

Quando homem vende a sua força de trabalho, o objeto que o mesmo produz é um ser estranho. Na religião acontece o mesmo processo; na oferta de um Deus poderoso, portanto, uma mercadoria, o homem torna-se coisa, ou seja, a religião, por ele querida torna-o um ser estranho.

Quando este trabalho passa a ser mercadoria, há uma relação capitalista, o processo da alienação está instalado nos mecanismos da produção, têm-se três níveis.

A primeira forma de trabalho alienado é a produção da mercadoria, o homem se esquece de si; o homem deixa de cuidar de si, acaba convencido de que o trabalho produtivo é algo que lhe trará retorno. A segunda forma do trabalho alienado é quando ele vende a sua força de trabalho, abrindo mão do seu lazer, do exercício da sua subjetividade; o terceiro nível do trabalho alienado é perda de socialização, de interagir com o outro, o que interessa é o carro novo, o dinheiro; aqui as relações passam a ser comerciais, mercadológicas e não afetivas, ou seja, o serhumano perde o humano. O homem é levado a substituir as suas necessidades básicas pelas necessidades de consumo.

Conquanto o humano é o ser que tem em si o potencial para dar rumo a sua vida.

O que a religião tem a ver com tudo isto? No pensar de Marx a religião é uma das superestruturas que organiza a sociedade, juntamente com a economia e a política.

A religião prega um Deus que promete oferecer a proteção e a oferta da subjetividade ao ser humano. Marx é taxativo, sustentando que a religião [que oferta um Deus] não tem nenhuma condição para humanizar o ser humano porque a sua essência é alienante, a religião [com o seu Deus] é uma falsa mercadoria.

Mas é aí que subsiste a razão da pergunta: porque a sociedade precisa de uma religião, de um Deus revelado? A resposta: para sustentar os seus domínios sobre as consciências, para fortalecer a propriedade privada que “decorre-se [...] do homem alienado, do trabalho alienado, da vida alienada, do homem estranho a si mesmo” (MARX, 2004, p. 115).

A saber, Marx ocupou-se um pouco da religião nos primeiros e últimos momentos da sua vida intelectual³¹, legitimando o pensamento Feuerbach³², pensamento este que sustenta o ateísmo idealista defensor da invenção de Deus pelo homem. Na obra *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* (2004) retrata a alienação religiosa a que o homem se submete e um alerta de como evitar esta ameaça à coisificação humana:

A crítica da religião, no caso da Alemanha, foi na sua maior parte contemplada; a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica [...] o homem faz a religião; a religião não faz o homem. Mas o homem não é um ser abstrato, acovardado fora do mundo. E a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento do si do homem. O homem é o *mundo do homem*, o Estado acoletividade. Este estado e esta sociedade produzem a religião, uma consciência invertida. A religião é a doutrina geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma particular, o seu *pont d'honneur* espiritualista, a sua confirmação moral, o seu apêndice majestoso, a sua base geral de consolo e de defesa. É a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Consequentemente, a luta contra a religião é indiretamente a luta contra aquele mundo cujo perfume espiritual é a religião (MARX, 2004, p.45).

Uma religião que embrutece o povo não possui um Deus promissor, ela é a voz dos desvalidos, dos abandonados à própria sorte;

A religião é o suspiro do ser oprimido, o íntimo de um mundo sem coração e sem alma de situação sem alma. É o *ópio* do povo. A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria do real e o *protesto* contra a miséria real. O banimento da religião como felicidade ilusória dos homens é a exigência da sua felicidade *real*. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição que precisa de ilusões. A crítica da religião é,

³¹ Karl Marx nasceu em Trévenos, Estado da Prússia dentro império alemão, Alemanha à época, em 15 de maio de 1818 e morreu 14 de março de 1883 “sendo sepultado três dias depois no cemitério londrino de Highgate” (ANTISERI; REALE, 1991, p. 185).

³² “Feuerbach sustentara que a teologia é antropologia. E Marx escreve em suas Teses sobre Feuerbach: ‘Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em sua base profana [...]. Feuerbach resume a essência religiosa na essência humana’. Sobre esse ponto, o *humanismo materialista*, Marx está de acordo com Feuerbach, que teve a coragem ‘de pôr ‘os homens’ no lugar dos velhos tristes, inclusive a autoconsciência infinita’. Entretanto, na opinião de Marx, Feuerbach deteve-se diante do problema principal e não o resolveu [...] Em outras palavras, os homens alienam o seu ser projetando-o em um Deus imaginário somente quando a existência real da sociedade de classe impede o desenvolvimento de sua humanidade” (ANTISERI; REALE, 1991, p. 191-2).

pois, a crítica do vale de lágrimas de que a religião é o seu esplendor (MARX, 2004, p.46).

Sua preocupação reside no ser humano. Para entendê-lo é preciso entender o mundo do trabalho em que está inserido e neste, como a economia é gerada. Nas entrelinhas destas discussões encontram-se expressões religiosas que invocam a figura de Deus, embora muito superficiais, mas que vão desencadear interpretações várias.

Para tanto, no pouco que discutiu em seus textos sobre a religião como instrumento de alienação (MARX, 2004, p.12-45) e de dominação ideológica do homem (ENGELS; MARX, 2002, p.09-50), Marx oferece alicerce para as discussões em prol à edificação do ateísmo idealista, claramente antagônico à doutrina sartreana defensorado ateísmo existencialista. A contento, na obra *Ideologia Alemã* (ENGELS; MARX, 2002, p. 22) está explícito:

A produção das idéias, representações, da consciência está a princípio diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio, espiritual dos homens aparecem aqui como efluxo direto do seu comportamento material. *O mesmo se aplica à produção espiritual como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc.*, de um povo. Os homens são os produtores das suas representações, idéias etc., mas os homens reais, os homens que realizam [...], tais como se encontram condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e do intercâmbio que a estas corresponde até às suas formações mais avançadas. A consciência não pode ser outra coisa senão o ser consciente, e o ser dos homens é o processo real de vida. Se em toda a ideologia os homens e as suas relações aparecem de cabeça para baixo como uma *Câmara escura*, é porque este fenômeno deriva do seu processo histórico de vida, da mesma maneira que a inversão dos objetos na retina deriva do seu processo diretamente físico da vida.

Em Marx se encontram os fundamentos para um ateísmo sociológico; em Sartre os fundamentos de um ateísmo materialista existencialista, ou seja, sem se ocupar se Deus existe ou não, este tema central, Deus, não fica à deriva entre ambos, portando assim semelhanças e diferenças referentes sutis ao tratar o homem e o seu relacional com a religião [que prega Deus] e com o ser.

Por princípio, Marx é totalmente contrário a Sartre no que diz respeito à consciência; o mesmo afirma que “[não] é a consciência que determina a vida, é a vida-

que determina a consciência”(ENGELS; MARX, 2002,p.23), já Sartre sustenta que a consciência sempre tem presente algo que está no mundo(SARTRE, 2007, p. 33).

A semelhança está na concepção de que o homem, para Marx, só será definitivamente liberto da alienação religiosa quando suprimir a sociedade privada religiosa, ou seja, acabar com a religião; acabando-a o homem seria totalmente livre para agir neste mundo por ocasião de associar o produto do trabalho humano do homem como um objeto estranho a si mesmo.

Com base neste pressuposto, é claro que quanto o trabalhador se esgota a si mesmo, mais poderoso se torna o mundo dos objetos, que ele cria diante de si, mais pobre ele fica na sua vida interior, menos pertence a si mesmo. O mesmo se passa na religião. Quanto mais o homem atribui a Deus, menos guarda para si mesmo. O trabalhador põe a sua vida no objeto; porém agora ela já não lhe pertence, mas sim ao objeto (MARX, 2004, p.112).

Em Sartre, Deus é indiferente à existência do homem; mas, como existe a possibilidade de não existir subentende que ele constitui ser, Deus não revelado, aí, em positividade ou em totalidade, portanto, preenchidos de conteúdos concretos como qualquer outro, como um Em-si. Por já constituir em um ser-Em-si este ser é quem se pergunta por si mesmo³³, pois desperta sentimentos para ser conhecido; o homem o descobre nesta condição, ele já está no mundo em igual situação dos objetos³⁴ que estão aí. A semelhança com Marx está no sentido de que o objeto [sagrado] é passivo de ser descoberto em seu conteúdo, chamado de essência pelo pensamento tradicional metafísico. Conquanto, em Sartre a consciência intencionada contempla aquilo que é e que se encontra no objeto.

Ambos não aceitam que este objeto fora criado por um Deus revelado, este objeto é o ser que se encontra aí, ele é o ser que está *no mundo*, até então velado pelo homem em seu estar-no-mundo³⁵. “O objeto sagrado [...] é um objeto do mundo que indica uma transcendência para-além do mundo” (SARTRE, 2007, p.466). Só

³³ Pois está saturado de significados. Permanece em positividade, em totalidade.

³⁴ “O que se apresenta à vista, coisa percebida; também o que é pensado, representado no espírito: o que está posto diante do espírito” (ARANHA; MARTINS, 1993, p. 381.)

³⁵ O objeto é um ser que está permanecendo no mundo. O homem é um ser que existe projetando no mundo, por isto que ele é um ser que está no mundo. Aqui implica compreender que o homem é o ser para a liberdade. Mas, o estar-no-mundo não o encarrega em responsabilidades pelo mundo todo; ele não é responsável pelo ser em totalidade ou pelo caminho do Outro. “Feita a escolha, sua vontade, sua tomada de posição se faz presente no mundo, é *projetada* no mundo e abre uma via pela qual o mundo passa a ter um acontecimento a mais. Para o mundo, um fato; para você, uma situação que lhe trará consequências. Para a humanidade, uma via a mais. Não importam mais quais são as consequências – você deverá arcar com elas. Você fez uma escolha e, fazendo a escolha, exerceu sua liberdade” (GHIRALDELLI JR, 2013, [s.p]).

que em Marx o objeto [sagrado] ou a religião é possuidor de um conteúdo capaz de alienar o homem, ou seja, “o trabalhador põe a sua vida no objeto” (MARX, 2004, p.112).

O homem em si mesmo deve, em conjunto, se libertar da alienação amorosa ao abstrato, à afetividade, às divindades e conviver com o outro se ajudando mutuamente. A frase que fecha a obra *Manifesto Comunista* (ENGELS; MARX, 1998, p.41) sintetiza a importância de que a alienação, que favorece a propriedade privada, só cairá por terra quando todos os proletários de todos os países unirem-se contra a alienação política, econômica e religiosa.

Sartre aponta que “[...] tudo que vale para mim vale para o outro [...] enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura me subjugar [...] cada um só é alienado na medida exata que exige a alienação do outro [...] Sou possuído pelo outro” (SARTRE, 2007, p.454-68).

Eis aqui os pontos semelhantes, o homem se intenciona a se relacionar com o outro de uma forma libertária sem interferência de Deus, da prova metafísica contra a prova ontológico-fenomenológica do ser.

As diferenças são evidentes em dois pontos.

A primeira com relação a Deus; em Sartre, não existe o ser que determina outros seres, o ser tem vida própria ele se manifesta na dialética do Em-si com o Para-si. Para Marx, a responsabilidade da alienação do homem está na hipótese de atribuir ao ser superior a responsabilidade de desgraça humana, de qualquer forma o ser superior existe, mesmo que seja para desgraçar a vida humana em sociedade.

Em que pese esta comparação com Sartre, o homem, no pensar de Marx (MARX, 2004, p.112), coloca a sua vida nas mãos de Deus quando atribui as suas conquistas a um ser superior, denominado de superestrutura; ele se torna alienado, um objeto estranho a si mesmo. Em Sartre (SARTRE, 2007, p. 155-6), o homem é absolutamente desprovido desta situação, pois ele sempre é livre para escolher.

A segunda, com relação ao homem, em Sartre “o homem é antes de mais nada um projeto que se vive subjetivamente, em vez de ser um creme ou couve-flor; nada existe anteriormente a este projeto; nada há no céu inteligível, e o homem será antes de mais o que tiver projetado ser” (SARTRE, 1978, p. 217).

Além de significar a ideia de que Deus não existe em existência, existirá em essência e sem poder de domínio sobre o ser, Sartre reforça a ideia de que o homem projeta no domínio aquilo que é, não se trata de um querer próprio, porém do-

mínio de si mesmo, responsabilizando-se por todos os outros homens(SARTRE, 1978, p. 218). Mas, antes de tudo, o homem escolhe a si próprio, “cada atitude que tomássemos com relação ao outro seria uma violação desta liberdade que pretendíamos respeitar” (SARTRE, 2007, p. 508).

No que diz respeito a Marx, até que a ideia de pensar em uma coletividade se assemelha a Sartre, sem a interferência de Deus, porque o homem só se libertará da opressão se juntando com outros homens oprimidos, como classe oprimida, ou seja, projetando-se. Porém, a religião [com o seu Deus] é causa de alienação do homem. Marx defende a união da classe para se livrar da escravidão imposta pela classe burguesa, pelo estado burguês. A união o livrará da escravidão, da máquina e do peso da mão do dono da fábrica (ENGELS; MARX, 1998, p. 14-5), ou seja, do fortalecimento da propriedade privada, em que se inclui aqui a religião como propiciadora deste fortalecimento.

Marx, compreendendo que “[a] história de todas as sociedades até agora tem sido a história das lutas de classes” (ENGELS; MARX, 1998, p. 08), defenderá que na consciência coletiva o homem se sente como classe unida, em busca de um ideal comum, que vise libertar da escravidão o homem, o proletariado, daqueles que controlam os meios de produção; com isto “[no] lugar da velha sociedade burguesa, com suas classes e seus antagonismos de classes, surge uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um é pressuposto para o livre desenvolvimento de todos” (ENGELS; MARX, 1998, p. 29).

Sartre, para tanto, não defende a ideia de uma ação do homem organizada em classes³⁶, pois a consciência de algo jamais poderá ser coletiva, ela se dá a partir da relação do ser-Em-si e do ser-Para-si, ela é individual e subjetiva.

³⁶ Pelo menos em seu primeiro escrito de peso filosófico *O Ser e o Nada* (2007) não demonstra nenhum interesse pela luta de classe. Entretanto, “[a] análise com alguma atenção da trajetória do pensamento de Sartre nos revela que o diálogo existente entre o existencialismo e o marxismo acompanha esse autor desde, pelo menos, a publicação de *O Ser e o Nada* até o monumental *O Idiota da Família* (um arco temporal, portanto, que, além de compreender quase a totalidade da obra sartreana, se inicia no conturbado período da Segunda Guerra) [...] Mas [...] “Sartre, em *Questões de Método*, explicita a posição do existencialismo em relação ao marxismo é para definir este último como a filosofia reinante de nossa época, frente à qual o existencialismo só poderia figurar como uma ideologia, que vive às margens da filosofia insuperável de nosso tempo e dela é dependente. Esse elogio que o marxismo recebe no texto que precede a *Crítica da Razão Dialética* vem seguido de uma série de considerandos, que fazem o leitor duvidar de uma mera adesão de Sartre ao marxismo. A própria leitura do marxismo daquele tempo esmiuçada por Sartre ali causa, no mínimo, um desconforto na ortodoxia marxista [...] Sartre pretende afirmar frente ao marxismo a realidade dos homens, a irredutibilidade do homem concreto. A filosofia marxista, pensará Sartre, mesmo sendo o saber no qual estamos todos imersos, se vê impossibilitada de compreender uma subjetividade concreta.” (BELO, 2008, p. 59-61).

1.4 Sartre e o ateísmo em Freud

Sigismund Schlomo Freud (1856-1939) se constitui um dos pensadores modernos que ajudou a consolidação do ateísmo idealista, em consequência desta situação, fomentou a incredibilidade na existência de Deus (ZILLES, 2004, p.137-51). A religião, responsável por propagar a ideia da existência de Deus, é levada a ser compreendida como um mal necessário, ela leva o homem ao caminho da ilusão e a dominar os instintos humanos (FREUD, 1948, p. 1272).

Mas, a religião que propaga Deus, portanto, o ser em totalidade, identificado como Em-si sob a ótica do existencialismo sartreano, não está acima da ciência. A ciência mantém a sua crença, porém, não no Deus da religião, mas no Deus logos³⁷ aproximando-se do ser-Para-si sartreano.

1.4.1 Sartre e o ateísmo em Freud: o totem

Em Freud, o dado principal da religião é o totem³⁸, uma espécie de Deus revelado poderoso sobre todos os seres e efêmero sob o olhar humano, base para os fundamentos de um ateísmo psicanalítico, considerado idealista. Atua como um ser poderoso que orienta toda a vida do clã; ele é significativo que, segundo Freud (1948, p. 419) no lugar onde não há o sistema religioso o sistema do totemismo o substitui; para cada clã, em seus grupos menores, há totem.

Totem, portanto, é um ser em totalidade, sobretudo, ele é semelhante a um Deus que cria e governa todas as coisas, protege a vida dos homens, dos animais e das plantas e, em algumas situações ele é comestível.

Na condição de ser, o totem é sinônimo de memória, de proteção, de auxílio, de veneração, de sanções, de universalidade, de festividades, de deveres comuns à

³⁷ “Nosso Deus Logos atenderá todos esses desejos que a natureza a nós externa permite, mas fá-lo-á de modo muito gradativo, somente num futuro imprevisível e para uma nova geração de homens. Não promete compensação para nós, que sofremos penosamente com a vida. No caminho para esse objetivo distante, suas doutrinas religiosas terão de ser postas de lado, por mais que as primeiras tentativas falhem ou os primeiros substitutos se mostrem insustentáveis” (FREUD *apud* MACIEL; ROCHA, 2008, p. 737).

³⁸ Mas na real definição de Freud o totem “é um animal (comível e inofensivo ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém relação peculiar com todo o clã. Em primeiro lugar, o totem é o antepassado comum do clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos, e embora perigoso para os outros, reconhece e poupa os seus próprios filhos” (FREUD, 1950, p. 07).

vida de uma determinada classe, embora ele não esteja veiculado a nenhuma classe (FREUD, 1948, p. 1264); é um ser que se manifesta no mundo.

O acesso ao totem se dá mediante os ritos totêmicos os quais são considerados por Freud responsáveis por movimentar as relações entre o homem e natureza, preservando uma moral e práticas comestíveis sagradas, a carne do animal, por exemplo, é considerada sagrada para toda a tribo. O totem³⁹ além de proteger o homem une as diferentes tribos em torno de um único ideal, porém com poderes de punir ao ponto de causar revolta em alguns membros do clã, os quais lutam a favor da sua eliminação (FREUD, 1948, p. 420-21).

A relação entre o homem e o totem é intensa; se o totem o pune, é compreendido como o totem vingativo, mas que em outro momento promove a proteção e união entre os clãs. Então, o sentimento de culpa é drasticamente tomado por todos que participam dos rituais. Outrossim, quanto o totem não dá resposta satisfatória, o sentimento que o homem tem é o de matá-lo.

1.4.2 Ateísmo em Freud: totem, religião e ciência

Freud (1948, p.1263-4) oferece condições, em suas provocações psicanalíticas, para se criar as bases do ateísmo idealista; suas indagações sustentam a ideia de que a religião antecede à criação da psicanálise, que por sua vez se propõe livrar o homem de suas enfermidades psíquicas mediante a diagnose e a terapia. Esta situação é a demonstração de que o totem, visto como ser em totalidade, é uma realidade perene para o homem, neste propósito ele afirma que “[nada] do que eu disse aqui sobre o valor de verdade das religiões precisa de apoio da psicanálise; já foi dito por outros muito antes que psicanálise existisse” (FREUD, *apud* ZILLES, 2004, p. 138).

Nesse entendimento, é preciso evidenciar que o valor da verdade das religiões independe do aval da ciência. O totem está no mundo, descrevê-lo é oferecer margem para a compreensão do surgimento do ateísmo idealista, porém, não ao surgimento do ateísmo existencialista sartreano.

³⁹ Freud aborda a questão do totem envolvendo o incesto em pauta como um ato inaceitável às tribos australianas, africanas, etc. O incesto aqui diz respeito às relações sexuais entre grupos consanguíneos e até entre genro e sogra (FREUD, 1948, p. 421-8).

O ateísmo idealista de inspiração freudiana legitima o homem como dependente seu totem. Equivalendo-se a Deus, ele é o pai protetor da criança contra as ameaças da natureza; esta proteção se constitui em prisões responsáveis pelas neuroses manifestadas (FREUD, 1948, p. 1275).

A saída contra as neuroses manifestas, para a cura da mente do homem, é a constante negação da proteção do totem, sendo assim nega-se a proteção do ser e nega-se a proteção de Deus; inicialmente, de fato, a criança necessita da proteção contra as ameaças da natureza; já o adulto não carece desta proteção, ao contrário, precisa livrar-se da sua intervenção. Igualmente, a primeira consciência se equivale à consciência pré-reflexiva, a segunda consciência, reflexiva, onde a mesma se desliza para o mundo, para os objetos (SARTRE, 2007, p. 24).

Sobremaneira, quem protege de fato a vida é o pai - totem, Deus ou ser em totalidade - quando a consciência está em formação, mais precisamente quando o homem ainda é criança. Este dado seria confirmado pela ciência que sistematicamente substituiria a religião e a imagem do totem, de Deus, protetor da criança pelo Deus logos.

Sartre (1978, p.270), posterior a Freud, protagonista do ateísmo existencialista, não assume o ateísmo idealista inspirado na dimensão freudiana. Ele execra toda e qualquer possibilidade do ser se tornar um existencial com intensidade operativa diante do homem como o totem é capaz de realizar; embora este ser, o mesmo totem permanece disposto no mundo para a aceitabilidade ou não pelo homem.

A saber, o totem é passado hereditariamente para todos do clã. Assim sendo, a vida do clã está em função do totem (FREUD, 1948, p. 421-21).

A figura do totem no pensamento de Freud, impregnada pela religião, é arquitetada, introduzida no homem, em seu ciclo vital, ainda quando criança, como já evidenciado acima. Necessariamente, este homem, quando criança, não é professo de uma religião em um Deus ou em vários deuses, ou de um deus. Inserido na cultura do seu tempo (FREUD, 1948, p. 1255) por meio da arte, da linguagem, da metafísica e, claro, da própria religião, ele assimila os elementos constitutivos desta mesma cultura, mediante processos conscientes, ponta do *iceberg* da vida oculta do homem em que se instauram os processos inconscientes cujos desejos e pulsões são norteadores da vida humana.

1.4.3 O ateísmo idealista freudiano e o ateísmo existencialista e outras conclusivas relações

A partir de Sartre quais as possíveis convergências e divergências em relação ao pensar de Freud, tendo como referência a religião e Deus? O que se percebe é que há divergências. Convergência, só no que diz respeito ao totemeao Deus, ambos não são dados da revelação.

O aspecto principal está no dado em que Freud expõe que existe a necessidade de substituir a religião pela ciência para que o homem se torne livre de qualquer doença. Ou seja, seapossa da ciência, da psicanálise, como instrumento eficaz para a resolução dos problemas do homem como “lapso, distração, associação imediata de idéias, erros de impressão, amnésia etc” (ANTISERI; REALE, 1991, p. 921), frutos da repressão do inconsciente que se sustentaram com ideias supersticiosas. O sonho se tornou um aliado contra estas ideais supersticiosas (FREUD, 1948, p. 231).

Conquanto, Freud propõe derrubar todas as teses de que os sonhos são frutos da ação dos seres mitológicos ou dos deuses (FREUD, 1948, p.538).

No entanto, é possível ter a influência da representatividade de Deus. Esta é uma visão que fundamenta a ideia de que o homem realiza os seus desejos, quando não realizados no consciente, os afetos realizam-nos enquanto dorme, ou seja, no exercício do inconsciente estimulado pelo consciente (FREUD, 1948, p. 1043-5). Veja que aqui o sonho não é fruto de desejo dos deuses e muito menos algo aleatório à vida do homem, sem, de fato, a interferência também da religião ou Deus. Eles podem exercer a sua influência na seguinte dimensão: na concretização de um desejo não permitido pelas convenções sociais, principalmente, a religiosa, mesmo que seja em sua parcialidade; na manifestação de tudo que está oculto no homem eno reconhecimento de que a vida pulsa mesmo quando na ação inconsciente. Estas duas dimensões são respostas de Freud contra a noção de que as questões mitológicas são o motor móvel do sonho. No entanto, é a ciência que trará não só uma explicação para o homem, mas a cura dos seus problemas alojados na estrutura psíquica. É a partir da análise do sonho que a ciência psicanalítica constrói as suas bases.

A ciência, a psicanálise, hermeneuticamente, irá dizer que a religião é uma válvula de escape para os que sofrem. O Ego, sofrendo pressões do Id e do Supe-

rego, em sua estrutura mental, gera as doenças psíquicas como histerias e neuroses, e que em outro momento falará que Deus, o totem, é responsável pela libertação destas doenças. Neste processo, entende-se que a terapia, utilizando o conceito de Deus que a pessoa tenha, elimina as repressões que foram encaminhadas pelo consciente ao inconsciente; daí o trabalho da ciência é levar a consciência a ter consciência; na prática, o homem, sem nenhum impedimento, descreve os seus sonhos, as duas dores de uma forma mais livre e autônoma. Para que isto aconteça é preciso da aliança terapêutica entre o atormentado e quem aplica a terapia; a partir de tal encontro e afinidade, utiliza-se da interpretação destes sonhos, o terapeuta, para possibilitar ao acometido pela doença, a cura. Os traumas reprimidos podem de certa forma ser curados com esta interpretação dos sonhos, segundo Freud (1948, p.231-528).

Conquanto ele começa a definir a vida psíquica do ser existencial do homem, situação esta para Sartre intransigente (SARTRE, 2007, p. 682-701).

O totem, por exemplo, exercendo a função de proteger, unir é proteger e punir o homem, interpretando-o para a discussão sobre o ateísmo idealista, se equipara à presença do Deus que pune⁴⁰.

Este Deus que pune é compreendido como o totem vingativo que agora serviu de proteção e união entre os clãs. Então, o sentimento de culpa é drasticamente tomado por todos que participam dos rituais. Quando o totem não dá resposta satisfatória, o sentimento que o homem tem é o de matá-lo. É o retorno ao complexo de Édipo⁴¹. Então se tem a culpa pela morte do pai tirano que foi morto para unir-se a todos e alimentá-los, todos estão bem com esta situação final. Esta é a fase para

⁴⁰ Há três variedades de totem: O totem da tribo, o totem particular a um sexo e o totem individual (FREUD, 1948, p. 478).

⁴¹ Eis como Freud esclarece esse ponto central de sua teoria: 'O menino concentra seus desejos sexuais na pessoa da mãe e concebe impulsos hostis contra o pai, considerado como rival. Essa é também, "mutatis mutandis", a atitude da menina. Os sentimentos que se formam durante essas relações não são somente positivos, isto é, afáveis e plenos de ternuras, mas também negativos, isto é, hostis. Forma-se um "complexo" (vale dizer, um conjunto de idéias e recordações ligadas a sentimentos muito intensos) certamente condenado a uma rápida rejeição. Mas, observa Freud, "no fundo do inconsciente, ele exerce ainda uma atividade importante e duradoura. Podemos supor que, com suas implicações, ele constitui o *complexo central* de toda neurose e podemos esperar encontrá-lo não menos ativo nos outros campos da vida psíquica" [...] Na tragédia grega, Édipo, filho do rei Tebas, matou seu pai e tomou como mulher a sua própria mãe. Este mito, diz Freud, "é a manifestação pouco modificada do desejo infantil contra o qual se ergue mais tarde, para esmagá-lo, a barreira do incesto. No fundo, o drama de *Hamlet*, de Shakespeare, apresenta "a mesma idéia de um complexo incestuoso, porém, mais bem mascarado". Na impossibilidade de satisfazer o seu desejo, o menino sujeita-se ao seu competidor, o pai de quem tem ciúme, o qual torna-se o seu padrão interior. E, com a interiorização de censor interno, a crise edípica passa. Mas, nesse meio tempo, instaurou-se o *Super-Ego* – e, com ele, a moral" (ANTISERI; REALE, 1991, p. 924-25).

Freud da magia (1948, p.466-7), que desembocará na religião e desaparece com a chegada da ciência, da psicanálise.

O advento da psicanálise, para Freud, é o fim da força da religião e da magia; a ciência livrará o homem desta situação doentia. A religião de um Deus não castigará o homem, é o fim da neurose. Neste propósito, a ciência se propõe a “[exorcizar] os terrores da natureza, reconhecer os homens com a crueldade do destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e pelas privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs” (FREUD, *apud* ZILLES, 2004, p. 147).

Sartre, então, é avesso a esta situação colocada por Freud com relação à ciência, ao homem, ao totem, este último compreendido aqui como Deus.

Para Sartre a consciência só se torna consciência quando se tem algo que ela não é (SARTRE, 2007, p. 33-4). Em comparação a Freud (1948, p. 231-528), que refuta a religião em detrimento à ciência visando a cura do homem de suas neuroses, na consciência não existe nada preestabelecido colocado pela religião, sendo assim, a psicanálise não precisa se dar ao trabalho de eliminar o que está real na mente, introduzida no inconsciente pelo consciente.

Sartre, sem sombra de dúvidas, desenvolve uma psicanálise existencial (SARTRE, 2007, p.682-703), é claro, contemplando o humanismo, esta é uma aproximação com a ciência defendida por Freud, porém com a conotação de que na consciência, ou na mente humana não há nada, ela sem o objeto é um vazio.

Assim sendo, a estrutura de mente humana, tão bem descrita por Freud, se constitui invalidada para Sartre uma vez que ele defende que a mente não possui esta estrutura, ela é consciência de algo. Caso ela acumule doença é porque o processo de sua formação foi estabelecido pela própria descoberta da consciência tal e qual; para Sartre a psicanálise em Freud “negava a autonomia da mente” (STRATHERN, 1999, p. 25); ou seja, a necessidade de conhecer as coisas está na mente e não no objeto, portanto, ela tem toda a autonomia sobre o mundo que lhe é apresentado.

Em Freud, o ateísmo idealista, de inspiração psicanalista, baseia-se em torno da ideia de que Deus é causa das neuroses. Também, estrutura-se em favor da ideia de que Deus liberta o homem das dores da alma. Se a enfermidade está no inconsciente e o homem é motivado com a promessa de um ser que salva, tendo a consci-

ência deste problema, portanto, chegando à raiz do problema, conseqüentemente, o homem se cura.

Para Sartre (2007, p. 595), o homem sempre se permite escolher, mesmo não escolhendo. Qualquer postura dele é uma postura de escolha, isto o leva à tomada de posição diante das coisas do mundo; há a instauração do processo de coisificação, isto é, trazer para dentro da própria consciência o ser presente no mundo.

Ao contrário de Freud (1948, p.1043-5), em que tudo é criado dentro da estrutura psíquica compreendida em consciência, inconsciência e uma pré-consciência que se faz na fronteira entre as duas, Sartre argumenta que a consciência é um vazio, ela nasce sendo um ser que ela não é (SARTRE, 2007, p. 34). Ela se faz e se reconhece no contato com o ser perceptível, ele irá chamar este momento de as estruturas do ser e não da mente como queria Freud. Este ser significa a mesa que o homem vê, o café que no copo prestes a ser tomado se faz objeto porque a consciência os percebe. O homem preenche a sua consciência com os seres que são dados em percepção.

1.4.4 Sartre em sua condição de ser existencial: uma oposição ao ateísmo idealista freudiano

Para Sartre, tudo é construído no ato da percepção da consciência. Não há figura de um ser que protege o homem. Ele mesmo teve uma desgraça no passado por falta da presença da figura do Pai. Já na infância, com um ano de idade perdera seu pai e a partir de então começa a perceber, ao lado da sua mãe, o padrasto que, sendo homem de ciência, menosprezava o que Sartre, da passagem da infância para a adolescência, escrevia. Sartre diante desta situação se postava com autonomia intelectual.

Na época, eu não tinha prova alguma, mas dizia a mim mesmo que, já que queria escrever, portanto coisas perfeitas, era preciso supor que o faria; assim, eu era homem que escrevia coisas perfeitas. Era um gênio [...] Era uma reputação que eu tinha, não sei bem o quê: e certamente não por causa de meu padrasto [...] Provavelmente. Pensava que minhas idéias eram verdadeiras. E as suas, limitadas à ciência [...] ele não teve importância alguma no que se refere ao escrever. Até os quatorze anos mostrei meus escritos a minha mãe, que dizia: 'É bonito, tem inventiva'. Ela não os mostrava a meu padrasto, que não se interessava por eles. Sabia que eu escrevia, mas isso lhe era indiferente. Aliás, aqueles textos só mereciam descaso. De modo que foi esse, constantemente, o tipo contra o qual escrevia. Durante toda a minha vida; e o fato de escrever era contra ele. Ele não me censurava.

va, porque eu era muito jovem, melhor fazer isto do que jogar bola, mas, na verdade ele estava contra mim [...] Ele achava que, aos quatorze anos, não se decide fazer literatura. Para ele, isso não fazia sentido. Para ele um escritor era um homem que aos trinta ou quarenta anos produziu um determinado número de livros. Mas aos quatorze anos não há que ocupar-se disso [...] O fato de escrever me colocava acima dele [...] Tinha idéias que não era as minhas (sic), que não me tocavam, mas eu não via o momento em que tomava a direção errada. Ele partia da matemática, da física, do conhecimento técnico [...] tinha um mundo inteiro construído [...](BEAUVOIR, 1982, p.194-7).

Há que se observar que a firmeza de Sartre fez com que não se sentisse complexado apesar do desprezo do padrasto. Ele continuou escrevendo na certeza de suas ideias e no valor de si mesmo. Ignorava a postura do padrasto. Neste aspecto, Sartre se aproxima do teor da teoria de Freud, ao menos em seu ser existencial como pessoa mesmo. Com um ano perdera seu Pai. O mesmo explica que esta foi uma das maiores desgraças da sua vida, o que poderia situá-lo diante do complexo de Édipo aos moldes freudianos. No entanto, jamais lançou mão da ideia de se casar com a mãe ou que a falta do pai o faz totalmente um ser carente dotado de um superego. Aliás, Sartre, praticamente, abandona todo tipo de convenções familiares e adere à filosofia, à literatura, ao engajamento político e prioriza o relacionamento afetuosamente com Simone de Beauvoir sem compromisso conjugal.

Este relacionamento, fora dos padrões das famílias burguesas francesas, declina para que mantenham relacionamentos extraconjugais. Em muitos casos, relatavam um para o outro suas aventuras. Viveram momentos que os levaram aos diálogos e às reflexões filosóficas sobre o sentido da vida humana. Sartre e Simone se envolveram com produções em textos de jornais, cultivaram amizades com os intelectuais franceses, viajaram o mundo todo. Esta relação começou quando Sartre tinha 24 anos e Simone de Beauvoir 21 anos de idade, perdurando até 15 de abril de 1980, no leito de morte do filósofo; sobre este contexto relata Beauvoir (1982, p. 168):

Há uma pergunta que em verdade não me fiz; talvez o leitor a coloque: não deveria eu ter avisado Sartre da eminência da sua morte? Quando ele se encontrava no hospital enfraquecido, sem esperança, só pensei em dissimular-lhe a gravidade de seu estado. E antes? Ele sempre me dissera que em caso de câncer ou de outra doença incurável queria *saber*. Mas seu caso era ambíguo. Ele estava 'em perigo', mas resistiria ainda dez anos como desejava, ou tudo terminaria em um ou dois anos? Todos o ignoram. Ele não tinha nenhuma disposição a tomar, não poderia ter se tratado melhor do que foi. E amava a vida. Já tinha tido muita dificuldade em assumir sua cegueira, suas enfermidades. Se tivesse sabido com mais exatidão a ameaça que pesava sobre ele, isso apenas entristeceria inutilmente seus últimos

anos. De toda maneira, eu oscilava como ele entre o temor e a esperança. Meu silêncio não nos separou. Sua morte nos separa. Minha morte não nos reunirá. Assim é: já é belo que nossas vidas tenham podido harmonizar-se por tanto tempo.

Como se vê, Sartre viveu despretensiosamente a vida. E a viveu a cada momento. Por meio da entrevista concedida a Beauvoir revela-se um ser humano emancipado diante da sua existência e das faticidades temporais possíveis de acometerem a qualquer homem. Sem sentimento de culpa ou atribuir a alguém, ou a Deus, ou ao totem, o fato de ser um filósofo e escritor, afirma:

O presente é concreto e real. Ontem é menos nítido, e em amanhã ainda não penso. Para mim há uma preferência do presente em relação ao passado. Há pessoas que preferem o passado, porque lhe conferem um valor estético ou um valor cultural. Eu não. O presente morre, ao passar o passado. Perdeu seu valor de entrada da vida. Pertence-lhe, posso referir-me a ele, mas já não tem essa qualidade que é dada a cada instante, na medida em que vivo, e que perde quando já não vivo [...] A vida no presente é feita exatamente dessas constâncias; a vida no presente não é correr atrás de qualquer coisa, atrás de qualquer pessoa nova, é viver com os outros, dando-lhes espécie de dimensão presente que ele tem efetivamente. Por exemplo, quanto a você, nunca a pensei no passado, sempre a pensei no presente; então, conseguia ligar este presente a passados anteriores (BEAUVOIR, 1982, p. 548-9).

O seu ateísmo existencialista é a base para que o homem vivencie o momento presente, sem apego ao passado e sem se ocupar com o futuro. A única natureza estruturante que se tem é a do ser - que está no objeto -, em contraposição, jamais a estrutura da consciência.

1.4.5 O desejo como elemento de projeção da consciência para Sartre: um antagonismo ao ateísmo idealista freudiano

O desejo não é algo que está intrínseco à consciência. Sartre vai argumentar, inclusive referindo-se a Freud, que o desejo é uma atitude do homem na busca pelas coisas exteriores ora por um sentimento de angústia, ora por um sentimento de prazer, porém jamais nascido nas estruturas mentais.

O homem é fundamentalmente *desejo de ser*, e a existência desse desejo não deve se estabelecer por uma indução empírica; resulta de uma descrição *apriori do Para-si*, posto que o desejo é falta, e o Para-si o ser que é para si mesmo, portanto, *no projeto de ser*; ou, se preferirmos, cada tendência empírica existe com o projeto original de ser em uma relação de

expressão e satisfação simbólica, tal como em Freud, as tendências conscientes existem em relação aos complexos e à libido original. No que, por outro lado, o desejo de ser *primeiro* seja para só *depois* expressar-se pelos desejos *a posteriori*, e sim que nada há à parte da expressão simbólica que encontra nos desejos concretos. Não há primeiro um desejo de ser e depois milhares de sentimentos particulares, mas sim que o desejo de ser só existe e se manifesta no e pelo ciúme, pela avareza, pelo amor à arte, pela covardia, pela coragem, as milhares de expressões contingentes e empíricas que fazem com que a realidade humana jamais nos apareça a não ser manifestada por *tal homem em particular*, por uma pessoa singular (SARTRE, 2007, p. 692).

Sendo assim, a figura de um ser exterior à consciência desperta no ser existencial do homem o desejo de querer sê-lo; se a intenção é ser Deus, este desejo é intentado em proporções. Ao contrário do que defende Freud, este Deus, com semelhanças ao totem, pois este projeta o homem e o homem manifesta-lhe respeito (1948, p.474), é controlador de toda a situação do clã, podendo despertar neuroses no homem, que o adora, quando os seus anseios não são atingidos. Por exemplo, se o homem tem uma experiência de que a chuva virá, a partir do momento em que começa a ficar nublado e, posteriormente, não chove, aí é um momento crucial para que haja contradições internas na estrutura da mente das pessoas em busca de uma resposta. Sartre irá se posicionar dizendo que este tipo de atitude não vai de forma nenhuma agredir a mente, primeiro, porque ela, como consciência, não possui um conteúdo sem objeto; segundo, as neuroses são frutos de uma mente que não encontra o caminho da consciência reflexiva, relacionado aos objetivos, e não reflexiva, que torna a consciência de algo como existente.

[...] a consciência reflexiva (réflexive) posiciona como seu objeto a consciência refletida: no ato de reflexão (reflexion), emito juízos sobre a consciência refletida, envergonho-me ou orgulho-me dela, aceito-a ou a recuso, etc. A consciência imediata de perceber não me permite julgar, querer, envergonhar-me. Ela não *conheceminha* percepção, não a *posiciona*: tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo. Em outros termos, toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si (SARTRE, 2007, p. 24).

A consciência imediata ou pré-reflexiva é aquela que se apresenta somente com a ideia do objeto. É o que se chama de uma vaga ideia de algo. O homem só reconhece um objeto que lhe é apresentado porque antes já houve para si uma revelação deste objeto.

Posto isto, as neuroses e doenças não estão originárias nas crenças em um ser, “[toda] crença é crença insuficiente: não se crê naquilo que se crê” (SARTRE,

2007, p. 117); as crenças não são criadas e não são perpétuas na estrutura mental do homem se ele não as quiser; a consciência é livre e nenhum ser exterior ou mesmo interior lhe é superior; ela escolhe tal situação em operacionalidade; em processos.

[...] a consciência não-reflexiva torna possível uma reflexão [...] toda consciência existe como consciência de existir [não reconhecendo esta operacionalidade da consciência] seria fazer do evento psíquico uma coisa e qualificá-lo de consciente, tal como, por exemplo, posso qualificar de cor-de-rosa este mata-borrão. O prazer não pode distinguir-se – sequer logicamente – da consciência do prazer. A consciência (de) prazer é constitutiva do prazer, como sendo o modo mesmo de sua existência, matéria de que é feito e não uma forma que se impusesse posteriormente a uma matéria hedonista. O prazer não pode existir “antes” da consciência de prazer – sequer em forma de virtualidade, potência. Um prazer em potência só poderia existir como consciência (de) ser em potência; não há virtualidades de consciência a não ser como consciência de virtualidades (SARTRE, 2007, p. 24-6).

Sartre argumenta acerca da consciência mostrando que ela não se faz sob o domínio do objeto ou que o objeto tem o domínio sob a consciência, ela já tem a sua estrutura, denominada de transcendente; nasce com um ser estranho lhe pertencendo. Ela se faz consciência na relação com o objeto e o objeto se faz na relação com a consciência.

[...] ou a consciência é constitutiva do ser de seu objeto, ou então a consciência, em sua natureza mais profunda, é relação a um ser transcendente. Mas a primeira aceção da fórmula se autodestrói: ser consciência de alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que *não* é a consciência. Sem dúvida por se ter consciência de uma ausência. Pois bem [...] a consciência é uma subjetividade real, e a impressão é plenitude subjetiva. Mas esta subjetividade não pode sair de si para colocar um objeto transcendente conferindo-lhe a plenitude impressionável. Assim, se quisermos, a qualquer preço, que o ser do fenômeno dependa da consciência, será preciso que o objeto se distinga da consciência, não por sua plenitude, mas pelo seu nada [...] A consciência é consciência de alguma coisa: significa que a transcendência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é [...] Dizer que a consciência é consciência *de* alguma coisa é dizer que deve se produzir como revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente (SARTRE, 2007, p. 33-5).

Freud jamais se encaixa nesta concepção de Sartre e, conseqüentemente, ideias de que a neurose é produzida no inconsciente reprimido pelo consciente são refutadas categoricamente. Isto, portanto, vale para as apologias de que a religião ou Deus é causa de cura ou neurose no ser humano. A razão está na defesa de que a subjetividade do homem lhe é negada quando se pensa a consciência a partir da sua estrutura mental; em Sartre, a subjetividade não se encaixa nesta dimensão es-

trutural da mente ou da consciência. Ela se faz mediante a descoberta de que todo e qualquer objeto que está à percepção da consciência se apresenta transcendente, ele é um ser transcendente para esta consciência; ela se relaciona com o ser transcendental dos fenômenos.

Entenda-se, o ser transcendental dos fenômenos, não um ser numênico que se mantivesse oculto atrás dele. O ser que a consciência implica é o ser desta mesa, deste maço de cigarros, desta lâmpada, do mundo em geral. A consciência exige apenas que o ser do que *aparece* não exista somente enquanto aparece. O ser transfenomenal do que existe *para a consciência* é, em si mesmo, em si (SARTRE, 2007, p. 35).

Assim sendo, a exigência da consciência é que o ser, as coisas, sempre se manifestem. “Um [existencialista] fenomenólogo íntegro, na teoria e na prática, reconhece o valor de Freud, agradece a ajuda que este Grande Homem deu à humanidade, mas dispensa o divã, lhe basta uma consciência operante, antes, durante e depois da experiência” (PETRELLI, 2000, [s.p]).

Posto isto, a saída não é procurar as causas no interior da consciência que levaram o homem a adoecer, atribuindo à religião ou a Deus as suas motivações; não é a religião e muito menos Deus culpados por o homem se sentir triste e infeliz com a civilização, por exemplo. Esta é uma atitude que ele tomou para si, escolheu esta situação e por ela as coisas manifestas levaram-no descobrir os valores os quais lhe são perceptíveis. O homem descobriu-as porque é livre, ou seja, “[estou] condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para além dos móveis⁴² e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre” (SARTRE, 2007, p. 543).

Ora, se é livre então o homem procura a doença? A doença está na contingência na própria existência do homem em adoecer, pois ele não tem controle sobre aquilo que é o ser do seu corpo, se o tivesse ele não adoeceria, portanto. Enquanto vive o homem está susceptível às atrozidades situações a que o (seu) corpo possa sofrer; até porque o corpo humano, para o existencialismo, é parte integrante da própria noção de que na consciência nada se encontra. No corpo, o ser, existe o conteúdo que a consciência não tem domínio.

⁴² “O sentido profundo do determinismo é estabelecer em nós uma continuidade sem falha de existência Em-si. O móbil concebido como fato psíquico, ou seja, como realidade plena e dada, articula-se na visão determinista sem solução de continuidade com a decisão e o ato, concebidos igualmente como dados psíquicos. O Em-si apoderou-se de todos estes “dados”; o móbil provoca o ato assim como a causa seu efeito; tudo é real, tudo é pleno” (SARTRE, 2007, p. 544).

1.4.6 Corpo em desfavor do ateísmo idealista freudiano

O homem se lança no mundo com o propósito de que a cada instante se descubra que de fato é lançado neste mundo. O corpo, então é este canal de descoberta para a consciência, “[meu] corpo, ao mesmo tempo, é co-extensivo ao mundo, está expandindo integralmente através das coisas e concentrado nesse ponto único que todas elas indicam e que eu sou sem poder conhecê-lo” (SARTRE, 2007, p.402). O homem está só e abandonado, porque é livre. Sempre livre se dá conta de que está no mundo com uma consciência universal das coisas mediante o corpo, que lhe é estranho, mas que ainda vive. Para tanto, a sensibilidade e a razão aqui só são instrumentos desta percepção do mundo.

A cegueira, o daltonismo, a miopia representam originalmente o *modo como há* um mundo para mim, ou seja, definem meu sentido visual enquanto facticidade de meu surgimento. Por isso meu sentido pode ser conhecido e definido objetivamente para mim, mas no *vazio*, a partir do mundo: basta que meu pensamento racional e universalizador prolongue no abstrato as indicações que as coisas me revelam sobre o *meu* sentido e *reconstrua* o sentido a partir desses sinais, assim como o historiador reconstitui uma personalidade histórica conforme os vestígios que a indicam. Mas, nesse caso, reconstruí o mundo no terreno da pura racionalidade, abstraíndo-me do mundo pelo pensamento: sobrevôo o mundo sem vincular-me a ele, coloco-me na atitude de objetividade absoluta, e o sentido torna-se objeto entre objetos, um centro de referência *relativo* que pressupõe coordenadas. Mas, por isso mesmo, estabeleço em pensamento a relatividade absoluta do mundo, seja, a equivalência absoluta de todos os centros de referências. Destruo a mundanidade do mundo, sem me dar conta disto. Assim, o mundo, ao indicar perpetuamente o sentido que sou e convidando-me a reconstruí-lo, incita-me a eliminar a equação pessoal que sou, restituindo ao mundo o centro de referência mundano com relação ao qual o mundo se organiza. Mas, ao mesmo tempo, escapo – pelo pensamento abstrato – ao sentido que sou, ou seja, corto meus vínculos com o mundo, equivalência absoluta de suas infinitas relações possíveis. O sentido, com efeito, é nosso ser-no-mundo enquanto termos-de-sê-lo em forma de ser-no-meio-do-mundo (SARTRE, 2007, p.404).

O corpo, então, torna-se o ser capaz de desvelar ao homem o sentido da doença, pois ele é portador da comunicabilidade com a consciência. Ele permite perceber que quando o homem manuseia algo com a própria mão fica mais evidente este ato para si mesmo do que ver o outro manuseando algo. Isto acontece porque o ser que se manifesta no corpo já tem uma conexão próxima com a consciência que se lança mediante a sensação e a razão, mesmo que estejam fora da consciência. “Então, que é a dor? Simplesmente, a matéria translúcida da consciência, seu ser-aí, sua vinculação ao mundo” (SARTRE, 2007, p. 420).

O corpo acometido pelo mal, a partir da compreensão existencialista, é um ser já contemplado na consciência; ele é transcendente, ou seja, já está em forma de percepção; quando é acometido por algo, o corpo se efetiva na consciência em manifestação, há “[...] uma espécie de cisão no momento da projeção reflexiva: para a consciência irrefletida, a dor *era* o corpo; para a consciência reflexiva, o mal é distinto do corpo, tem sua forma própria, vem e vai” (SARTRE, 2007, p. 424).

O corpo é portador dos estímulos. Entretanto, a consciência o percebe em ação e entra e se interage com o mesmo. Não que a consciência está separada do corpo como queriam os racionalistas, ou que os estímulos são partes necessárias para a sobrevivência da aprendizagem da consciência como queriam os empiristas ou que é no interior da consciência que se alojam os problemas humanos como defende Freud (1948, p. 119), segundo ele, a consciência é a essência do psíquico.

Para Sartre, a consciência é um nada⁴³, e ela se propõe a projetar no objeto, inclusive no corpo, passando assim a existir em decorrência das manifestações dos estímulos que estão no corpo. Para tanto, a consciência só se manifesta com um corpo em estímulos, em operacionalidade reflexiva e irreflexiva.

Para o existencialismo, o desejo do corpo e seus estímulos são o que leva à descoberta do “ser-aí” do outro. Constitui-se um ato de *nadificação* da consciência que se efetiva pelo olhar e em carícias face ao outro que se apresenta em corpo. Posto isso,

O corpo do outro é originalmente corpo em situação; a carne, ao contrário, aparece como *contingência* pura da presença. Comumente, acha-se disfarçada por maquiagem, roupas etc [...] O desejo é uma tentativa de despir o corpo em seus movimentos, assim como de suas roupas [...] A carícia não quer ser simples contato; parece que o homem sozinho pode reduzi-la a um contato, e, então, perde o sentido próprio da carícia [...] Acariciando o outro, faço nascer sua carne pela minha carícia, sob meus dedos. A carícia é o conjunto das cerimônias que *encarnam* o outro [...] A carícia faz nascer o Outro como carne para mim e para ele [...] Assim, a carícia de modo algum difere do desejo: acariciar com os olhos e desejar são a mesma coisa. O desejo se expressa pela carícia assim como o pensamento pela linguagem. E, precisamente, a carícia revela a carne do Outro enquanto carne, tanto para mim como para o *outro* (SARTRE, 2007, p. 484-5).

Como se vê, o desejo - a libido para Freud - não se encontra alojado na consciência do homem. Ele está tão somente na dimensão do encontro dos seres presentes no mundo, e o corpo é este ser presente no mundo; no caso do desejo por

⁴³ “O Nada não é, o Nada se *nadifica*” (SARTRE, 2007, p. 59).

outro ser que vive, semelhante portador de uma consciência que se encontra, encontra-se no vazio. Então qual o motivo do desejo para Sartre já que para Freud está na libido?

Para Sartre o motivo do desejo reside no fato de que,

em cada carícia, sinto minha própria carne e a carne do outro através da minha, e tenho consciência que esta carne que sinto e da qual me aproprio por minha carne é carne-sentida-pelo-outro [...] a verdadeira carícia é o contato de dois corpos em suas partes carnis, o contato de ventre e peitos [...] Todavia, o próprio desejo está condenado ao fracasso [...] Com efeito, o prazer – tal como uma dor muito aguda – motiva a aparição de uma consciência reflexiva que é “atenção do prazer”(SARTRE, 2007, p.493).

O outro, ser-Em-si, quando não se satisfaz em seu desejo, pode gerar no homem, ser-Para-si-, em sua consciência, a intenção das práticas masoquistas e sadistas. Assim, Sartre se posiciona:

[...] comumente, que este fracasso do desejo venha a motivar uma passagem ao masoquismo, ou seja, que a consciência, captando-se em sua facticidade, exija ser captada e transcendida como corpo-Para-outro pela consciência do Outro: neste caso o Outro-objeto desmorona, o Outro-olhar aparece, e minha consciência é consciência desfalecida em sua carne ante o olhar do Outro (SARTRE, 2007, p. 294).

Quanto ao sadismo, Sartre argumenta que:

O sadismo é paixão, *secura* e obstinação. É obstinação porque é o estado de um Para-si que se capta como comprometido, sem compreender *em que* está comprometido e persiste em seu compromisso sem ter a consciência do objetivo a que se propôs nem lembrança precisa do valor que atribuiu a este compromisso. É *secura* porque aparece quando o desejo foi esvaziado de sua turvação [...] Na medida que obstina-se friamente e é ao mesmo tempo obstinação e *secura*, o sádico é um apaixonado. Seu objetivo é, tal qual o do desejo, captar e subjugar o Outro, não somente enquanto Objeto-outro, mas enquanto transcendência encarnada. Mas, no sadismo, a ênfase é dada à apropriação instrumental (SARTRE, 2007, p.495).

Tudo implica o inverso do que Freud teorizou sobre o masoquismo e o sadismo⁴⁴ em que se discute a sexualidade, a punição, a repetição e a inversão, tendo como pano de fundo a dor e prazer em vista do corpo presente. O sadismo e masoquismos estão alojados com raízes de tais doenças no inconsciente. Em Sartre, o

⁴⁴Segundo Carvalho; Peres (2012, p. 144-55), o masoquismo e sadismo são tratados por Freud nas obras: *Interpretação dos sonhos* (1900); *Três Ensaios teoria sexual* (1905); em seu caso clínico *O homem dos lobos*, de 1914; *Além do princípio do prazer*, de 1920; *Eu e o Isso*, de 1923; *Problema econômico do masoquismo*, 1924; *Esboço de psicanálise*, de 1938; *Análise terminável e interminável*, de 1937, e nas *Novas conferências introdutórias* de 1933.

corpo é um ser que se interage com a consciência que é um ser em liberdade, é um nada, contanto,

Queremos apenas mostrar que o sadismo está como um germe no próprio desejo, como sendo o fracasso do desejo: com efeito, a partir do momento que busco possuir o corpo do Outro, o qual levei a encarnar por meio da minha encarnação, rompo a reciprocidade de encarnação e transcendo meu corpo rumo às possibilidades e me oriento na direção do sadismo [...] o sadismo e o masoquismo são dois obstáculos do desejo, quer eu transcenda a turvação rumo a uma apropriação da carne do Outro, quer dê atenção somente à minha carne, inebriado que esteja por minha própria turvação, e nada mais exija do Outro senão sero olhar que me ajude a realizar minha carne (SARTRE, 2007,p. 501).

Assim sendo, o desejo provoca o prazer e nele encerra-se o seu fracasso de forma que o homem se liberta de atitudes masoquistas ou sadistas reconhecendo que estas não lhe são inerentes na consciência e nem como ato puro da sua intencionalidade, mas um ato do seu relacional com o outro. A libido pelo outro se acaba quando a consciência nadificada busca outro ser perceptível.

1.5 Sartre e o ateísmo em Nietzsche

Deus pulsa, sendo-o revelado ou não; esta é uma das evidências encontradas no pensamento de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1990); em curso só se discute o Deus metafísico, ser em totalidade, o que acaba apontando um caminho para afirmar a existência de Deus e declará-Lo morto.

Entretanto, Deus, cultuado por uma religião, portanto o revelado, a responsabilidade da miséria do homem. Ele é responsável por destruir as aspirações nobres e saudáveis do homem, é referenciado como um ser poderoso e vingador que só concede o perdão ao homem, se o mesmo, em escravidão, se arrepender de todos os seus pecados (NIETZSCHE, 2006a, p. 134).

Em seu pensar, o judaísmo é uma contradição em si mesmo. Os homens que anunciam o Deus do amor se tornam confusos, porque, o amor é incompatível com o ato de fazer justiça, vez que ela, a justiça, se efetiva pela violência ao outro, em desamor. Ciente disto, sustenta que,

Se Deus tivesse querido tornar-se um objeto de amor, deveria ter começado por renunciar a fazer justiça: um juiz, mesmo clemente, não é objeto de amor. Para compreender isso, o fundador do cristianismo não tinha o senso bastante sutil - erajudeu (NIETZSCHE, 2006a, p. 136).

À época do seu surgimento, o cristianismo responde pelos pecados e escravidão do homem, constituindo-se em um erro quando se propõe pensar a salvação do outro por meio da crença em Deus; outrossim, nenhum homem deve assumir as dores do outro a mando de um ser revelado.

O cristianismo, fundando suas bases no judaísmo, serviu-se do enorme desejo de suicídio “para fazer dele a alavanca de seu poder” (NIETZSCHE, 2006a, p. 132); conquanto,

O fundador do cristianismo pensava que nada podia fazer sofrer mais os homens que seus pecados: - era um erro daquele que se sente sem pecados, que não tem experiência disso! Assim sua alma se encheu com essa maravilha piedade por um mal que seu próprio povo, o inventor do pecado, sofria raramente como de um grande mal! – Mas os cristãos souberam, uma vez a coisa feita, dar razão a seu mestre: santificaram seu erro para fazer dele uma verdade (NIETZSCHE, 2006a, p. 135).

Para Nietzsche, o cristianismo, sua religião de berço⁴⁵, “decidiu achar o mundo feio e mau, tornando-o, de fato, feio e mau” (NIETZSCHE, 2006a, p. 134). E, esta é uma decisão do homem em consonância com o ser que vive. Esta é uma demonstração de que Deus está vivo como um ser em totalidade; carece de abominação, pois é Ele que depende do homem para continuar poderoso. “O próprio Deus não poderia subsistir sem os homens sábios” disse Lutero e com muita razão; mas “Deus pode ainda menos subsistir sem os insensatos” – Isto, o bom Lutero, não o disse” (NIETZSCHE, 2006a, p. 132).

Após constatar Deus vivo, então, sendo ser poderoso em dependência do homem é necessário matá-lo. A razão principal é que a religião, com os seus sacerdotes, “não souberam amar a seu Deus de outra maneira, senão pregando o homem na Cruz” (NIETZSCHE, 2006b, p. 87); os seus olhos brilham de desejo para tê-lo por perto (NIETZSCHE, 2006b, p. 90), tornando o representante de Deus mais poderoso de que Deus ou senão semelhante. Obviamente, fala-se em um Deus em totalidade gerador de poderes em que expressa a crítica velada ao pensamento metafísico antigo.

⁴⁵“Friedrich Wilhelm Nietzsche nasceu a 15 de outubro de 1844 [...] seu pai, pessoa culta e delicada, e seus avós eram pastores protestantes [...] Em 1849, seu pai e seu irmão faleceram [...] O próprio Nietzsche pensou em seguir a mesma carreira [...] Criança feliz, aluno modelo, dócil e legal, seus colegas de escola o chamavam ‘pequeno pastor’ [...] Em 1858, Nietzsche obteve a bolsa de estudos na então famosa escola de Pfota, onde haviam estudado o poeta Novalis e o filósofo Fichte (1762-1814). Datam desta época suas leituras de Schiller (1759-1805), Hölderlin (1770-1843) e Byron (1788-1824): sob essa influência e a de alguns professores, Nietzsche começou a afastar-se do cristianismo” (NIETZSCHE, 1978, p. VI).

A reação a esta situação é incomum ao homem, pois é contundente a migração da crítica ao ser metafísico para o ser Deus de Jesus Cristo. O homem passa declarar que este Deus está morto⁴⁶; com esta postura, os homens se libertam do destino de se tornarem iguais; “Deus é uma conjectura [...] podereis criar Deus? [Pois então não me faleis de deuses!]. Mas de criar um super-homem, bem que sereis capazes (NIETZSCHE, 2006b. p. 81); o homem, então, é superior a si mesmo e aos outros, está acima do Deus da revelação e, do ser da metafísica, outrora constituintes dos fundamentos da noção do Deus da revelação, constituintes de um engano a si mesmo.

Perante Deus, um homem não é mais que outro. Todos são iguais! [...] Perante Deus! Mas agora este Deus morreu! Homens superiores, esse Deus foi vosso maior perigo. Ressuscitastes desde que ele jaz na sepultura. Só agora volta o grande meio-dia. Agora torna-se senhor o homem superior. Compreendeis essas palavras, meus irmãos? Estais assustados, vosso coração está dominado pela vertigem? Vedes abrir-se aqui para vós o abismo? O cão do inferno ladra contra vós? Vamos, coragem! Homens superiores! Só agora a montanha solta o grito da parturiente porque vai dar à luz o futuro humano. Deus morreu. Agora nós queremos que viva o super-homem (NIETZSCHE, 2006b. p. 251).

Esta possibilidade de que Deus morreu, defendida pelo ateísmo niilista, uma das bases do ateísmo idealista, é descartada literalmente pelo ateísmo existencialista sartreano.

Para o ateísmo existencialista sartreano, Deus não existe, quem existe é o homem (RANSOM, 1989, p. 277) e os objetos, que não foram criados por nenhum ser superior, estão aí fazendo parte do mundo que circunda o homem, homem este dotado de uma consciência existencial.

Por meio desta consciência, o homem utiliza-se da própria subjetividade⁴⁷ porque adentra ao universo dos objetos, não se permitindo entregar à domesticação da própria consciência (SARTRE, 2007, p. 33). Não se permitindo atitudes passivas,

⁴⁶“A morte de Deus’, mais exatamente, significa que a concepção moral de Deus se torna caduca - o que, por conseguinte, obriga a pergunta a se situar decididamente além do bem e do mal, extirpando da religião as imagens do Deus da verdade, princípio da virtude e da segurança” (GRANIER, 2009, p. 58).

⁴⁷“Subjetividade é a organização dos processos de sentidos e de significação que aparecem e se organizam de diferentes níveis no sujeito e na personalidade assim como nos diferentes espaços sociais em que o sujeito atua” (GONZALES, 2011, *apud* LEMOS, 1999, [s.p]). “O homem é, não é apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para a existência; o homem é mais que o que ele faz. Tal é o princípio do existencialismo. É também a isso que se chama a subjetividade (SARTRE, 1978, p. 217).

subservientes e medíocres o homem alcança o que intencionapelos fatos da vida cotidiana, presentes no aqui e agora. O tempo desta consciência é estar presente à coisa que lhe é manifesta e não ao que lhe determina.

E o tempo do ser está neste mesmo ser que por vezes, em Nietzsche, a consciência sentia que o dominava, que o determinava. A consciência se engana em se colocar assim, segundo Sartre.

Mas este mesmo ser era emprestado, consistia em uma falsa aparência, e a maior dificuldade que se podia encontrar era a de manter suficiente coesão e existência na aparência para que ela não se reabsorvesse por si mesma no seio do ser não-fenomênico. Mas se nos desvencilharmos do que Nietzsche chamava “a ilusão dos trás-mundos” e não acreditarmos mais no ser-detrás-da-aparição, esta se tornará, ao contrário, plena positividade, e sua essência um “aparecer” que já não se opõe ao ser, mas ao contrário, à sua medida. Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente *aparenta* (SARTRE, 2007, p.16).

Então, “[assim] falava Zarathustra: Deus morreu! É a vez do homem, melhor, do super-homem!” (NIETZSCHE, 2006b, p.9), como declarar que Deus está morto se Deus não se constitui um ser que se manifesta? Sendo assim, Nietzsche oferece condições para se criar a hipótese de que Deus exista para, posteriormente, deflagrar a sua não existência. Na realidade, existe a defesa de um mundo sem o sentido do divino, própria de quem aspira um ateísmo idealista, sem precedentes, objetivando a ruína dos valores supremos, a contento, “a vida de Deus” [...] apareceria como o mais refinado e último rebento do medo da verdade, como adoração e embriaguez do artista da verdade, da inverdade a todo preço” (NIETZSCHE, 1978, p. 278).

Então, a essência de Deus é a sua não existência que parte da própria existência deste Deus em algum tempo já vivido. Se Deus, como ser não tem uma aparência, o que de fato há de morrer? Pergunta o ateísmo existencialismo sartreano. Há, portanto, um vazio e, do vazio, não se tira a existência.

Para o niilismo nietzschiano nada tem sentido. Há uma contradição com relação à morte de Deus. Ora, se Deus não existe, então, há um sentido desta não existência, logo não pode ser definido como uma visão niilista de Deus.

Já para Sartre, na discussão sobre o ser, se Deus exista ou não, pouco importa; ou seja, se a consciência não percebe este, o ser, não há necessidade de definir algo que já não existe. Posto isto, o ateísmo niilista, fundamento do ateísmo para idealista, diferencia-se substancialmente do ateísmo existencialista sartreano.

Claramente, Nietzsche evidencia a morte de um Deus cristão. Voltando para a consciência pré-reflexiva do ser existencial, do homem, ou seja, para as noções primeiras despertadas na consciência sobre o ser, que é o Deus cristão. Sartre alerta que “esta consciência (de) si não deve ser considerada uma *nova consciência*, mas o único modo possível para uma consciência de alguma coisa” (SARTRE, 2007, p.25), que jamais poderá ser considerado o Deus cristão. A relação se dá no plano do objeto, ser, e a consciência deste ser. Para tanto, a presença de uma consciência imediata para apropriação do ser é denominada de consciência reflexiva em que há uma circularidade com a consciência irreflexiva. Posto isto, o homem se propõe a contatar com o ser em dois momentos, em noções preliminares, em consciência pré-reflexiva, e desvendando a sua essência, em consciência reflexiva.

A sentença de Nietzsche valoriza também a noção de que Deus está presente, evidentemente, enquanto não morre. Deus está alojado na consciência do homem, como se fosse uma eterna experiência interna. Declarada a sua morte, ele não existe nem para a interior, no sentido metafísico e nem para o exterior da consciência, no sentido cristão, que o considera supremo, com um aspecto metafísico.

Só após a eliminação do ser metafísico de Deus, na perspectiva nietzschiana, e que se pode comparar à noção de Sartre de que este ser não está na consciência, ele está fora, nas expressões dos cristãos; é o desaparecimento da transcendência, no mundo suprassensível para a garantia do mundo sensível, reconhecido na presença do ser.

A visão nietzschiana e sartreana se convergem quando se tende a afirmar que na consciência em si não há nada de ser, porém em seu exterior; tudo é uma questão de postura do homem em seu processo de nadificar a consciência.

A ressalva se coloca na questão de que em Nietzsche Deus precisa ser declarado que está morto, em Sartre não. A razão principal é que o homem legisla em causa própria, sendo assim,

é preciso tentar repensar, reconstruir um mundo liberado de todas as noções divinas que se apresentam como uma imensidão do em-si. É difícil. Mesmo aqueles que pensam ter atingido um ateísmo consciente e refletido estão certamente imbuídos ainda de noções divinas, de elementos da idéia divina e, conseqüentemente, não alcançam inteiramente o que desejam; introduzem cada vez mais o ateísmo em seu pensamento, mas não se pode dizer que o mundo seja ateu. Há muita gente que crê... (BEAUVOIR, 1982, p.577).

O homem livre é o homem que reconhece a infinitude de Deus, se não for para si mesmo, não impede o outro de reconhecê-Lo.

Nietzsche ao declarar a morte de Deus, anuncia ao mesmo tempo a sua existência e a angústia do homem em desejá-Lo. Expõe que o homem, ao consentir entregar-se a Deus, por livre vontade ou não, limita-se contra o potencial da própria existência humana porque se entrega à existência de um Deus vingador e poderoso (NIETZSCHE, 2006a, p. 134).

Em Sartre (1978, p. 216), sobre maneira, Deus não é existência tanto em nível do homem quanto em nível de ser exterior ao homem; mas ele, o ser, é o perceptível, é o que já o é. O que há é a possibilidade da relação direta do homem, mesmo só e abandonado no mundo, com o ser, com o Deus da revelação, com o outro, sem nenhuma necessidade de permanecer com eles em infinitude; consigo, é constante o reaver-se em contato com a totalidade perceptível.

Para Sartre o homem é um ser que se lança no mundo sem culpabilidade de estar ofendendo os valores divinos (1978, p. 217), até porque estes são neutros para o homem, portanto, não são necessários, mas que lhe são possíveis.

a noção de Deus, ao mesmo tempo que nos revela a negação de interioridade como único nexos possível entre as consciências, demonstra toda sua insuficiência: Deus não é necessário nem suficiente como garantia da existência do outro; além disso, a existência de Deus como intermediário entre eu e o outro presume já, em conexão com a interioridade, a presença de um outro a mim mesmo, posto que Deus, sendo dotado das qualidades essenciais de um Espírito, aparece como quintessência do outro, e deve poder estar já em conexão de interioridade comigo para que um fundamento real da existência do outro seja válido para mim (SARTRE, 2007, p.302).

Para frisar a existência de Deus, se não Deus não poderia morrer, Nietzsche, ocupando-se da discussão sobre religião e governo (NIETZSCHE, 1978, p.113-16), afirma que os governantes tendem a cultivar e a defender a ideia de um Deus, a partir de uma religião, porque a mente do homem governado é irrequieta e sendo-a pode prejudicar as ações de governabilidades; por isso que se faz necessário a religião cultivar um ser superior. Para Nietzsche esta religião de um Deus,

[...] sossega a mente do indivíduo em tempos de perda, de privação, de pavor, de desconfiança, portanto, quando o governo se sente sem condições para fazer diretamente algo para mitigar os sofrimentos de alma do homem privado: e mesmo diante de males gerais, inevitáveis e, de imediato, inelutáveis (fome, crises monetárias, guerras) a religião assegura um comportamento pacato, paciente, confiante da multidão. Por toda parte onde as eficiências necessárias ou contingências do governo de Estado ou as conse-

qüências perigosas de interesses dinásticos se tornam perceptíveis àquele que é inteligente e o tornam recalcitrante, os não inteligentes pensam ver o dedo de Deus e se submetem com paciência às disposições vindas do *alto* (conceito este em que de hábito se confundem formas divinase humanas de governo): assim é preservada a paz civil interna e a continuidade do desenvolvimento. (NIETZSCHE, 1978, p.113).

No entanto, sob o olhar existencialista sartreano, a morte de Deus ainda é uma fraude no pensamento de Nietzsche por duas razões. A primeira é que ele quer destruir algo que de fato tende a se afirmar: destruir toda a ideia metafísica do Deus cristão; fato é que este Deus continuou mais forte. O homem, para torná-lo super-homem, teve que se apossar sempre da ideia da destruição por vezes arraigada nos valores cristãos. E, segunda razão de que o pensamento de Nietzsche se constitui uma fraude está na ideia de que Deus é usado pelos governos como instrumento de dominação a fim de apaziguar as mentes incontidas, principalmente em tempo de penúrias. Apesar disso, Deus continua a viver na própria dinâmica niilista uma vez que o pensamento de Nietzsche tenha suscitado as bases de um ateísmo idealista, de que o homem pode tudo sem Deus.

Para Sartre (1978, p. 219), reafirma-se, a ideia de Deus, se ele exista ou não para o homem, não tem nenhuma influência. Mas, se o homem é livre para realizar as suas escolhas, porém sem esta ideia de Deus, ele possui condições de escolher com esta ideia de Deus, é uma opção peculiar de sua escolha.

1.6 Questões finais entre o ateísmo existencialista e as bases do ateísmo idealista

Os quatro teóricos, os quais serviram para discutir as bases do ateísmo idealista, originário dos ateísmos antropológico, sociológico, psicanalítico e niilista, isolando Sartre para o ateísmo existencialista, inspiraram posturas em defesa de que o homem tem domínio em sua consciência sobre o Deus para negá-lo. Aqui reside a formulação da ideia de que Deus existe, portanto, que há este ser transcendental na consciência do homem.

Sartre, diferentemente de Feuerbach, Marx, Freud e Nietzsche, sustenta que a verdadeira imagem construída pelo homem é aquela que se faz mediada pelo próprio homem, na dimensão e dinâmica do ser-Para-si e do ser-Em-si. Ele, o homem não inventa o ser e não está subordinado a ele. Deus, existente ou não, ainda está

em totalidade para a consciência, ou seja, está à disposição da consciência como ser, para ser conhecido como Deus. A consciência, translúcida (SARTRE, 2007, p. 420), responsável por significar o ser para o homem, conforme a sua intenção, é causa da sua própria maneira de ser, com isto ela vai em direção das coisas; ela se lança em direção das coisas; é um vento livre em direção ao perceptível.

1.7 Husserl como a principal base sartreana ateia e Deus

A questão da consciência, discutida por Sartre, tem seus fundamentos em Edmund Gustav Albrecht Husserl⁴⁸; antes de retomar a Sartre é preciso considerar o pensamento husserliano acerca do fenômeno, uma vez que Husserl irá influenciar a compreensão da estrutura do pensamento existencialista em seus temas filosóficos principais e é claro, acerca de Deus como um dado ser posto no mundo.

A princípio uma ressalva, há uma discordância fundamental entre Husserl e Sartre sobre a transcendência do *ego*; não há um ser habitado na consciência do homem, o eu e a consciência são separados (SARTRE *apud* DANELON, 2012, p. 09); a consciência é constituinte e o eu constituído. Sartre relê Husserl como um fenomenólogo que não separa o eu da consciência, provocando uma duplicidade transcendental do eu⁴⁹ psíquico.

⁴⁸Bernhard Bolzano (1781-1848) e Franz Brentano (1838-1917) influenciaram Husserl (1859-1938) na apropriação do conceito intencionalidade.

⁴⁹“Os interlocutores fundamentais de Sartre na *A Transcendência do Ego* e que defendem o postulado dum Ego na consciência são, fundamentalmente, Descartes, Kant e Husserl. Com relação a Descartes, Sartre toma a intuição cartesiana do *Cogito Ergo Sum* como o princípio constituidor do Ego na consciência. Assim, o penso, uma atitude eminentemente da consciência, pressupõe um Eu que pensa, sendo assim que o Ego habita a consciência cartesiana. Sobre isso, afirma Sartre: “O cogito de Descartes e de Husserl é um fato. Ora, é inegável que o *Cogito* é pessoal. No ‘Eu penso’ há um *Eu* que pensa. Atingimos aqui o Eu na sua pureza e é precisamente do *Cogito* que uma ‘Egologia’ deve partir”. (SARTRE, *A Transcendência do Ego*, p. 49). E no *O Ser e o Nada*, afirma Sartre: “O erro do racionalismo cartesiano foi não ver que, se o absoluto se define pela primazia da existência sobre a essência, não poderia ser substância. A consciência nada tem de substancial, é pura ‘aparência’, no sentido de que só existe na medida em que aparece”. (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 28). Para Sartre, Husserl é, também, depositário desta tese da existência de um Eu na consciência, como podemos verificar na afirmação: “(Husserl) Depois de ter considerado que o Eu (*Moi*) era uma produção sintética e transcendente da consciência, retornou, nas *Ideen*, à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências cujos raios cairiam sobre cada fenômeno que se apresentasse no campo de cada atenção”. (Sartre, *A Transcendência do Ego*, p 46-7). Nesse mesmo aspecto, em *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, afirma: “Para já, é necessário entender que não há nada na consciência que não seja consciência. Não há conteúdo de consciência; não há, o que, na minha opinião, é o erro de Husserl, sujeito por detrás da consciência, ou como uma transcendência na imanência” (DANELON, 2012, p. 2-3).

SegundoSilva(2000,p. 196),

nas "Investigações Lógicas" Husserl havia concebido o *Eu* como uma "produção sintética e transcendente da consciência"; nas "Ideias" ele concebe um *Eu transcendental* como estrutura necessária anterior a cada consciência. Seria o *Eu puro* que resiste à redução", que permanece idêntico e que não pode ser considerado no mesmo plano do vivido, mas deve ser visto como *dadofenomenológico*. Sartre interpreta a posição de Husserl como uma duplicação transcendental do *Eu* psíquico, procedimento que ele considera desnecessário e um retrocesso em relação à concepção anterior de consciência transcendental. Conceber uma instância transcendental pessoal, que unifique toda consciência, envolve o risco de fazer dessa instância uma espécie de inconsciente - uma consciência inconsciente, paradoxo derivado do deslizamento para a esfera do psíquico do sentido de campo transcendental.

E como aponta Peixoto (2003, p. 22), o método fenomenológico criado por Husserl não pretende ser racional e nem empírico⁵⁰, porém, constitui-se na descrição do fenômeno, ou seja, constitui-se em descrever o objeto que se apresenta à consciência e esta como o desvenda em essência; constitui um estilo de pensamento em que a relação do homem com as coisas se torne mais um retorno às coisas mesmas.

Cada homem percebe o objeto de forma diferente, esta percepção do objeto de forma diferente é a captação da essência do objeto percebido. Assim sendo, não existe consciência sem mundo e não existe mundo sem consciência.

Husserl, o pai do método fenomenológico, cria os fundamentos da fenomenologia deixando mais explícita como se dá a relação consciência-mundo e mundo-consciência dentre os quais se destacam atitude natural e atitude fenomenológica, intencionalidade, *epoché*, redução *eidética* (PEIXOTO, 2003, p. 22-30).

O eixo referencial para a compreensão prática destes conceitos se encontra no conjunto das relações consciência, experiência, percepção, mundo e objeto. O mundo e nele os objetos são seres únicos porque manifestam-se em sua particularidade; eles são preenchidos por totalidades de si mesmos, outrora, relacionam-se com a consciência e a consciência com os mesmos, apresentam-se em caráter fenomenológico. Portanto, o mundo é, o objeto é, Deus é e o ser é; e, o homem? Ele também é, mas existe porque só ele, como um ser que está no mundo, tem consciência do ser que é.

⁵⁰As verdades inquestionáveis da ciência são todas revisadas a partir deste método, principalmente que se fundam nas realidades testadas, comprovadas, experimentadas motivadas pelo pensamento positivista e racionalista.

O ponto de reflexão parte da ideia de que no mundo, em representação a todo ser disponível para a consciência, é tão evidente que ele não é outra coisa que não seja a si mesmo. Porém, há duas maneiras da consciência e o mundo e a consciência se interagirem, uma se chama atitude natural e outra atitude fenomenológica.

A natural, na visão de Dartigues (*apud* PEIXOTO, 2003, p.23), é justamente aquela percepção imediata; é a primeira impressão que se tem do objeto ou resultado final, por meio dos testes. É uma atitude própria do senso comum em que se reserva a conhecer somente pela aparência a verdade e conclusão da ciência que passa a absolutizar as suas descobertas como se fosse a única verdade, privilegiando as explicações nos termos das causas e dos efeitos. Tanto a verdade dita pelo senso comum quanto as conclusões da ciência, sobre qualquer fenômeno perceptível, são dogmáticas e fechadas em si mesmas. Tem-se aqui uma visão ingênua do objeto mesmo que seja alicerçado em preconceitos científicos.

A atitude fenomenológica provoca uma ruptura com estas visões. Há um estabelecimento de um diálogo entre a consciência e o mundo, o mundo e a consciência, entre o que há de objetivo e subjetivo, entre o que há de sujeito e objeto (HUSSERL *apud* PEIXOTO, 2003, p. 23). Conquanto, o mundo, as coisas e os objetos começam a ter sentido na consciência; assim sendo, o sujeito, em consciência, começa a ter uma visão refletida das coisas que o acometem.

Na atitude fenomenológica o que é manifesto para o sujeito é o fenômeno, ou seja, o que lhe é perceptível começa a lhe dar sentido; o mundo começa a ter um sentido não porque as opiniões alheias lhe disseram, não porque a ciência lhe confirmou, mas porque o perceptível lhe é significante; o mundo, os objetos são aquilo que se apresenta à consciência. Assim sendo, a fenomenológica busca desvendar a essência do objeto o qual está sendo colocado à consciência. Para Husserl (*apud* PEIXOTO, 2003, p.22) “[o] mundo agora não é mais o que dizem o que ele é, mas o que aparece à consciência”.

Na dimensão da atitude fenomenológica, o objeto exposto no mundo já está aí. Este que está aí não é criado pela consciência porque o objeto ao qual se refere é por si mesmo uma presença. Ao captar o significado deste objeto, a consciência entra em intencionalidade, a consciência se torna consciência da consciência de algo.

A consciência intencional vai aos poucos se abrindo como se fosse a um claro, em direção ao que de fato está posto como obscuro. É o modo como a consci-

ência olha para a coisa. Para exemplificar a intencionalidade, acerca de Deus, Husserl não perguntaria sobre o fato se Deus existe ou não no mundo, porém, perguntaria o que faz com que Ele exista ou não para a consciência, quais as motivações e quais os significados da sua existência ou não para a consciência; perguntaria de que modos Deus em sua existência ou não se apresentaria à consciência. Os modos de Deus existir ou não são como a percepção que se tem dos objetos, exteriores à consciência que se manifestam ao sujeito. Eles não se dissolvem na consciência, mas a consciência e os modos de Deus existir surgirão concomitante mediadas pela percepção.

[...] percepção é entendida como o modo de a consciência relacionar-se com o mundo exterior mediada pelo corpo; o modo como a consciência relaciona-se com as coisas enquanto realidades qualitativas (forma, cor, luz, bela, feia, agradável...). Esses dois modos de relação da consciência mostram que a percepção é uma *vivência*; mostram também que essa vivência é uma forma de conhecimento, que possui uma estrutura (PEIXOTO, 2003, p.22).

O objeto percebido se apresenta de forma particular à consciência, pois,

há o ato (pela consciência) e há o correlato percebido (coisa externa); a característica principal do percebido é a de oferecer-se por faces, por perfis ou perspectivas, como algo interminável, que nossos sentidos nunca podem apanhar de uma só vez e de modo total (CHAUÍ, 2001, p. 236).

Esta consciência se caracteriza, para a compreensão do pensamento sartreano, de ser existencial, aquele que está aberto para o mundo, que é capaz de perceber nos objetos as manifestações em cor, som, gostos, cheiros e temperatura, significando-os; à medida que o objeto fica à disposição da consciência, há uma necessidade de saber por que estas manifestações se dão pela operacionalidade da intencionalidade da consciência realizada pelo ser existencial. Embora o ser existencial veja a aparência das coisas neste primeiro momento, entrando em intencionalidade, ele não fica só nas aparências, ele sente-se em projeção para significar as coisas. Os modos de existir do objeto no mundo, para o ser existencial, são os fenômenos para a consciência; neles há o que se denomina de fato, o que acontece aqui e o agora, é o que se chama essência; estes fatos aparecem especificamente, no que se chama mundo que para Husserl (2006, p. 34), “[...] é conjunto completo dos objetos da experiência possível e do conhecimento possível da experiência, dos objetos

possíveis de serem conhecidos com base em experiências atuais do pensamento teórico correto”. Ou seja, o mundo se apresenta como de fato o é, mediante a experiência. O ser existencial, em relação a este mundo, é quem lhe confere significado, conquanto, o mundo é desvelado pela consciência.

O ato de crer não pode constituir como verdade absoluta. Ele se constitui um meio para descrever que este ato de crer tem de significado para a consciência quando intencional. Além disso, o pensar fenomenológico vai descrever os fatos que o ato de crer provoca na mente do homem e no seu comportamento, mas descreve o que é crer para o homem, e não como este crer acontece para a ele.

O ato de crer é uma atitude da vivência da consciência, é uma forma de o crente se relacionar mediante a intuição responsável por levar a consciência a atingir as suas significâncias.

Este ato de visar às coisas, constitui-se intencionalidade da consciência, pois traz para si significações. Isto serve também para reconhecer o objeto que está no mundo e o próprio mundo; o objeto só se constitui objeto para a consciência quando ele é intencionado. Sem esta possibilidade, os fenômenos não são fenômenos, não são objetos para a consciência, e não sendo objetos para a consciência não há conhecimento verdadeiro do que se manifesta.

A operacionalidade da consciência e o objeto desta operacionalidade são relacionamentos que geram o processo de intencionalidade. O objeto não se constitui pela consciência, porém, não existe por si, sem a consciência, ele é sempre objeto significado pela consciência. “No sujeito há mais que o sujeito, explicamos: mais que a *cogitatio* ou *noése*; há o objeto mesmo enquanto visado, o *cogitatum* enquanto é puramente para o sujeito, ou seja, constituído por sua relação ao fluxo da vivência (HUSSERL *apud* PEIXOTO, 2003, p. 26).

Como é que a consciência pode não se enganar acerca do verdadeiro sentido do objeto, o que de fato é que lhe traz significado? Husserl, responderia: colocando o objeto em *epoché*.

Epoché, palavra grega que significa suspensão, ou redução fenomenológica, que na concepção husserliana implica colocar todas as coisas observáveis entre parênteses. O objeto percebido pela consciência é colocado fora da convicção, das certezas e dos pré-julgamentos pela própria consciência do homem, até mesmo das filosofias (HUSSERL *apud* PEIXOTO, 2003, p. 28-9), pois “[não] é das filosofias que deve partir o impulso da investigação, mas, sim, das coisas e dos problemas” (HUS-

SERL *apud* EWALD, 2008, p. 152). O fim último é apreender no objeto “as coisas em si” e ir ao encontro no seu estado primeiro (HUSSERL *apud* PEIXOTO, 2003, p. 28). De maneira nenhuma esta postura é a negação do mundo, das coisas que se encontram exteriores à consciência, porém presta-se impedir todo e qualquer juízo de valor à coisa dada construída pelo cientificismo e crenças; procedendo assim, a consciência deixa a atitude natural ocupando-se da atitude fenomenológica diante do objeto.

A *epoché*, ou redução fenomenológica, portanto, permite a essência da consciência à essência dos objetos sem interferência de uma ciência e crença que dita a verdade. A verdade do objeto está neste processo de descoberta pela consciência que se intenciona, evidencia o que possui significado para si mesmo e não o que é induzido pelas normas científicas ou do senso comum. Assim sendo, o objeto sempre é capaz de revelar para a consciência a sua essência, basta esta ter uma atitude fenomenológica, que, por princípio, é livrar o que está sendo percebido das regras estabelecidas que o definam.

Após colocar em suspensão por tempo determinado os juízos de valor, chega-se às essências do objeto. Segundo Husserl (*apud* PEIXOTO, 2003, p.29), é a fase da redução *eidética*, onde se propõe a descrição da real situação vivida pela consciência ao lidar com a essência do que lhe é perceptível. Aqui, se a consciência irá descrever as estruturas do fenômeno, portanto, da *epoché*, haverá a descrição da essência, é o momento em que se chega às origens do próprio objeto, ao seu estado original, sem interferência. A redução *eidética* vai ao encontro do objeto muito antes de qualquer outra explicação porque trata de descrever o objeto conforme ele é, claro, após suspensão determinista colocada ao objeto. Sartre (2007, p. 24) irá chamar este posicionamento de consciência reflexiva (posiciona o objeto como existente) para a consciência refletida, ou seja, antes de qualquer outra interferência, a consciência busca conhecer as suas origens, para posteriormente refletir. É o momento de efetuar a mudança das coisas em si mesmas para as coisas em si que têm sentido para a consciência; sendo assim é a consciência da consciência de alguma coisa que se percebe no mundo. Fato é que a consciência de cada homem percebe, em um mesmo objeto, o que de fato lhe dá significado, ou seja, a essência diferente.

Para Sartre (2007, p. 28):

A consciência nada tem de substancial, é pura 'aparência', no sentido de que só existe na medida que aparece. Mas, precisamente por ser pura aparência, um vazio total (já que o mundo inteiro se encontra fora dela), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto.

Esta ideia de que o mundo encontra-se fora de consciência é a base central das reflexões de Husserl que irá decididamente influenciar Sartre no pensamento de suas temáticas agregadas ao existencialismo filosófico, de onde suscita a caracterização de um *ateísmo* existencialista. Coloca-se a palavra ateísmo em itálico porque Sartre não cogita falar em Deus, portanto, também escapa-lhe a atribuição conceitual de ser um dos inspiradores do ateísmo moderno voltado para idealismo ou mesmo materialismo, do qual o mesmo se diz adepto, como foi mostrado anteriormente.

O ateísmo existencialista, engendrado no seio do pensamento sartreano, é a intenção maior aqui exposta para enxergá-lo nas entrelinhas da apresentação do livro do Eclesiastes desde a polêmica de sua autoria, passando pela canonicidade à discussão sobre Deus.

Entretanto, eis aqui o momento de mostrar como o pensamento de Sartre impossibilita afirmar a condição de Deus, mesmo sabendo que no âmago do seu pensar, Deus é passível de reflexão quando é condicionado à questão do ser. O que se segue é a ocupação deste aspecto em interface com os dados conceituais da filosofia sartreana, não para defendê-los, mas para firmar que este tipo de ateísmo é diferente do ateísmo idealista moderno. Reforça-se, portanto, o ateísmo existencialista não se preocupa com Deus, mas não inviabiliza ao homem a conhecê-Lo.

1.8 A nadificação da consciência e o não espaço para o ser

A nadificação da consciência para Sartre é compreendida na mesma direção da intencionalidade da consciência em Husserl. Em vista disso existe o ser existencial do homem diante do ser, que é o mundo, o objeto exposto; este ser existencial, o homem, percebe este mundo, o objeto, em dois momentos, um irreflexivo e outro reflexivo. Diria aqui, em um momento natural e outro fenomenológico.

Em Sartre (2007, p.662), a nadificação se efetiva no momento em que o ser existencial (Para-si) cria possibilidades em relação ao Em-si. E no sentido da negati-

vidade do que é perceptível que a nadificação se efetiva. O nada não está na consciência e nem no mundo; a consciência toma posição diante do mundo; neste tomar posição é que se situa a nadificação.

É o nada, afirma Sartre, que fundamenta o juízo negativo. E é o “para-si”, a consciência, o homem, enfim, que traz o nada ao mundo, que o revela. Quando pergunto o que uma coisa é, implicitamente sugiro que ela *não* é muitas outras coisas. A consciência, portanto, possui a capacidade de nadificar, o “para-si” faz com que o nada apareça, desabroche. Mas como se manifesta, na vida cotidiana, esse poder de nadificação? Eis o exemplo descrito por Sartre: tenho um encontro marcado com Pedro às 4 horas, num bar. Atrasei-me 15 minutos. Como Pedro é sempre pontual, tenho dúvidas sobre se terá esperado. Olho o local e não vejo entre os frequentadores. Há em mim a intuição da ausência de Pedro. Quando me interrogo sobre estas coisas, lanço sobre elas a negatividade. Indago porque as coisas são desta forma e não de outra. Existe Pedro e existe o bar. Mas estou à procura de Pedro. Por isso, uma vez de “vejo o bar”, digo “não vejo Pedro”. O bar, evidentemente, não contém a ausência de Pedro, mas a consciência, o “para-si” e o ser através do qual nada vem às coisas. A consciência, portanto, é nadificação (PENHA, 1982, p. 56).

Evidentemente, o nada nega o que é óbvio no âmbito da consciência; daqui decorre o fato de denominar a consciência de consciência nadificada, ou seja, ela se torna consciência de alguma coisa, toma posição diante do mundo. Isto implica afirmar que a consciência é preenchida de nada, sendo totalmente projetada para criar possibilidade diante do ser que é, que ao mesmo tempo não é; ou do ser que não é, que ao mesmo tempo é.

Face ao Em-si, o mundo, se encontra sempre o Para-si, a consciência; para o Em-si existir necessariamente a consciência nadificada precisa se nadificar, este ato se dá na dimensão do Para-si. O nada,

[...]é esse buraco no ser, essa queda do Em-si a si, pela qual se constitui o Para-si. Mas essa queda não pode “ser tendo sido” salvo se a sua existência emprestada for correlata a um ato nadificador do ser. Esse ato perpétuo pelo qual o em si se degenera em presença a si é o que denominaremos de ato ontológico. O nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão seu ser, ou seja, precisamente a consciência ou Para-si (SARTRE, 2007, p.127-8).

Na prática, há uma fusão entre o Para-si - conscienciado ser existencial - e o Em-si - mundo, o conjunto de objetos perceptíveis - para se chegar à nadificação da consciência. Com esta nadificação a consciência perde a sua identidade de ser estático, pois ao se relacionar com o ser que está no mundo se torna nada para poder se nadificar, ou seja, busca as essências dos objetos que compõem o mundo, este obje-

to é pura positividade. A consciência nadificada transcende às coisas perceptíveis. Quando há a nadificação da consciência é como se o Para-si e o Em-si se perdessem para surgir outro elemento da consciência do ser existencial do homem; sendo assim, surge uma consciência posicional relacionada ao objeto, Sartre (2007, p.35) argumenta que nesta situação “a consciência é um ser cuja existência coloca a essência, e, inversamente, é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige ser. O ser está em toda parte”.

Cabe aqui a consciência estar aberta para este ser presente em toda a dimensão do mundo, pois o,

[...] Em-si é, para perder-se em Para si [...] o ser é e não pode senão ser. Mas a possibilidade própria do ser - a que se revela no ato nadificador - é ser fundamento de si como consciência pelo ato sacrificial que o nadifica; o Para-si é o Em-si que se perde como em si para fundamentar-se como consciência (SARTRE, 2007, p. 131).

A consciência extrai, portanto, desta relação o que lhe dá significado, negando do Em-si a sua contingência, para lhe extrair o que lhe é significativo.

Assim, a consciência obtém de si própria o seu ser consciente e só pode remeter a si mesma, na medida em que é sua própria nadificação: mas o que se nadifica em consciência, sem que possamos considerá-lo fundamento da consciência, é o Em-si contingente. O Em-si não pode fundamentar nada; ele se fundamenta a si conferindo a si a modificação do Para-si. É fundamento de si na medida que já não é Em-si (SARTRE, 2007, p. 131).

Claramente, fica exposto que o ser metafísico de Deus, defendido dentro do processo de revelação pelas crenças religiosas, para Sartre, não tem espaço. Mesmo que o fosse um Em-si imanente como possibilidades de transcendência. O ser do qual ele fala naturalmente é o mundo e neste as coisas que o compõem, até porque ele, Sartre, inviabiliza todo e qualquer pensamento enviesado do ser absoluto, do ser metafísico (SARTRE, 2007, p.15).

Desta forma, Sartre é contundente em relação às correntes de pensamentos empiristas ou racionalistas que absolutizam o ser por sua natureza interior ou exterior. O ser se dá a conhecer mediante a relação consciência-mundo e mundo-consciência. Não que a consciência desmereça a experiência pré-reflexiva para se intencionar em direção ao Em-si. Ela é fundamental, o que se coloca é que a verdade do ser não está nos experimentos apresentados e nem nos resultados comprovados cientificamente. A saber, a consciência não se projeta na intenção de compro-

var o verdadeiro ou o falso que se encontra do mundo, mas se põe diante do percebido para transcendê-lo, nadificando-se.

O ser surge juntamente com a consciência, ao mesmo tempo em seu âmago e fora dele, e é transcendência absoluta na imanência absoluta; não há prioridade do ser sobre a consciência nem da consciência sobre o ser: *constituem uma díade*. Sem dúvida, este ser não poderia existir sem o Para-si, mas tampouco o Para-si poderia existir sem aquele. Com relação a este ser, a consciência se mantém no modo de ser este ser, porque ele é a própria consciência, mas enquanto ser que ele não pode ser. É consciência, no âmago da própria consciência e fora de seu alcance, como uma ausência, um irrealizável, e sua natureza consiste em encerrar em si sua própria contradição; sua relação como Para-si é uma imanência total em transcendência (SARTRE, 2007, p.141-2).

O Em-si e o Para-si se constituem em relação. Por esta razão, o ser - o mundo - não se constitui consciência de si. Na realidade a consciência de si está no ser existencial do homem que a utiliza para nadificar os objetos que lhe são perceptíveis. E Deus não se constitui um ser de consciência porque, simplesmente, ele é positividade de si mesmo não está sujeito à nadificação. “Não seria Deus um ser que é o que é, enquanto toda positividade e fundamento do mundo, e, ao mesmo tempo, um ser que não é o que é e é o que não é, enquanto consciência de si e fundamento necessário de si?” (SARTRE, 2007, p. 141). Neste ser, Deus, não pode haver contradição e nem negação, por conta disso ele não pode existir para a consciência e nem a consciência para Ele e Sartre (2007, p. 141) acrescenta “a consciência só pode existir comprometida neste ser que a situa por todos os lados e a repassa com sua presença fantasma – este ser que ela é e, todavia, não é”.

1.9 A nadificação da consciência e o espaço para Deus

Define-se, portanto, que Deus, o metafísico, não tem espaço no processo da nadificação da consciência e nem na doutrina filosófica defendido por Sartre porque Deus é o ser absoluto; assim sendo, ele é só positividade, opaco e preenchido de significados. O ser Deus é compreendido como todas as coisas em que a consciência do ser existencial do homem é capaz de nele extrair significados, ou como define o existencialismo os modos como a consciência se direciona para encontros à essência do perceptível mediante a nadificação desta própria consciência.

O ser que move tudo, que gera tudo, que é presença onipresente não é de fato objeto de reflexão do pensar existencialista; pensamento este que não é ateu só-

materialista, a princípio, contradizendo ao próprio Sartre, e nem teísta; é um pensar inovador porque abandona toda e qualquer projeção determinista para algo, mas que não cria obstáculos para que o homem em seu ateísmo existencialista, como ser existência, signifique o ser como Deus; ele é um pensamento ateu existencialista materialista. Neste ínterim, Sartre (2007, p.35) sustenta que:

O ser está em toda parte. Por certo, poderíamos aplicar à consciência a definição que Heidegger reserva ao *Dasein* e dizer que um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, mas seria preciso completá-lamais ou menos assim: a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo.

Mas, será que não há espaço para pensar o ser de Deus nesta condição existencialista, não seria reforçar o velhochavão de que Sartre é ateu ou que a sua filosofia geraria um pensar existencialista que ignora o teísmo?

Não. Mas, definitivamente, é preciso enxergar que o Em-si são as coisas que estão no mundo, o próprio mundo, ou senão, as próprias coisas perceptíveis ao ser existencial do homem. Para tanto, Sartre oferece a condição para pensar que este Em-si é opaco, mas ele está aí. O Em-si se faz no Para-si de forma que não existe o ser senão mediante a relação do Em-si com o Para-si; com isso, trata-se de pensar o homem, o mundo, o ser, Deus a partir de uma visão ontológica e fenomenológica ausente de revelações e mediante a prova ontológica porque o ser que se manifesta depende da consciência (2007, p.32).

Assim sendo, é preciso descaracterizar os aspectos deterministas encontradas no ser pelos pensamentos dogmático e dualista de que existe um ser criador para todas as coisas. Já nas primeiras reflexões sobre o ser, fundamentadas por Sartre, encontra-se esta vertente afirmativa de que o ser precisa ser negado em sua dimensão intocável e criacionista, construída pela tradição filosófica e se estendendo à tradição filosófico-teológica no que diz respeito ao ser "invisível" de Deus gerador de tudo. Impossibilitando este dualismo, afirma Sartre (2007, p.15) que,

As aparições que manifestam o existente não são interiores e nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada [...] Nenhuma dessas ações basta para revelá-la. Nem indica algo atrás dela: designa a si mesma e a série total. Segue-se, evidentemente, que o dualismo do ser e do aparecer não pode encontrar legitimidade na filosofia.

Para tanto, a descaracterização deste ser absoluto, dá-se no tirar todos os atributos oferecidos pelo ser existencial do homem com o conteúdo de que ele está presente na vida existencial do homem em totalidade, de que ele é poderoso sobre todas as coisas do mundo, vivas e não vivas, e de que ele é pura ciência e pura sabedoria. Isto implica colocá-lo em seu puro estado de ser.

O fato de colocá-lo em puro estado de ser diz respeito que ele é perceptível e que não é uma extensão do pensamento, da consciência, do Para-si. O ser existencial do homem está entre a ideia de nadificar a sua consciência para descobrir que há uma possibilidade de que o Em-si pode ser descrito como algo que lhe é manifesto.

Então, o processo para se afirmar que Deus em Sartre é uma possibilidade decorre da seguinte linha de pensamento. Há o objeto no mundo, pura positividade, sem nenhum conteúdo de significância. A consciência se nadifica ao encontro deste objeto ali presente estático, frio e sem definição para esta mesma consciência; neste contato nadificador, manifesta-se o processo de negação desta positividade chegando o Para-si descobrir que de fato lhe traz o essencial.

Este Para-si, a consciência, não transforma o objeto em Em-si, ele já o é. A sua relação, da consciência, com este Em-si é justamente descobrir o sentido que faz com que o Para-si seja Para-si para o Em-si e, o Em-si seja o Em-si para o Para-si. É uma relação em que um nega a positividade do outro em uma situação que não é nova, mas que só houve a descoberta, de algo que é primordial, porque foi tirada toda a positividade do Em-si, algo que não era manifesto ao Para-si, ou seja, para a consciência nadificadora.

Porque esta dinâmica acontece desta forma? A consciência, Para-si, não é que se esforça pura e simplesmente para nadificar? Não. O objeto estando no mundo não possui uma positividade capaz de sobressair a sua própria vida? Sim, porém ele não existe como ser definidor sem a relação com o Para-si, para a consciência se de fato não houver relação em consciência (de) si e consciência do objeto não há relação nadificadora, as coisas do mundo não existem. Entretanto, isto é inviável para o existencialismo porque uma vez as coisas dadas, passam a existir e, é inevitável a nadificação da consciência uma vez que o ser está em toda parte (SARTRE, 2007, p.35).

Este ser se torna transcendente para o ser existencial do homem. A relação promovida pelo ser existencial do homem é uma relação que se motiva pela intenci-

onalidade da consciência nos mesmos trâmites da consciência nadificadora, denominada de consciência translúcida. Intencionalidade, nadificação e translucidez da consciência são semelhantes diante do processada relação Para-si e Em-si.

Ademais, só na intencionalidade o ser existencial do homem se torna o beneficiado pelo seu processo de existência no mundo, aqui se dá o que se chama de retorno às coisas, mesmo mediante o objeto manifesto, vez que o homem não nega esse mundo, como se eu fosse um sofista; não coloca sua existência em dúvida, como se fosse um cético; mas efetua a *epoché* fenomenológica, que impede todo juízo relativo à existência espaço-temporal (HUSSERL *apud* PEIXOTO, 2003, p. 28).

Para Sartre (2007, p.108), o homem, em perpétua liberdade, torna-se o grande beneficiado nesta dimensão da nadificação da consciência porque ele se faz integralmente em sua existência, acontece um processo fenomenológico de si mesmo em contato com o ser que está em toda parte, para ir definindo neste estar-no-mundo em existência. Aqui, é diferente dizer que o ser é fundamento do mundo, ele, porém está em toda parte do mundo, ele é o mundo, e não um fundamento como de fato é denominado de ser Deus. Ele está aí como objeto, com ser em totalidade, em positividade, em ausências expressas no mundo. “Não seria um Deus um ser que é o que é, enquanto toda positividade e fundamento do mundo, e, ao mesmo tempo, um ser que não é o que é e é o que não é, enquanto consciência de si e fundamento necessário de si?” (SARTRE, 2007, p.141).

E Deus como ser que está em toda parte e não é fundamento, como encontrá-Lo da dimensão do Em-si? Há espaço para o ser Deus no pensamento sartreano? Definitivamente, como revelação, não. Como fundamento de todas as coisas, não. Até porque Deus não é perceptível. O que é perceptível é a existência do homem, do ser existencial.

Aliás, é o homem quem persiste em existir. Ele se torna um ser para a sua existência. Este é o princípio para se chegar à ideia de que o ser Deus possa ser descoberto como o ser em essência pelo ser existencial do homem.

Então, na discussão do Em-si há alternativas para a consciência nadificada descobrir a manifestação do ser Deus neste mundo; um ser que faz parte da existência do homem e das coisas do mundo.

Mas, em sua inicial manifestação, o ser Deus é um ser que está em positividade no mundo; por isso, precisa em negatividade ser descoberto pelo Para-si, para de fato se efetivar não como o absolutizador, porém como significados em essência

para o ser existencial do homem. Parafraseando Sartre, o ser existencial do homem se perde em Deus e o Deus se perde no ser existencial do homem, Sartre diria o Para-si se perde no Em-si e o Em-si se perde no Para-si (2007, p. 131).

Aqui, não se confirma a ideia de que o ser existencial do homem se refaz e se define neste conhecer a Deus; o ser existencial do homem se refaz e se define mediante os processos da consciência nadificada, ausente de um ser absoluto.

Ao término deste primeiro capítulo em que se estuda o pensamento de Sartre, buscou-se defender que Deus existe em si mesmo; este em si mesmo implica que Ele está nas coisas deste mundo e na consciência em positividade. O homem O conhecerá se intencioná-Lo. É o mesmo que afirmar o ser é, Deus é, somente o homem em sua consciência existencial é quem cria as possibilidades para conhecê-Lo.

Desta forma, para o existencialismo sartreano o ser que é, compreendendo-o como Deus, uma vez nadificado deixa toda a condição de positividade⁵¹, de totalidade, e passa a condição de produzir significado para a consciência que o nadifica. Com isto, Deus não pode ser definido como um Deus único para todas as consciências, principalmente, para as consciências que se nadificam, pois elas irão buscar o significado deste Deus com a seguinte dinâmica: a consciência, ser-Para-si, envolve com o ser-Em-si, o ser Deus, e nesta relação obtém para si o que lhe é significante. A todo o momento em que envolve o ser-Para-si com o ser-Em-si e vice-versa, provocado pela consciência intencional, há algo novo, em essência; encontra-se Deus em essência.

Esta vertente reflexiva será empenhada para o capítulo que se segue, agora com uma discussão a partir da bíblia hebraica, no livro do Eclesiastes ou Coélet, com o indicativo de que o homem está no mundo se lançando no processo da própria existência.

⁵¹“Para destruição, é necessário primeiramente a relação entre o homem e o ser, quer dizer, uma transcendência; é nos limites desta relação, que o homem apreende um ser como destrutível. O que pressupõe um recorte limitativo de um ser no ser, e isso [...] já constitui uma nadificação (SARTRE, 2007, p. 49).

2. A GÊNESE DA CONSCIÊNCIA SAPIENCIAL A PARTIR DO PENSAMENTO COELETIANO NO LIVRO DO ECLESIASTES: QUAL DEUS É POSSÍVEL?

Este capítulo apresenta o livro do Eclesiastes focando na reflexão do pensamento existencial sartreano de que a “existência precede a essência” (SARTRE, 1978, p. 216); o suporte desta conceituação filosófica indica que o *Nada* é a consciência e o *Ser* é o mundo (SARTRE, 2007).

Neste ínterim, é possível reler Coélet como um “ancestral dos existencialistas” (CAMPOS, 2004, p. 19); com este indicativo se encontrará um caminho filosófico para adentrar ao pensamento do autor do Eclesiastes e entender que nele o homem existe primeiramente antes de qualquer contato com Deus, com o ser, com o mundo.

O exterior à consciência de Coélet se denominará de ser, assim como é ser para o pensamento sartreano. Em ambas as linhas de pensamento o ser se encontra em positividade, em totalidade; há confluências em suas intenções.

Neste sentido, o ser é a manifestação da natureza (Ecl 2,5-8), é a obra do próprio homem fruto do seu trabalho quando é detestável (Ecl 2,18), é a obra de Deus como uma dádiva reconhecida pelo homem (Ecl 3,13), é a ideia de Deus mediada pelo reconhecimento de que ele se encontra no céu (Ecl 5,1) e é o próprio homem quando ele não sapiencia⁵² a sua consciência permanecendo como um insensato, seja em momentos de alegria ou de tristeza (Ecl 7,4). O ser é Deus; na concepção de Coélet ser este que tem a tarefa de fazer o homem reto, outro ser, mas que se inquiete com suas complicações diante do perceptível (Ecl 7, 29).

É deste ser de onde se conhece a essência que o caracteriza, possível somente pelos atos sapienciais do próprio homem (Ecl 8,1). É deste ser que o homem indo ao seu encontro abstrai a usufruição, o prazer e alegria; é deste ser que se extrai o viver bem.

A consciência apenas intenciona-se sobre este ser. Cada ser, seja-o um objeto, o próprio homem ou Deus mantém “seu curso fixado, sua rota determinada, seu ritmo estabelecido. Não há esforço humano capaz de alterá-los, nem humano contentamento que se possa arrancar daí” (HUBBARD, 1991, p. 23).

⁵²Não sapienciar é a ação da consciência do homem em perceber a obra e considerá-la como absoluta. E sapienciar é a ação da consciência do homem sobre a obra perceptível, negando-lhe a presença da positividade e ou da totalidade.

Posto isto, em Coélet esta discussão sobre o ser não será desenvolvida com austeridade em torno de si mesmo como fora realizado no primeiro capítulo. Esta discussão sobre o ser, neste segundo capítulo, será tratada de forma sutil, a fim de compreender as polêmicas circunscritas na autoria do livro do Eclesiastes, seguindo o propósito de que sua mensagem se desenvolve em sapiencialidade. Isto quer dizer que para Coélet o homem se ocupa com temas que dizem respeito à existência humana (BRITO, 2011, p. 83).

Em igual situação, neste segundo capítulo, ocupar-se-á da data, da composição, da canonização e do contexto acentuando as possíveis implicações sapienciais de inspirações existencialistas.

Coélet será compreendido como um defensor de que o homem necessita da obra perceptível, do ser, de Deus para existir em consciência projetando-se. Será compreendido desta forma, porque ele “procura entender não só os fenômenos da natureza mas sobretudo a condição humana na realidade em que está mergulhado” (LOPES, 1998, p. 71).

Ao contrário desta situação, existir por existir, faz com que o homem pensado por Coélet se torne também um ser em positividade, em totalidade como qualquer outro ser, “[a crítica de Coélet], contudo, está nas coisas que parecem nunca mudar, e sobre os desapontamentos com os quais temos de conviver aqui e agora” (KIDNER, 1998, p. 3).

Fato é que a obra vista no mundo é saturada de significados; para ser contemplada em sua porção exige do homem um ato de sapiencialidade, projetando-se diante da obra vista.

E Deus, um ser criador de tudo, para Coélet quem é Ele? Não se verá Coélet intencionando a responder este questionamento; e, este não é o problema a que se propõe enfrentar. Verá que Coélet se importa sim, em estabelecer que o homem precisa viver o momento em consciência sapiencial e vivê-lo bem e, neste, consequentemente, o Deus, como ser, como obra, como uma ideia, em totalidade ou em positividade se encontra para ser conhecido; assim, o Deus que está aí⁵³, no mundo, para ser significado em essência, em porção é experimentado. “Se uma pessoa crê realmente em Deus, as implicações disto devem ser seguidas à risca. É o que Coé-

⁵³“Mas no final, Deus fala, e ele é o que é a luz. Ele simplesmente, é verdade, oferece uma linguagem magnífica e poderosa, exaltando os vislumbres de seu trabalho como criador e curador do Mundo” (BOTTERO, [s/d], p. 225-6).

let espera que façamos, sem imaginar que podemos tomar liberdades com nosso criador e manipulá-lo segundo os nossos interesses” (KIDNER, 1998, p. 2).

Neste intento, a consciência sapiencial coeletiana descobrirá Deus como um ser zeloso em positividade, como causa da intencionalidade, ser não intencionado, criador, mediador determinante como uma presença em projeção limitante à consciência sapiencial, como causa de prazer, enfim como ser que se deixa conhecer em sapiencialidade.

2.1 O Eclesiastes ou Coélet: atribuição da autoria a Salomão

“Palavras de Coélet, filho de Davi, rei em Jerusalém” (Ecl 1,1), eis aqui uma afirmação literal que indica a suposta autoria do livro do Eclesiastes anunciada na abertura dos 12 capítulos.

Por força desta expressão, as tradições judaicas e cristãs atribuíram a Salomão a autoria do livro. Além de um autor sábio, Salomão é posto na moldura de um homem politicamente situado, com poder sobre todos os outros seres vivos (GARCÍA-TRETO, 2010, p. 96). Sobremaneira, “[a] referência a esse rei como o autor do livro de Eclesiastes lhe garante autoridade e um lugar na lista dos livros sapienciais” (MARQUES, 2006, p. 02).

A expressão “Eu, Coélet, fui rei de Israel em Jerusalém” (Ecl 1,2) denota algo que ficou no passado, aponta um pensamento crítico aos poderes constituídos mediante uma forma diferente de perceber o mundo, mas que assegura os argumentos de que Salomão é autor do Eclesiastes, “[e] a razão é bem simples, uma vez que é moderno o problema da origem do livro, proposto criticamente; a resposta de toda a tradição não pode ser outra, pois lê sem preconceito o que se escreve no começo do livro (1,1.12)” (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 12).

Considerando um sábio por excelência, Coélet valoriza um Salomão envolvido em grandes feitos ao afirmar “[então] examinei todas as obras de minhas mãos e o trabalho que me custou para realizá-las, e eis que tudo era vaidade e correr atrás do vento, e nada havia de proveitoso debaixo do sol (Ecl 2,11); Salomão é apresentado como “o patrono da literatura sapiencial” (RAVASI, 1993, p. 50).

Mas, que autor de um livro sapiencial é este, apegado à tarefa de só construir belos palácios e acumular riqueza e sabedoria? Sabedoria, pelo que se conjectura, implica um sistema de valores, uma compreensão total do mundo por parte do ho-

mem mediante o processo da própria existência (CARRIÈRE, 1997, p. 470). Além dos bens materiais, acumular sabedoria constitui também uma insensatez (ARANTES, 1999, p.6-7).

2.1.1 Críticas à autoria Salomônica e a questão do redator

Se Salomão não é autor do texto da bíblia hebraica, quem coloca as palavras em sua boca tem a pretensão em confundir os seus leitores? Aparentemente não, o redator - ou os redatores- deseja exercer também o seu direito de ser um sapiencial em uma época longínqua da era salomônica (970 aC.), apoiando-se em Salomão mesmo que, historicamente, ele seja uma contradição, construindo uma crítica contundente aos que detêm o domínio sobre o outro (CARRIÈRE, 1997, p. 469).

Posto isto, a sabedoria vivenciada por Salomão possui características diferentes que propõe o texto coeletiano.

Salomão possui bens e bastante sabedoria acumulada; Coélet, ao contrário, sapiencialmente, torna-se sábio quando se articula em comunidade, traz um perfil “de uma pessoa que viveu a vida intensamente e que, como singular livre-pensador, não pôde encontrar nele nem mesmo uma modesta confirmação dos pressupostos da sabedoria tradicional” (MORLA ASENSIO, 1997, p.165). Além disto, a sua mensagem consiste em um protesto contra o espírito ambicioso do período helenístico (JONG, 1997, p. 164).

Conquanto, Salomão como autor do livro contradiz toda a mensagem em que se encaixe dentro de uma dimensão da consciência sapiencial de Coélet, em que se propõe “dedicar-se ao sentido das coisas” (RAVASI, 1993, p.186).

Certamente, o redator que coloca as palavras na boca de Salomão para, nas sequências das ideias, criticá-lo, tendo como âncora a frase de efeito de que tudo que se faz neste mundo é vaidade, expõe o cerne do pensamento sapiencial coeletiano; pensamento este defensor de que o mundo, e nele tudo que é perceptível ao homem, está posto diante da consciência sapiencial; cabe ao homem conhecê-lo em porção.

Para o pensamento sapiencial, isto significa que este tudo é pura positividade, é totalidade. Salomão é dado a esta sabedoria da totalidade. No entanto, “as indicações são de que a atribuição salomônica é uma convenção literária típica da tradição da sabedoria” (WRIGHT, 2007, p. 967).

Enviesando pela tradição judaico-cristã, que posta argumentos contundentes, as dúvidas sobre a autoria salomônica se solidificam:

Os dois pilares em que se fundamenta a opinião tradicional, ou seja, a tradição judaico-cristã e o próprio livro, começam a dissolver-se seriamente no século XVII com Hugo Grotius. Já antes se tinha escutado alguma voz discrepante entre os judeus, que, porém, logo se calou. Costuma-se citar também Lutero em suas *Tischreden*, como se fosse ele o primeiro a negar que Salomão foi autor do Eclesiastes [...] A verdadeira ruptura com a tradição começa com Hugo Grotius, que, em suas *Annotationes* de 1644, defendia abertamente que Qohélet não foi escrito por Salomão, mas por outros mais tarde. Assim o reconhecem todos os autores, e “desde então a verdade se impôs”. Para chegar aí foi preciso todavia passar por quase três séculos de controvérsias entre os defensores da autoria salomônica de Qohélet e os que a negavam (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 12-3).

Ademais,

Até o sec. XIX, não obstante o parecer [...] judeus e cristãos consideram Salomão autor do Eclesiastes. Acreditava-se encontrar uma confirmação no título do livro, o qual, porém, foi reconhecido, como pseudo-epígrafe e tardio, e nos numerosos acenos biográficos do autor (1,16;2,1-20;7,27;12,9s) (LAURENTINI, 1985, p. 237).

Estas discussões indicam que a autoria do Eclesiastes não é salomônica⁵⁴ e, apontam para a pergunta: quem é Coélet? Para respondê-la, é necessário considerar a sua presença no próprio texto, com isso, tem-se se um redator - ou redatores-sapientizando-se⁵⁵ em seu contexto.

A Bíblia de Jerusalém (1985, p. 1165-6) aponta que o livro do Eclesiastes deve ser intitulado de Coélet; por questões de ordem cronológica jamais poderá ser atribuído a Salomão, é um texto pós-exílico⁵⁶ da terceira metade do século III dC.

⁵⁴De fato, a figura de Salomão tornara-se modelo para exprimir um certo tipo de sociedade. Esta figura de Salomão aparece, principalmente, na síntese do Cronista: Salomão é a paz social numa sociedade sem conflito e dominada pela potência persa. Entretanto, a resistência dos pobres começou a criticar esta figura de Salomão. [...] O processo de empobrecimento da Palestina e especialmente de Jerusalém na época grega leva o Eclesiastes a criticar essa figura triunfalista de Salomão, e a procurar novas raízes para uma reflexão da sociedade na sua totalidade. Em todo caso é preciso sair do otimismo elitista dessa figura dominadora e excludente de Salomão. Ela é mesmo figura de uma visão idolátrica da sociedade. Faz-se necessário redescobrir a sabedoria como discernimento da qualidade da justiça e da resistência da verdade. Este é o desafio que o autor procura enfrentar. Aí está para ele o eixo da libertação e da subsistência do povo dominado econômica e culturalmente pelos gregos (FITZPATRICK, 1997, p. 34).

⁵⁵ Este neologismo firma-se na ideia de que se o homem está em sabedoria é possível conhecer a essência do objeto no mundo que se manifesta, até mesmo o próprio mundo.

⁵⁶Períodos exílico e pós-exílico: Período Babilônio e Persa (586-333 aC.). Período Helenístico: (333-180 aC.): domínio Ptolomaico.

Entretanto, o editor compreende que Salomão poderia ser o autor do livro e o fez assim para dar credibilidade ao conteúdo sapiencial (GORDIS; LOHFINK; DI FRONZO *apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 11); mas que não o é, se encerrando a autoria salomônica em um pseudônimo, “já a partir do 3 cap. não se fala mais de Salomão e as sentenças posteriores a respeito do rei nos mostram o autor na sua qualidade de súdito” (ENST, 1977, p. 499). Salomão reinou em Jerusalém durante os anos 961-922 aC., após quinhentos anos é aceitável o hebraico⁵⁷ empregado na redação do Eclesiastes, um hebraico tardio, como língua padrão porque sofre influência do aramaico com a presença de palavras persas no texto; esta constatação evidencia a não autoria salomônica do Eclesiastes (GRACÍA-TRENTO, 1995, p. 90).

Contudo, Coélet passa a ser considerado “um dos primeiro intérpretes das tradições sobre Salomão” (ZAMORA, 2002, p. 22).

Aos poucos, a interpretação do texto coeletiano vai desvencilhando Salomão como o seu autor. “Na realidade, Salomão era considerado como sábio por excelência e, por isso podia-se-lhe atribuir um livro deste gênero” (SELLIN; FOHRER, 1977, p. 499). O autor é “um pseudo-editor, um editor-autor [...] É um admirador de Salomão, relatando as lições da vida de Salomão, na tradição da sabedoria pela qual se tornara famoso” (EATON, 2011, p. 28).

Sutilmente, o redator - ou os redatores - do texto que se esconde por trás da autoria salomônica, estrategicamente, possui uma visão de que a situação experienciada é total, é positivada, é absoluta de essências e vazia de existência.

O redator é alguém focado na realidade, é alguém insistente em colocar o homem como causa maior do seu bem-estar em uma sociedade invertida; este deve subvertê-la em prol da própria humanização das relações com o outro e com o mundo (TAMEZ, 1998, p.169); a figura de Salomão não corresponde a esta realidade embora seja referência de sapiencialidade no texto coeletiano. Mas,

Como poderia o sábio exemplificar melhor os limites da sabedoria, do prazer, do prestígio, da riqueza e das realizações humanas senão citando as experiências de Salomão? Por isto, em novo contexto, o sábio mais jovem se meteu na roupagem de Salomão para explorar a deficiência de um gênero de vida baseado justamente nos valores salomônicos (HUBBARD, 1991, p. 10).

⁵⁷“O hebraico, no qual o autor escreve, é diferente do hebraico clássico. Alguns biblistas dizem que se trata de um hebraico popular, diferente do hebraico clássico. Seria um hebraico de transição entre o hebraico bíblico e o rabínico” (MOREIRA, 2006, p.14).

Salomão se torna uma referência para Coélet de que é possível a qualquer ser humano conhecer e sapienciar as coisas presentes neste mundo⁵⁸mediado pelo ato de pesquisar. Só que este ato é limitado, por mais que o seu resultado seja conhecimento profundo; com o tempo ele se estagna, torna-se uma positividade, não apresentando mudanças inovadoras, é um “correr atrás do vento” (Ecl 1,17). Para tanto Coélet, transfigurado em Salomão⁵⁹, sintetiza a sua experiência relacionada à vida sapiencial; a vida é um recomeçar constante diante do outro, do mundo, de Deus.

2.1.2 Um ou vários autores?

A crítica literária não definiu com segurança a autoria do livro do Eclesiastes. Isto é decorrente do seu conteúdo ao se apresentar em desordens, com afirmações contraditórias acerca da verdade das coisas, da instituição da moral, da sapiencialidade do homem e da própria vida (COLUNGA, 1962, p. 856).

Há três situações em que a crítica literária se ocupa gerando a expectativa de que o livro possui um ou vários autores.

A primeira se reserva a sustentar que o estilo literário do Eclesiastes se equipara à diatribe dos escritores helenistas. “De fato, aplicou-se a diatribe a [Coélet] como gênero literário. Timidamente o insinua A. Allegeier, mas não se detém na análise e na prova de sua afirmação” (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 52), um livro de autor de testemunho régio e de estilo próprio, em que evidencia contradições, dúvidas, mas que comunica as inquietações humanas sem deixar de apontar o destino do homem mediante temas filosóficos e morais (COLUNGA, 1962, p. 857). Pode-se

⁵⁸Todo ato de pesquisar para ser considerado como tal é resultante das teorias científicas, leis científicas e fenômenos; propõe-se a oferecer resultados autênticos. Obviamente à época o autor do Eclesiastes ou Coélet não tinha estes instrumentos. Entretanto, no texto coeletiano há indícios de compreensão de que uma pesquisa não deve parar no tempo; a função dela é gerar novos conhecimentos, pois é susceptível de novas hermenêuticas.

⁵⁹Na antiguidade era comum dar crédito ao texto sagrado atribuindo a autoria ao rei Salomão. A demais, “[não] há dúvida, no entanto, de que a autoria salomônica seja uma ficção. O fato de que Salomão seja apenas referido, nunca mencionado (comparar com Pr 1,1 e Cant 1,1), sugere que [Coélet] nunca pretendeu que seus leitores o levassem a sério. Além disso, as referências aos reis que aparecem no livro foram escritas claramente a partir do ponto de vista do súdito. O propósito de ficção não era outro senão o de descrever de forma atraente e convincente que a posse ilimitada de todas as coisas desejáveis da vida riqueza, prazer, sabedoria, é incapaz de dar satisfação completa e permanente” (MORLA ASENSIO, 1997, p. 159-60).

considerar no tempo helenístico a diatribe como gênero literário ou como mero recurso linguístico.

A segunda, em virtude de o texto apresentar diversas oscilações com relação ao conteúdo, usos do singular e plural na mesma intenção do texto, as afirmações contraditórias que prejudiquem a sua unicidade em torno de um tema, vários estudiosos indicam a existência de vários autores para o livro (BUZY *apud* COLUNGA, 1962, p. 858-9). Podechard aponta 4 quatro, Coppens defende três (*apud* RAVASI, 1993, p. 23) e Veras (2005, p. 15) argumenta que o livro por completo é uma analogia de sentenças populares já existentes.

Todos estes pesquisadores apresentam Coélet como autor do Eclesiastes, mas consideram a existência de outros autores trabalhando no mesmo texto. Esta hipótese é exposta a partir das contradições encontradas no texto; por exemplo, no texto coeletiano, enquanto é evidenciado o homem em busca da felicidade, ao mesmo tempo, esta busca da felicidade constitui em vaidades; em algumas vezes, Deus julgará as ações dos homens neste mundo, mas há necessidades de implantar a moral entre os homens; o homem mortal deseja a felicidade plena para que Deus nasça no coração do homem, só que a felicidade não está em nenhuma parte; o homem há de contentar-se com a felicidade relativa, entretanto, deve-se evitar desfrutar dela (COLUNGA, 1962, p. 858-9).

Esta existência de vários autores procede pois as suas temáticas não são retilíneas, aparecem em momentos em que o ser sapiencial do homem se percebe neste mundo mediante a ocupação de questões que dizem respeito à existência humana. Mas, como os autores não são nominados, a tendência é declinar para um autor.

Estudiosos como Zapletal, Schmidt, Cheyne, Condamin, Motais e Vaccari (*apud* COLUNGA, 1962, p. 857) sustentam a unidade do texto em torno de um autor, mesmo reconhecendo a desordem, as contradições e falta de acabamento dos assuntos. Coélet é apresentado como o autor do texto, obviamente com exceção ao epílogo, como um perfil de sábio, crente em Deus e contestador moderado da tradicional doutrina sapiencial (BARUCQ, 1971, p. 09).

2.1.3 O autor da obra

O autor do *Eclesiastes* é considerado um sábio que mantém uma visão diversificada da realidade; é visto que ele sabe da produção e experiência da sabedoria da sua época.

[...] pode ter ouvido um polemista grego na Palestina, Menipo, um famoso livre-pensador do seu tempo, era de Gádara, do lado do Jordão. No entanto, muito antes do seu tempo, a sabedoria já se fazia apregoar nas ruas mais ruidosas de Jerusalém (BAKHTIN *apud* CAMPOS, 2004, p. 24).

É esta visão que lhe permite pensar, estudar e, na prática, enfrentar os problemas da cotidianidade em estado de positividade; superando-os mediante a construção de saberes a favor da realização sapiencial de si mesmo e do outro, construindo possibilidades de conhecer a Deus de forma que se postava diante da existência:

[lecionando] em público, a exemplo dos filósofos itinerantes da Grécia, ele despertou interesses pela novidade de seu método de ensino e teve profunda repercussão em Jerusalém, onde suscitou muita controvérsia por suas idéias inovadoras. Intelectual de exímia cultura e vasta erudição, Coélet se impôs ao respeito de todos por sua marcante personalidade. Terá pertencido a uma família tradicional de grande prestígio e influência, talvez uma família sacerdotal, a julgar pela inclusão de seu livro na coleção dos escritos salomônicos, lidos nas celebrações litúrgicas do templo (A BÍBLIA, 1993, p.785).

Na condição de que Coélet é o autor do livro *Eclesiastes* ou Coélet entende-se que sua ação é de um diretor acadêmico ou alguém que fala à comunidade exercendo um cargo público na condição de pregador, presidente, filósofo ou professor (KIDNER, 1998, p. 01). O que importa é que a sua mensagem revela a força de um pensamento sapiencial, sempre sendo lançada ao mundo em uma crítica ao empobrecimento do povo pela prática política da época.

O *Eclesiastes* retrata as condições sociais do período dos Ptolomeus, em que o distrito da Judeia estava incorporado à província siro-finícia do império ptolomeu, com Alexandria por Capital. A alta sociedade, a cúpula dirigente e seus altos funcionários, enriquecidos pelo sistema tributário, contrastavam com a massa popular de agricultores e mercadores depauperados. Essa situação social, injusta e conflitante, reflete-se no livro do *Eclesiastes*. (A BÍBLIA, 1993, p.785).

Na condição de ser o autor, em sete vezes o nome Coélet é referenciado, destas, uma vez em primeira pessoa: “Eu, Coélet, fui rei de Israel” (Ecl 1,12); para Ravasi (1993, p. 10), as demais são interesses redacionais e se reservam às passagens na terceira pessoa:

Palavras de Coélet, filho de Davi, rei em Jerusalém (Ecl 1,1); vaidade das vaidades — diz Coélet — vaidade das vaidades, tudo é vaidade (Ecl 1,12); Eis o que encontro — diz Coélet — ao examinar coisa por coisa para chegar a uma conclusão (Ecl 7,27); vaidade das vaidades — diz Coélet — tudo é vaidade (Ecl 12,8); Além de ter sido sábio, Coélet também ensinou o conhecimento ao povo; ele ponderou, examinou e corrigiu muitos provérbios (Ecl 12,9); Coélet procurou encontrar palavras agradáveis e escrever com propriedade palavras verdadeiras (Ecl 12,10).

Mesmo com estas evidências, construir uma biografia *in persona* na visão dos exegetas e hermeneutas é impossível (RAVASI, 1993, p. 11); só se conhece o autor Coélet pelo próprio escrito. Ele é a referência preciosa na qual remete a ideia de que não se fala de uma pessoa isolada, mas de uma pessoa atuante ou grupo responsável por uma coletividade; esta atuação coeletiana tem, como consequência, o despertar da própria consciência para dimensão reflexiva do outro em que a experiência do ser humano, em sua totalidade, é passível de vaidade (EATON, 2011, p. 63).

Segundo Vélchez Líndez (1999, p.129), é desta informação que se pode conceituar o nome do livro de Coélet. Para tanto, esta expressão se fixa como palavras em indução reflexiva sobre o mundo que o circunda.

O conteúdo do livro do Eclesiastes expressa o pensamento de alguém situado no mundo, imerso em uma percepção voltada para as pessoas que estão sob o jugo dos Ptolomeus, para tanto, com traços de um existencialismo, de “uma existência ativa” (SELLIN; FOHRER, 1977, p. 507). Esta existência ativa é responsável por colocar o homem do seu tempo como o centro das atenções, estimulando-o a projetar-se no mundo. A sua ocupação inicial não é o contexto sociopolítico, mas temas os quais dizem respeito ao ser do homem, presentes desde os escritos sumérios até os filósofos do século XX, como “o sentido da vida, do trabalho, da morte e da fadiga, só para citar alguns. Como também os grandes temas na reflexão humana: o nada, a velhice, a juventude, os filhos, etc.” (RODRÍGUES GUTIÉRREZ, 1999, p. 57).

Com relação ao termo Coélet, de onde se tira a intitulação do livro Eclesiastes, justifica-se na dimensão de que,

O nome Coélet vem da *qahal* (Em grego *Ekklesia*, de onde vem o nome *Ekklesiastes*, e em português *Eclesiastes*): assembleia, comunidade. Não é um nome próprio e sim um substantivo comum e designa aquele que fala à comunidade, na assembléia. Talvez o melhor termo para a tradução seria o pregador (Lutero entendeu assim, tanto que traduziu com o termo “Prediger”, seguindo S. Jerônimo que traduziu por “*concionator*”). E Lutero também entendeu a sua mensagem de forma positiva, afirmando que “Coélet que nós chamamos de Pregador é um livro de consolação”), mas podemos interpretar também como o *Orador, o Mestre* e de outro lado designa o representante da assembleia, o público personificado. Pode-se pensar também que seja uma pessoa que reuniu a cultura e a experiência do povo para dar-lhe uma forma sistematizada e orgânica. Ou seja, alguém que se esforçou para fazer aquilo que era o ideal do sábio de Israel: reunir, articular e dar forma à sabedoria do povo. É o sábio (*hakam*) que ensina ao povo a ciência e como colocar em discussão as situações cotidianas da vida e ver a realidade de forma crítica (PERONDI, 2004, p. 48).

Ademais, quando se apropria da leitura do livro do Eclesiastes surge a ideia de um instrutor para o conhecimento (Ecl 12,9) que pensa sobre as condições do humano no mundo em postura sapiencial a partir de uma “práxis libertadora” (MOREIRA, 2006, p. 11). Ele reflete sobre o mundo que o circunda com uma postura de “homem sábio, colecionador de provérbios, professor e escritor” (EATON, 2011, p. 28).

Entretanto, segundo Vílchez Líndez (1999, p. 15), “[a] maioria dos autores re-têm que um discípulo de [Coélet] escreveu o que lemos [nos versículos acima]”. Quem procurou encontrar palavras agradáveis e escrever a verdade com acerto é porque enxerga a realidade além das manifestações naturais, por mais que seja um discípulo, mas em si, a mensagem é de um teor sapiencial porque, antes de qualquer coisa, o homem existe e está situado no mundo.

Mas aqui há problemas a serem esclarecidos, Coélet é uma comunidade, Coélet é o autor do livro ou a expressão em Ecl 12, 9-12⁶⁰ é de autoria de um discípulo?

Entretanto, a própria dimensão sapiencial do conteúdo do livro não permite um Coélet enclausurado em seu próprio mundo; sábio sim, mas se prestando refletir a realidade de opressão em que vive o ser humano (MICHAUD, 1987, p. 75).

⁶⁰ “Além de ter sido sábio, Coélet também ensinou o conhecimento ao povo; ele ponderou, examinou e corrigiu muitos provérbios. Coélet procurou encontrar palavras agradáveis e escrever com propriedade palavras verdadeiras. As palavras dos sábios são como agulhões e como estacas fincadas pelos chefes de rebanhos; são colocadas pelo mesmo pastor. Além disso, meu filho, fique atento: fazer livros é um trabalho sem fim, e muito estudo cansa o corpo” (Ecl 12, 9-12).

Coélet é sinônimo de comunidade, pois fala e observa como a justiça é feita na sociedade da sua época; ele é capaz de compilar informações sobre a realidade em que vive o povo da Palestina, 280 a 240 aC. (MAUSSION, 2003, p. 160).

Dado a isto, Coélet, o sábio e professor que se percebe no mundo, é alguém que se define na percepção entre a sua consciência e o mundo “misturando-se com as pessoas simples nas praças, nas portas da cidade e pelas ruas, suas escolas eram os lugares públicos” (BONORA *apud* RAVASI, 1993, p. 271); ele exerce a sua liberdade-situada, mesmo que se sustente em uma mentalidade aristocrata⁶¹; seguramente o “[seu] *habitat*, por assim dizer, fica entre os sábios que nos ensinam a usar os olhos e ouvidos para descobrir os caminhos de Deus e os caminhos do homem” (KIDNER, 1998, p. 01).

O pensar de Coélet ensina que sabedoria deve estar a serviço da vida do povo, não para dominá-lo, mas despertá-lo à sapiencialidade com o propósito de negar toda e qualquer positividade encontrada no mundo. Sapienciando a própria consciência e colaborando para que a consciência do outro adentre ao mundo com sabedoria, vê-se que:

A reflexão do nosso autor não quer ser *a priori*: ele parte da experiência, uma pesquisa minuciosa, de uma *exploração* da condição dos homens. [...] o objeto formal da pesquisa é pesado: *pela sabedoria*. Portanto, Coélet vai levantar a questão fundamental do sentido. As respostas da tradição profética e da tradição sapiencial não o satisfazem, incapazes que são de equacionar os dados da experiência mais cotidiana (GLASSER, 1975, p.42).

Com isto, supondo-se que Coélet é o único autor. Sustentando a unicidade autoral do livro, o autor da obra do Eclesiastes é um pensador que retrata a expressão de uma coletividade em sabedoria mediante o processo dialógico, vez que ensina sabedoria ao povo e para ele se dirige em palavras agradáveis, com escritos em palavras verdadeiras a fim de instruí-lo (Ecl 12, 9-10).

Mas como este Coélet, mesmo que seja uma pessoa, possa ser uma coletividade em expressão?

⁶¹Ravasi sustenta que Coélet pertencia à classe dos Aristocratas (1993, p. 271). Dado o contexto sócio-político-econômico-religioso em que o texto foi escrito, época do Ptolomeu II, o pensamento contido em Coélet ou Eclesiastes reflete as possibilidades de o povo resistir às opressões do poder helênico e optar por viver a vida com intensidade, mesmo que seja em pequenas proporções.

A questão se volta agora para o que de fato a palavra Coélet, como autor do livro, significa; além do que já foi exposto acima, Storniolo (2002, p. 13-4) afirma que,

O autor não diz explicitamente seu nome próprio, mas usa a alcunha Coélet (Qohélet, em hebraico) Este nome é um particípio feminino de verbo *qahal* que, na conjugação normal, significa “reunir, congregar, colocar junto”; na conjugação causativa, porém, tem o significado de “convocar uma reunião, presidir a uma assembléia”. [...] outra possibilidade: entender o nome como descrição de uma atividade determinada, bem típica do sábio no mundo semita e principalmente em Israel. Coélet significaria então o sábio que coleta a produção sapiencial provinda de bases populares (ditos, sentenças, provérbios), burila esta produção com técnicas próprias das sentenças sapienciais, *organiza* coletâneas e antologias, reúne tudo em um conjunto articulado e orgânico e escreve uma obra que se apresenta agora como um verdadeiro espelho da consciência e do conhecimento do próprio povo (Ecl 12,9-12).

Coélet se torna uma expressão da consciência de um povo⁶². A partir de suas atitudes sapienciais esta situação é entendida como um ato de percepção das coisas, latente em Coélet, possíveis somente ao ser sapiencial do homem, porque é capaz de demonstrar para o outro que, além do que se manifesta às claras, existe algo além do que é visto. O autor do Eclesiastes recebe o nome de Coélet, nos meandros do seu texto, por ser uma referência para o outro⁶³, por ser portador de uma voz que ressoa em seus convivas e em si mesmo, a fim de produzir significados para o bem viver da vida⁶⁴.

O ser coeletiano é ser em sabedoria sem a procura fidedigna de Deus, “parece não confiar no conhecimento nem em Deus” (MORLA ASENSIO, 1997, p.170). Ele faz-se livre para pensar no aqui e no agora. Propõe-se a reconstruir a visão de mundo em pensamentos reflexivos mediando pelo próprio “espírito observador e crítico” (COLUNGA, 1962, p. 859) ao lidar com o diferente.

O diferente, Coélet o faz materializar-se em atos de reflexões na consciência; e, além disto, reconhece-o nas próprias obras o estado de positividade, para então

⁶² Para Balancin e Storniolo (2006, p. 32-4) Coélet expõe uma análise crítica sobre a situação do povo perante o regime escravocrata do Ptolomeu II. Era comum, antigamente, o povo não escolher os seus governantes; isto o tornava indefeso diante da roubalheira dos seus governantes.

⁶³ Outro é o homem que ainda não sapienciou a sua consciência. No pensamento de Coélet isto acontece quando há um reconhecimento de que “a vida é um bem do qual uma pessoa recebe uma porção, mas este desfrute não é capaz de eliminar os absurdos da vida humana e nem mesmo de lançar luz sobre eles” (SCHOOL, 2000, p. 43). Ou, seja é preciso ir além dos prazeres que a vida oferece ao homem.

⁶⁴ Para Coélet “a vida não tem sentido transcendente” (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 283); ela acontece no momento que o homem existe e, mais precisamente, quando o homem se encontra no seu ser sapiencial.

negá-lo porque “tudo é vaidade e correr atrás do vento!” (Ecl 1,14). Negar o diferente não para o outro, mas para a si mesmo, uma vez que o próprio Coélet afirma: “Observo que não há felicidade para o homem a não ser alegrar-se com suas obras: essa é a sua porção; pois quem lhe mostrará o que vai acontecer depois dele?” (Ecl, 3,22).

O outro terá uma visão diferenciada do mesmo objeto visto e será estimulado à prática da sapiencialidade. “Mais vale dois que um só, porque terão proveito do seu trabalho. Porque se caem, um levanta o outro; mas o que será de alguém que cai sem ter um companheiro para levantá-lo?” (Ecl 4,9-10). Enfim, o outro é fundamental para quem deseja viver sabedoria.

Se uma pessoa como [Coélet] vive enfiada na visão de um mundo carente de sentido (tudo é vazio, e todo esforço inútil), seja qual for a perspectiva que se contemple (social, religiosa, do trabalho), o mais lógico é que tal pessoa busque a companhia de alguém que partilhe de suas idéias e sua amargura (sua impotência moral), e consiga assim um pouco de consolo (MORLA ASENSIO, 1997, p. 176-7).

Em posse destas convicções, o sentido do texto o torna discípulo do seu próprio ato de pensar, discípulo da sua própria forma de falar à comunidade ou em assembleia porque a sua consciência sapiencial, em torno do mundo, do que está aí, só é possível ao homem pautado na dimensão do contato com o objeto presente neste mundo, e Coélet faz isso, seguramente, pois para ele “a vida era uma mistura de muitas coisas: absurdo, felicidade, fadiga, trabalho, amor...Enfim, coisas boas e más” (RODRÍGUES GUTIÉRREZ, 1996, p. 39).

Coélet, se considerado em sua unidade autoral, não prioriza o apego às formas deterministas de pensar o mundo cheio de muitas coisas, porém, mantém uma postura ausente da ideia do acúmulo dos bens materiais e da ideia de que Deus o concebeu.

Coélet é autor de um livro que não relata estórias, não contém profecias, não apresenta poesias em louvor a Deus, nada disso; ele prioriza uma reflexão sobre a condição humana (ZIEGLER, 2004, p. 49); vê-se que no livro de Coéleto homem conhece a Deus e neste processo Coélet o orienta a se comprometer à maneira sapiencial perante Ele (JONG, 1992, p. 72).

Coélet também apresenta o homem sem nenhum controle sobre as manifestações que lhe são exteriores à consciência, sendo assim, não conhece o amor e

nem o ódio, nem antes e nem depois da sua existência; sim, ele as conhece no aqui e no agora porque há um tempo para tudo (Ecl 3, 1-10); ele as conhece no exercício da sua subjetividade, quando as significa diante da própria existencialidade que o faz um ser de projeção (GLASSER, 1975, p. 79).

Esta situação indica que na consciência do homem não há nada de estabelecido⁶⁵, e se há, será expulso. As manifestações do mundo cíclico (Ecl 1,2-9) para o homem se dão conforme a própria inserção na existência humana. Embora evidenciado em pseudônimo, como autor, Coélet sente-se um rei poderoso, um filho de Davi, mas também, sente-se interagido com a realidade do homem do seu tempo; “[em Coélet] o homem fala da experiência histórica dura e execrável, que lhe provoca náuseas” (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 2011, p. 216).

Conquanto, afirmar que Coélet é o único autor do Eclesiastes é um risco que se deve correr. Porém, quem é Coélet?

Não se sabe. Ele apagou propositadamente suas pegadas. Deixou umas diferenças, para nos confundir. Dele não se tem nada. Só um livro. Aliás, um livro que passou por muitas mãos. Por copistas, redatores, censores e tradutores (RODRÍGUES GUTIÉRREZ, 1996, p. 39).

Entretanto, afirmar que a mensagem contida no livro é de cunho sapiencial é uma segurança porque inclui o homem no seu processo da existência. O seu texto representa um conjunto de orientações sapienciais dadas ao homem (PERONDI, 2004, p. 48); com estas orientações o homem se sente inserido no mundo para projetar-se.

2.2 Data de composição e contexto

Há várias hipóteses sobre a data e composição do livro porque é difícil determinar com exatidão a época em que Coélet viveu (HUBBARD, 1991, p. 11). Mas, tentativas de esclarecer sobre a datação do livro foram estabelecidas com bastante rigor.

⁶⁵ As temáticas a serem desenvolvidas demonstrarão que nada está pronto embora se considere também que o ser já é em totalidade. Assim se procederá na compreensão do pensamento coeletiano sob as luzes do pensamento sartreano.

A primeira diz que a obra do Eclesiastes foi escrita antes do III aC. A consideração se reserva ao período da dominação persa (539-333 aC.) ou ao período (333-330 aC.) antecedente à época do início da influência helênica na Palestina.

Delizsch aceita o período da dominação persa como a data da composição mais apropriada; Harrison inclina-se por meados do século V aC. e Wright indica para o período entre 444 e 328 aC. (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 71).

Já R.B Scott (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 71) é taxativo: “[deve-se] datar [Eclesiastes] pelos fins da dominação persa ou pelo começo do período grego, ou seja, no século IV ou no começo do século III.

Na mesma direção, segue J.Ellul (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 71) ao afirmar: “[com] certa preferência pelo período da conquista de Alexandre, ou seja, mais ou menos em torno do ano 320 aC.”

A segunda hipótese leva ao entendimento de que o autor viveu no século II aC.

A este respeito N. Peters (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 72), escreve “[certamente] é preciso pôr Eclesiastes depois do Eclesiástico (cerca de 190-180 aC.), visto que este o utiliza”; ele situa o livro coeletiano entre os anos 145 a 130 aC.

A terceira hipótese se firma buscando abrir caminhos para uma data definitiva, mas que não o é ainda; há especulações de toda ordem: 240 a 181 aC. constitui-se o contexto conveniente para uma obra como o Eclesiastes (BARTHOLOMEW, 1988, p. 40). Ademais, há quem defende que a data da composição de Eclesiastes ou Coélet por mais de 100 anos de compilações como “F. Asensio: entre os anos 300 e 150 a.C ou R.H. Pfeiffer: entre os anos 250 e 150 aC.” (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 72).

A quarta hipótese é a mais aceita pela crítica literária e pelos estudiosos modernos; é a adotada por grande parte dos comentaristas e confirmada pela tradição. Esta confirmação é o que leva a relacionar o texto coeletiano com o domínio dos Ptolomeus sobre o homem, o ser sapiencial do homem, da Palestina, “muito tempo após Salomão, provavelmente no séc. III aC. A linha de raciocínio é tríplice: tipo do hebraico usado, estilo da argumentação de [Coélet] e sua posição na história das ideias (MORLA ASENSIO, 1997, p. 160).

Para Tamez (1996, p. 09), o Eclesiastes foi redigido na metade do século III aC., sob o domínio dos Ptolomeus; Moreira (2006, p. 15-16) expõe que o século III para a redação coincide com o “[...] momento do ‘encontro’ da cultura semítico-

hebraico com o mundo helenístico, um tempo de crise, de transição”. Todos os indícios apontam que foi escrito em torno de 275-250 aC. Com exatidão, Mackenzie (1983, p. 247) propõe como referência central o ano de 250 aC., também “chegando a esta conclusão pela língua – e hebraico tardio – e por sua posição na literatura sapiencial, entre Pr e Jó e antes do Eclo”.

Como se mostra, o meado do século III é o mais propício para se dizer que o texto coeletiano foi composto porque o seu hebraico é um hebraico tardio. Além disso, em meio ao caos social, apresenta de forma sutil o contexto em que o texto foi escrito colocando o ser sapiencial do homem em sintonia com a busca da felicidade, com o exercício da subjetividade (REIMER, 2005, p. 78).

A esperança de Coélet é que em meio a este caos há de acontecer a usufruição do fruto do próprio trabalho (LAURENTINI, 1995, p. 240). Coélet induz com esta intenção à compreensão de que os Ptolomeus, precisamente, o grupo do Ptolomeu II Filadelfo, 280 a 240, são os responsáveis pela exploração política e econômica (Ecl 4,1; 5,7) e pela dominação ideológica e religiosa (Ecl 4,17-5,6;10,20) instaladas no templo e nas relações sociais da época.

2.3 Lugar de composição e contexto

Três lugares são indicados para a redação do texto coeletiano os quais são a Babilônia, a Fenícia e o Egito. Mas, não existe uma razão plausível, mediante os argumentos dos comentadores, para estes três lugares indicados.

Segundo Vélchez Línchez (1999, p. 73-4), entre os defensores da ideia de que o escrito foi composto na Babilônia está C.H. Gordon, na Fenícia se encontra W.F. Albright e a favor do Egito se manifesta P. Volz.

A compreensão acerca do lugar na composição do livro⁶⁶ se encontra no paralelismo implícito que se faz da política helênica sob a Palestina. A Palestina, tendo como lugar mais apropriado Jerusalém, fica sendo o lugar mais aceito para a composição do livro, mesmo que nem todos os comentadores concordam com esta proposição. Segundo Marques (2006, p. 04), “[a] Palestina era importante corredor comercial a ligar o Egito com a Fenícia, o Norte da Síria, a Mesopotâmia e a Arábia. Os

⁶⁶A mensagem do livro situa-se, portanto, num momento histórico incomum de transformação do mundo. Por todos os lados, não só na Palestina, estão ocorrendo mudanças profundas nas religiões, nos pensamentos, nas relações políticas e culturais entre os povos, na moral e, principalmente, nas relações econômicas e de trabalho (PEIXOTO, 2006, p. 32).

grandes centros do poder político empreendiam inúmeras guerras para obter o controle dessa área”.

Entre os demais que defendem o local de composição na Palestina, em Jerusalém estão Jong (1992, p. 67), Tamez (1996, p. 14), Klein (1997, p. 60), Morla Asensio (1997, p. 161) e Michaud (1987, p. 111).

Dadas estas considerações Anderson e Gorgulho (1991, p. 89) e Tamez (1996, p. 09) argumentam que o livro do Eclesiastes revela a força escravocrata do regime dos Ptolomeus sobre a economia e a vida dos judeus do III século aC. Tem por função oferecer ao homem judeu condições de reagir em favor da preservação da identidade política, econômica e religiosa. A mensagem-síntese, face ao domínio ptolomaico, é que o trabalho não pode alienar o homem frente ao direito de se incluir na existência, de existir na sociedade mesmo que ela seja opressora. Coélet descreve “no livro sua maneira de ver as coisas de sua época” (CRB, 1994, p. 126).

Neste propósito, confirma-se que a mensagem coeletiana é diferenciada no contexto de domínio ptolomaico da sua época (BENTZEB, 1963, p. 215). Ela sustenta que a sapiencialidade humana se expressa nos lugares mais comuns quando, nestes, a vida do homem está situada (Ecl 3,1-8). O texto coeletiano se constitui em um testemunho do ser sapiencial do homem, “[olivo] é assim o primeiro testemunho da comunidade da Judeia sob uma nova maneira de viver dentro de um império” (OROFINO, 1996, p. 59).

Pouco antes do texto do Eclesiastes ser escrito, entre os anos de 280 a 240 aC., Alexandre Magno havia conquistado um dos maiores impérios do Oriente médio, “em 333 a.C., conquista a Ásia Menor e a Síria; em seguida, Tiro, Gaza e o Egito (332 a.C.). Em 331 a.C., a Pérsia. Alexandre consegue chegar até o vale do rio Indo em 326 a.C.” (MARQUES, 2006, p. 04). Com a sua morte prematura aos 33 anos, em 323 a.C., na Babilônia, as suas conquistas passaram à gerência dos seus subordinados mais próximos, os seus generais, “a Ásia Menor ficou com Antígono, a Mesopotâmia e a Síria com Seleuco e o Egito com Ptolomeus Lágida (Ptolomeu I)(KLEIN, 1997, p. 60).

O contexto refletido no Eclesiastes especificamente se reserva ao grupo dos Ptolomeus que passam a governar o Egito, a Palestina e a Fenícia, província da Celessíria, desde a morte de Alexandre.

A sucessão dos Ptolomeus sobre o território do Egito, da Palestina e da Fenícia⁶⁷ se dá na ordem de cinco reinados os quais se definem em Ptolomeu I Soter (305-283 aC.), Ptolomeu II Filadelfo (282-246 aC.), Ptolomeu III Evergetes IV (246-222 aC.), Filopator (222-205 aC.), Ptolomeu V Epífanos (204-180 aC.) (MICHAUD, 1987, p. 86).

Dentre estes, o período em que Coélet escreve o seu livro se encontra o governo do Ptolomeu II Filadelfo de 282 a 246 aC.

O rei tinha um forte ministro das finanças, com ecônomos nas várias regiões que controlavam o recolhimento rigoroso de impostos. E assim o sistema funcionava de modo a canalizar todo o dinheiro para a capital, Alexandria. Com isto o Egito se tornava rico à custa do trabalho do povo. A agricultura foi desenvolvida e modernizada coma introdução de irrigações e outras tecnologias da época, e assim produzia-se muito vinho e óleo, porém os camponeses continuavam pobres. E mesmo estes bons produtos acabavam indo para os estrangeiros (PERONDI, 2004, p. 49).

Este domínio é acentuado em virtude da ideologia teológica (Ecl 4,17) que sustenta a política do governo. “Tudo estava, portanto, concentrado nas mãos do rei. E este tipo de governo recebeu amplo apoio da filosofia grega. Desta forma, legitimado pela religião e pela filosofia, o rei se tornou dono do país e o governava como se fosse sua propriedade” (BALANCIN; STORNILOLO, 2006, p. 8).

Desta forma, a Palestina do século III aC., localizada entreo Egito e a Síria, é vitimada pela exploração política, econômica, religiosa. Estava sob a fiscalização de um funcionário com a função de chefe religioso e político em benefício do governo helênico do Ptolomeu II Filadelfo. Este governante conta com a ajuda de José Tobíadas, descendente dos Tobias⁶⁸, na Palestina.

Tobíadas tem domínio sobre as riquezas naturais (Ecl 5,8), um exército formidável e funcionários dedicados (Ecl 4,17) os quais defendem os interesses da corte (Ecl 18,4). Tem a confiança da corte porque é membro da influente dinastia tradicional da família Tobíadas e livre acesso à classe sacerdotal e aristocrata de Jerusalém. Além de coordenar a cobrança de tributos sobre o os produtos, controla um sistema de repressão aos opositores do governo na Palestina (PERONDI, 2004, p. 49). Em síntese, pode-se acrescentar:

⁶⁷Antecedendo esta divisão, entre os anos 323 a 301 aC., Alexandria se firma como a capital do helenismo da época.

⁶⁸A sucessão histórica da poderosa família dos Tobias, ou Tobíadas, compreendeo período persa (539-333) ao período helenístico (333-63) (MICHAUD, 1987, p. 13).

Dependente do Egito, a Palestina fazia parte da província da Celessíria, também dividida em distritos (= hiparquias). Em cada um desses distritos, um ecônomo vigiava escrupulosamente o recolhimento de impostos, canalizando-os para Alexandria. O Estado judaico continuava a ser governado pelo sumo sacerdote, cujo cargo passava de pai para filho. Ao lado do sumo sacerdote desenvolveu-se, porém, o poder da família dos Tobiadas, que tinha o seu território na Amantída. Aí possuíam uma fortaleza, que representava o centro do seu território, mas a influência deles estendia-se até Jerusalém, onde chegaram a possuir um ofício no Templo (BALANCIN; STORNIOLO, 2006, p. 10).

O livro do Eclesiastes é escrito neste contexto de exploração do homem em que apresenta caminhos de negação da dominação e da opressão (Ecl 5,6-7) visando buscar o verdadeiro rosto de Deus (Ecl 9,7). “Este rosto manifesta-se na solidariedade, na partilha, na possibilidade de cada um usufruir com alegria os frutos de seu trabalho livre e digno” (CRB, 1994, p. 127), indicando que para superar esta realidade de aniquilação humana a saída é exercitar consciência sapiencial do próprio homem.

Aqui está o eixo central em que se assentam as razões porque Coélet escreveu o seu texto do Eclesiastes. Obviamente, por questões antagônicas à prática política dos Ptolomeus. Para tanto, deve-se esclarecer como se forma a força política dos Ptolomeus sobre o homem da Palestina.

Para P. Volz (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 72) salientando, sobretudo, o território em que o autor mora, como uma das prováveis situações está Alexandria ou Jerusalém.

Jerusalém é ambiente sofisticado. Alexandria, a cidade capital dos Ptolomeus, daí se diz que Coélet pertence à elite judaica, mas que não deixa de criticar as causas dos problemas sofridos pela grande parte da população⁶⁹.

Sendo Alexandria o grande centro, é de lá que vêm todas as ordens e é para lá que vai tudo que é produzido pelo homem, mais precisamente pelo povo da Palestina. Aqui é que Coélet se desperta em sua existencialidade para realizar as suas duras críticas as quais estão presentes em sua obra: o homem necessita sapienciar-se no aqui e no agora e resistir à dominação ptolomaica; com isto se entende porque

⁶⁹ A população de Palestina era escravizada pelos reis ptolomeus. Com esta tática visava a manutenção do império, das guerras, comércio, as altas taxas de impostos e acúmulo de terras; o homem, subjugado em sua condição humana, era estimulado por Coélet a sair desta situação vivencial para assumir o exercício da própria consciência sapiencial.

“no terceiro século aC. o povo judeu estava sob a dominação dos reis Ptolomeus” (MOREIRA, 2006, p. 15).

Criticando esta situação política perversa à qual substitui a prática em que o homem só plantava para subsistência (KLEIN, 1997, p. 61), Coélet reage: “Eis o que observo: a felicidade que convém ao homem é comer e beber, encontrando a felicidade em todo trabalho que faz debaixo do sol, durante os dias da vida que Deus lhe concede. Pois esta é a sua porção” (Ecl 5,17).

Considerando as questões histórico-políticas, o livro de Coélet induz a pensar que o mundo daquela época é um mundo em que o homem deve-se situar sapiencialmente, projetando-se nos objetos perceptíveis em meio à dominação dos reis Ptolomeus.

Neste contexto, Coélet escreve um livro profundamente crítico (Bíblia Edição Pastoral, 1990, p.859) porque reflete a vida precária do ser sapiencial do homem. Sob a força do totalitarismo político, o texto do Eclesiastes evidencia que o homem, no exercício de sua consciência sapiencial, não pode deixar de viver em plena satisfação, em pleno gozo dos frutos do seu trabalho. Contudo, uma pergunta vem à tona,

Quais os caminhos para realizar a vida e a felicidade? O autor desmonta as ilusões que um determinado sistema de sociedade apresenta como ideal (riqueza, ciência, prazeres, status social, trabalho, para enriquecer etc) e coloca uma pergunta fundamental: “Que proveito tira o homem de todo o trabalho com que se afadiga debaixo do sol?” (1,3) (BÍBLIA EDIÇÃO PASTORAL, 1990, p.859).

Diante de uma situação de puro caos, a mensagem coeletiana expõe a existência do homem para ser contemplada na própria existência e não ficando atrelada na dimensão do passado, do futuro e nem do presente. O que isto quer dizer? Quer dizer que os fatos exteriores e interiores, advindos de uma consciência em positividade, não exercem influência sobre a consciência sapiencial do homem se dela não vier a permissão; sendo assim, não há porque se desesperar contra a força política dos Ptolomeus.

2.4 Fontes que inspiraram Coélet

Existem inúmeras fontes possíveis à inspiração coeletiana pulsantes em seu texto, justamente porque Coélet foi exposto e se expôs às diversas situações implíci-

tas nas defesas dos seus temas, “suas investigações são tão implacáveis que ele pode facilmente ser tomado por cético ou pessimista” (KIDNER, 1998, p.01).

Conquanto, há fontes diretas e indiretas as quais influenciam a construção do pensamento de Coélet. As indiretas são influências dispersas; porém, as diretas são concentradas aos temas propriamente coeletianos como vaidade, tempo e felicidade.

Dadas estas condições, o que se pode vislumbrar como pistas, são lugares associados a textos autônomos, ou seja, as fontes indiretas, confluentes em temáticas as quais se equivalem, próximas ou distantes à composição do texto coeletiano.

Por sugerir uma pertença ao gênero literário sapiencial, caracterizado por aberto, as literaturas produzidas, tanto pela tradição bíblica⁷⁰ quanto literária filosófica⁷¹, o escrito coeletiano se desenvolve independente, embora demonstre a incorporação e valorização da produção escrita e falada do seu tempo; ele expõe “juízos em torno da existência humana” no conteúdo entre 3,1-12,1 (GARCÍA-TRETO, 2010, p. 91).

A Bíblia de Jerusalém dá o indicativo de que quem está por trás do texto é um pensador ocupando-se com as questões do homem e ciente da presença da filosofia helênica⁷².

Mas, ver-se-á que há uma influência indireta desta filosofia, mesmo que seja mínima. Há uma aproximação com as obras egípcias da época e com os escritos mesopotâmicos sapienciais (RAVASI, 1993, p. 282-4).

Coélet, o “autor” do Eclesiastes, situado sapiencialmente, na Palestina, na conjuntura da dominação ptolomaica, é “um escritor de surpreendente originalidade em sua forma e conteúdos” (GORDIS *apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p.75), é um autor interagido com a sabedoria do povo e pensamento culto babilônico, egípcio,

⁷⁰“Sapienciais’ é o nome dado a cinco livros do Antigo Testamento: Provérbios, Jó, Eclesiastes, Eclesiástico e Sabedoria. A esses são acrescentados dois livros poéticos: Salmos e Cânticos. Estes livros apresentam a sabedoria e a espiritualidade de Israel (BÍBLIA EDIÇÃO PASTORAL, 1990, p. 638).

⁷¹ O autor de Eclesiastes sinaliza conhecer as obras de tragédias gregas e os grandes filósofos do passado, especificamente Platão e Aristóteles; porém se acham em seu texto, mas raramente, algumas reminiscências clássicas; em sua contemporaneidade o pensamento de Coélet ensaia uma aproximação como pensar dos mestres céticos, epicuristas e estoicos. (MICHAUD, 1987, p. 121).

⁷²O livro tem o caráter de uma obra de transição. As certezas tradicionais são abaladas, mas por enquanto nada de seguro as substitui. Nesta encruzilhada do pensamento hebraico, tem-se procurado discernir as influências estrangeiras que teriam agido sobre Coélet. É preciso recusar as aproximações muitas vezes propostas com as correntes filosóficas do estoicismo, epicurismo e cinismo, que Coélet teria podido conhecer por intermédio do Egito helenizado; nenhuma dessas aproximações é convincente, e a mentalidade do autor se distancia dos filósofos gregos (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 1166).

cananeu e grego; neste ínterim, Coélet reflete uma realidade particular da Palestina em meio à produção escrita e falada internacional do mundo antigo (MICHAUD, 1987 p. 115-24).

Na interação com esta produção da sua época, percebe-se um Coélet em sapiencialidade inserido no mundo. Ele assume a sua liberdade como pensador ao considerar os elementos de outras tradições não-bíblicas e bíblicas; com esta postura elabora as próprias reflexões, mesmo que em contestação, por exemplo, com o pensamento helenista.

2.4.1 Coélet e a produção não-bíblica

Considera-se, ao menos indiretamente, a relação do pensamento coeletiano com a cultura helenística, mesopotâmica e a egípcia (RAVASI, 1993, p. 280-5). As expressões culturais mantiveram influências na formação do homem em meados do terceiro século, época da mais provável composição do texto coeletiano.

2.4.1.1 O pensamento de Coélet e a produção não-bíblica na Grécia

Há influência indireta do ambiente helenístico em Coélet porque o seu texto induz as reflexões meramente humanas. Coélet tem uma relação próxima com a filosofia helenística popular. A este respeito R. Braum (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 76) deduz que o conteúdo de Coélet “estava familiarizado com a reflexão grega de seu tempo, e mais, que aceitou seu pensamento e suas doutrinas formulando-as em hebraico em seu escrito doutrinal”.

Mas, Coélet se apresenta independente, sem a influência helênica, porém não tem como negar que “o espírito da época” foi se difundido em estilo grego por todo o território conquistado por Alexandre Magno, denominado Espírito do Helenismo; é a força do helenismo na estrutura da vida humana, desde a construção de novos saberes à filosofia clássica, pois ele compreende um modo,

[...] certo de viver de acordo com o estilo grego que se difundiu pelos territórios conquistados por Alexandre Magno [...] Mas podemos matizar ainda mais. Em sentido mais restrito, entende-se por helenismo o espírito das idéias filosóficas, religiosas, morais, sociais e culturais [...] Em sentido mais amplo, identifica-se o helenismo com o movimento colonizador dos gregos tanto no campo econômico e político como na esfera social e cultural desde

o século VIII aC. até o século II da era cristã (VÍLCHEZ LÍNDEZ *apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 77).

Portanto, o autor do Coélet não está isento da influência do helenismo; tem-se em Coélet “o mais claro ponto de encontro de Israel com a filosofia grega dentro da Bíblia” (LOHFINK *apud* CAMPOS, 2004, p. 25-6).

A este respeito, é preciso salientar, mesmo sob a força do helenismo, o autor bíblico não dependente do saber filosófico grego. Seguramente, este saber inspirava indiretamente Coélet para melhor compreender a realidade em que estava inserido porque buscava respostas abordando fatos da vida humana; com isto, ele reconhece que é o homem “que começa a pensar a partir [de si mesmo e] do mundo visível, e que conhece Deus apenas à distância” (KIDNER, 1998, p. 02).

Sustenta-se que Coélet estava mais situado nas pretensões dos reis Ptolomeus, especificamente, Ptolomeu II Filadelfo (280-240 aC.), em governar com hostilidade o povo.

Toda riqueza do Egito e da Palestina era canalizada para a cidade-capital Alexandria que logo se tornou a cidade mais importante da época. Um batalhão de cobradores de impostos fazia com que o sistema econômico dos gregos atingisse todo o território até a aldeia mais distante da capital (LOPES, 1998, p. 67).

Por estas razões, é latente a crítica do pensamento coeletiano à exploração de um governo influenciado pela cultura grega; a este propósito, o autor sapiencial afirma “[e] compreendi que não há felicidade para o homem a não ser a de alegrar-se e fazer o bem durante sua vida” (Ecl 3,12).

Em voga, a título de comparação, o pensar filosófico à época em que o texto coeletiano foi escrito sustenta:

De Heráclito: “O tempo é menino que brinca com os dados de tabuleiro; de um menino é o reino” (Fragmento, 48).

De Platão: [...] “Os homens são um brinquedo dos deuses (Leis 803c)”.

De Terêncio (séc. II aC. [...]) a vida humana é como um jogo de dados.

De Sêneca, muitas vezes citado por causa de seu *De brevitate vitae*: [...]: “o mundo é palco, e Deus é o espectador” (*De Providentia*,6).

Do *Satyricon* de Petrónio: “Assim vivi sempre e em toda parte: segurando-me à luz do dia que passava, pensando: É a última, não voltará, não voltará mais” (da versão italiana G. Ceronetti).

Ocasional é também a referência a Sócrates e ao seu “paradoxo” do prazer ligado à prática da virtude, ao respeito pela inteligência e ao resto de todo bem.

Ocasional é nexos entre o *carpe diem* de Horácio e os apelos ao gozo tranquilo que pontilhamo volume de Coélet.

Ocasionais são as relações com o pessimismo epicureu ou com afirmações como a do céptico Arcesileu (315-241 aC.) que sustentava ser indemonstrável a superioridade do homem sobre o animal (Ecl 3,19)⁷³ (RAVASI, 1993, p. 286-7).

Acerca da comparação à filosofia popular, Ravasi (1993, p.287) expõe que:

Mas significativa e mais correta é a linha seguida por R. Braun e M. Hengel: a comparação não deve ser feita entre segmentos de pensamentos ou poesia, mas entre sistemas de âmbitos, especialmente da “filosofia popular”, que, justamente na época em que Coélet escrevia (séc. III aC.), celebrava seus exórdios triunfais. É talvez com este clima cultural, diferente da aristocracia filosófica grega dos séculos precedentes, que Coélet vive o processo de osmose crítica ou, pelo menos, de ressonância, até porque naqueles anos Jerusalém estava sob o domínio brando, mas real dos Ptolomeus do Egito.

Coélet está diante do poderoso governo dos Ptolomeus do Egito. Este governo age de forma que o comércio, “[as] aldeias da Judeia, para atender às existências tributárias, tiveram que mudar o tipo de agricultura. Tinha de plantar não apenas para sobreviver, mas para vender e exportar, principalmente azeite e o vinho” (LOPES, 1998, p. 67).

A comunicação com outros povos é estabelecida, o próprio texto do Eclesiastes enfatiza a presença da “tecnologia grega (a nora ou roda com alcatruzes)” (RAVASI, 1993, p. 287); esta situação é refletida da seguinte passagem: “[antes] que o fio de prata se rompa e o copo de ouro se parta, antes que o jarro se quebre na fonte e a roldana rebente no poço (Ecl 12,6)”.

A burocracia helenística se estabelece no governo dos Ptolomeus mediante a “administração fiscal, um tanto opressiva (Ecl 5, 7-10), e a política agrária (Ecl 5,8)” (RAVASI, 1993, p. 287). Atento a esta situação, Coélet se posiciona:

Se numa província vês o pobre oprimido e o direito e a justiça violados, não fiques admirado: quem está no alto tem outro mais alto que o vigia, e sobre ambos há outros mais altos ainda. Quem ama o dinheiro, nunca está farto de dinheiro, quem ama a abundância, nunca tem vantagem. Isso também é vaidade. Onde aumentam os bens, aumentam aqueles que os devoram; que vantagem tem o dono, a não ser ficar olhando? (Ecl 5,7.9-10).

Estas questões citadas neste texto coeletiano, sem sombra de dúvida “representavam um estilo de vida novo para o fechado judaísmo pós-exílico” (RAVASI,

⁷³ “Pois a sorte do homem e a do animal é idêntica: como morre um, assim morre o outro, e ambos têm o mesmo alento; o homem não leva vantagem sobre o animal, porque tudo é vaidade” (Ecl 3,19).

1993, p. 287), favorecendo a ação da consciência sapiencial do homem para a realidade.

Criticando a postura helenística de governar Coélet tende a valorizar o ser do homem da terceira metade do século III aC., potencializando-o em sua sapiencialidade frente aos reis Ptolomeus que fazem uso do legado cultural helenístico para organizar a política, a economia, a religião em benefício do seu próprio poderio.

O fermento principal das novidades era, todavia, encarado por aquela filosofia que entrara no debate corrente e penetrara até as praças e nos mercados, tornando-se possibilidade oferecida a todos, e não mais disciplina elaborada em assépticos escritórios de especialistas (RAVASI, 1993, p. 288).

Obviamente, a filosofia da qual se fala é a filosofia popular grega. É considerada contemporânea do pensamento coeletiano e se divide em quatro ramos.

O primeiro, estoicismo (RAVASI, 1993, p. 288), iniciado por Zenão (335-264 aC.). No centro das propostas coeletianas e estoicistas, há disparidade quanto ao fim último a ser alcançado pelo homem, no que diz respeito à felicidade. Para Abbagnano (*apud* OLIVEIRA, 2011 p. 19), enquanto o estoicismo elabora uma ética que preza o uso da razão pelo homem, sem nenhuma interferência das paixões, “em consonância com as leis naturais de sua consciência [e] pautada na noção do dever”, Coélet defende que a felicidade do homem é consequência do próprio trabalho; qualquer obra realizada pelo homem deve ser usufruída em porção (Ecl 2, 24).

Mas há afinidade de atitude, epistemológica, de campo de investigação, de questões confrontadas e dos tipos de respostas que se oferecem (não necessariamente às respostas em particular)... Entre os paralelos dignos de mencionar-se estão as afinidades que Coélet tem com epicurismo, que creia na experiência dos sentidos como fonte primordial do conhecimento, afirma que o prazer (intelectual tanto como físico) era o único bem para o ser humano (GARCÍA-TRETO, 2010, p. 97).

O segundo ramo filosófico, da filosofia popular helênica, é a epicureia; nome originário de Epicuro (341-270 aC.), em que advoga pela ética em favor do alcance da felicidade mediante “o equilíbrio perfeito, o domínio dos desvios exasperados e o risco do sofrimento” (RAVASI, 1993, p. 288) e permanecendo “no prazer estável, o que não provoca dor, sofrimento (OLIVEIRA, 2011, p. 20); nisto há uma relação indireta com a questão da felicidade em Coélet. Coélet expõe que a felicidade para o

ser sapiencial do homem é se alegrar bebendo e comendo o fruto do seu trabalho (Ecl 8,15;9,7-9;11, 9-12,1).

Coélet compartilha com os estoicos que o bem-estar do homem só é alcançado ao confrontar com as atitudes internas do homem com o mundo, e não tentar mudar o mundo, o externo (GRACÍA-TRETO, 2010, p. 97-8). Ambos os pensamentos defendem a felicidade para o homem, porém a posição coeletiana tendência a ser contraditória à teoria de Epicuro.

Coélet não estabelece a vigilância da consciência sapiencial em prol da felicidade do homem; a felicidade acontece em meio à realidade de opressão dos Ptolomeus; para Coélet o homem deve sim, usufruir dos frutos da sua obra em leveza de espírito e em porção em seu tempo, sem se preocupar com o equilíbrio perfeito, o domínio dos prazeres e o medo do sofrimento como defende a filosofia epicurista.

O terceiro ramo filosófico é o cínico, tem como pai o mítico Diógenes de Sínope (413-427 aC.). Entretanto, teve o seu apogeu filosófico e aceitação popular a partir do século terceiro aC. Para Ravasi (1993, p. 289),

A felicidade do cínico, ao contrário da do epicurista, é do tipo “pobre”, e se baseia no essencial possível, desprezando o desejo de honras, de riquezas, de religiosidade protetora e os pesadelos trágicos do destino da morte, na firme convicção de que *étufos*, “fumaça, vaidade, nada, inconsistência”.

O pensar filosófico cínico prioriza questionar o que está por trás das aparências mediante uma ironia fina, opta por temas felicidade, morte, nada e vaidade. Obviamente, este pensar filosófico vai ao encontro do tema central coeletiano “Vaidade das vaidades — diz Coélet — vaidade das vaidades, tudo é vaidade” (Ecl 1,2).

O quarto ramo da filosofia popular grega, à época da composição coeletiana, se denomina de os cétricos e tem como fundador Pírron (365/360-275/270 aC.) (RAVASI, 1993, p.289), caracteriza-se pelo apego exagerado às aparências das coisas, pelo supérfluo. Defende a aplicação a *epoché*, não para se comprometer com o outro, com o que é de fato observável e levar-lhe a rigor uma investigação, pelo contrário, faz a suspensão dos juízos de valores para ficar com os mesmos, safando-se do comprometimento consigo mesmo e com o outro. Eis aqui a raiz do pessimismo: nada presta.

Este nada presta, através de uma leitura apressada, é o que leva erroneamente a caracterizar Coélet como pessimista ou cétrico (KIDNER, 1998, p. 01). Indi-

retamente influenciado pelo pensamento popular filosófico céptico, o texto coeletiano, como uma caixa de ressonância a este pensar sapiencial e, agora filosófico, ressalta a desilusão do ser do homem por estar lançado ao mundo sem um Deus protetor, momento este em que parece estar em profunda sintonia com a filosofia céptica, ou seja, após o juízo de suspeição, há preferência em ficar com as aparências das coisas, os acidentes, desvalorizando a essência das coisas, para, além disto, negar a se lançar no mundo. Neste tom, Coélet declara:

Detesto a vida, pois vejo que a obra que se faz debaixo do sol me desagrada: tudo é vaidade e correr atrás do vento [...] Outro, porém, teve cem filhos e viveu por muitos anos; apesar de ter vivido muitos anos, nunca se saciou de felicidade, e nem sequer teve sepultura. Pois eu digo que um aborto é mais feliz do que ele. Ele chega na vaidade e se vai para as trevas, e as trevas sepultam seu nome. Não viu o sol e nem o conhece: há mais repouso para ele do que para o outro. E mesmo que alguém vivesse duas vezes mil anos, não veria a felicidade; não vão todos para o mesmo lugar? (Ecl 1,17; 6,3-6).

A consequência de quem vive a vida sem sapienciar-se, vivendo-a como é vivenciada como qualquer outro ser que vive, não se projetando no mundo, os seres que se apresentam em aparência, encontra razões para a afirmação “Detesto a vida”.

Esta afirmação é um sinal de resistência em prol de se sentir situado no mundo porque Coélet segue indiretamente influenciado pelos cépticos, na realidade, ele faz uma dura crítica ao regime dos reis Ptolomeus que a cada dia faz do ser humano um ser, como um objeto refletivo, sem possibilidade de ser feliz mediante as suas obras realizadas.

Ao contrário do que se possa esperar, o autor de Coélet, com a afirmação “Detesto a vida”, mostra que a vida é para ser vivida em sapiencialidade; o ser sapiencial do homem deve contemplar a vida em gozo, usufruindo das obras perceptíveis realizadas inclusive por si mesmo, por Deus e por um ser - outro⁷⁴.

⁷⁴ Aqui é cogitada a relação consciência sapiencial mundo e mundo consciência sapiencial; ambas não existem sem esta relação. Esta situação foi bastante discorrida na primeira parte deste trabalho nas implicações necessárias entre o ser-Para-si e o ser-Em-si.

2.4.1.2 O pensamento de Coélet e a produção não-bíblica na Mesopotâmia

O judaísmo sapiencial defendido por Coélet mantém uma relação com a cultura mesopotâmica⁷⁵. Para Ravasi (1993, p.284), “na Mesopotâmia se encontra um motivo caro a Coélet, o gozo das pequenas e frágeis alegrias da vida”.

Na defesa de que Coélet foi influenciado diretamente pela cultura mesopotâmica está O. Loretz (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 78) e descarta de vez a influência grega ou egípcia chegando a estabelecer uma relação fortíssima entre Ecl 9,7-9 e algumas passagens do poema de *Gilgamesch*⁷⁶, que se estabelece assim, em Coélet,

No livro de Coélet	No poema de Gilgamesch, em sua décima tabuinha:
Vai, come teu pão com alegria e bebe gostosamente o teu vinho, porque Deus já aceitou tuas obras. Que tuas vestes sejam brancas em todo tempo e nunca falte perfume sobre a tua cabeça. Desfruta a vida com a mulher amada em todos os dias da vida de vaidade que Deus te concede debaixo do sol, todos os teus dias de vaidade, porque esta é a tua porção na vida e no trabalho com que te afadigas debaixo do sol (Ecl 9,7-9).	Gilgamesch, para onde te apressas? Jamais encontrarás a vida que procuras. Quando os deuses criaram o homem, deram-lhe a morte como fado, e retiveram a vida para si. Gilgamesch, enche teu ventre de coisas boas; dia e noite, noite e dia, dança e regozija-te, banqueteia e alegra-te! Sejam limpas as tuas vestes, na água lavada, trata com afeto o pequenino que te segura pela mão, e no teu amplexo torna feliz tua mulher, porque também isso é fado do homem (X,3) (PODECHARD <i>apud</i> RAVASI, 1993, p. 285).

Entretanto, O. Loretz (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p.78) encontrou resistência por parte de estudiosos quando quis acentuar uma relação direta do poema de Gilgamesch sobre Coélet. Como evidenciam as passagens acima, o que de fato há é uma relação que não deixa de ser temática, mas indireta, principalmente, nos temas que tratam sobre o usufruir dos bens em porção com a mulher, da temporalidade; da sapiencialidade no ser humano; da relação primeira entre o homem e Deus ou deuses, da responsabilidade pelo outro quando é cativado.

⁷⁵A influência da Mesopotâmia e, em geral, do oriente geográfico em Israel: em todas as suas instituições, e em particular no Antigo Testamento, foi quase um como que dogma cultural. Dificilmente se poderá encontrar um só autor que não aceite de bom grado semelhante influência. Falando em concreto da literatura sapiencial do Antigo Testamento, é fato irrefutável que se afirme a influência da literatura do tipo sapiencial mesopotâmico (VÍLCHEZ LÍNDEZ *apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 78).

⁷⁶Mítico rei mesopotâmico de Uruk, protagonista da epopéia homônima. O poema, do qual existem redações em acádio e em outras línguas do Antigo Oriente, remonta ao início do segundo milênio a.C., do qual conhecemos o redator final: Sinleqiunnini. É dividido em doze tabuinhas ou partes, e narra as histórias de Gilgamesch e do seu amigo Enkidu (acordado para a existência humana pelo amor), a morte de Enkidu, e a aventureira e inútil busca da imortalidade, cumprida por Gilgamesch” (VADEMECUM PARA O ESTUDO DA BÍBLIA, 2000, p. 43-4).

Enfim, são reflexões as quais suportam uma aproximação. Mas, cada uma é independente da outra, o que não inviabiliza uma influência indireta, vez que em meados do terceiro século aC. “não permanecia a cultura em seu lugar de origem, mas percorria a rota das caravanas e chegava a toda parte. Como os objetos manuais ou artísticos também chegavam formas de pensar e viver, especialmente, com as obras literárias” (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p.79).

2.4.1.3 O pensamento de Coélet e a produção não-bíblica no Egito

Assim como a Mesopotâmia, o Egito se faz presente na cultura dos israelitas. A pergunta latente é: há uma influência direta ou indireta? A maioria dos estudiosos acha que há uma influência direta da literatura egípcia na composição de Coélet.

Para P.Humbert há uma dependência direta (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p.78):

Sumarizando, constatamos, [...], que se alguns indícios lingüísticos levam a pensar que o Eclesiastes conhecia a língua egípcia, fatos outros no-lo mostram com muita probabilidade familiarizado com a mesma literatura dos egípcios; a literatura moral e didática especialmente no-lo mostram sobretudo imbuído ao mesmo tempo do pessimismo e da moral do prazer que constituem grande corrente do pensamento egípcio.

Se a literatura egípcia aduz à questão do prazer, da morte, das obras humanas, é perceptível que estas questões da existência humana são pulsantes no pensamento coeletiano, assim, o são no *cântico do Harpista*, portanto,

O homem está alegre quando come do seu alimento.
Saboreia o que tens, com coração alegre, sem te reprimires.
A piedade do homem consiste em gozar os bens...
Segue o teu coração enquanto existes!
Põe mirra em tua cabeça, veste de bisso, perfuma-te com essências exóticas...
Não amargues teu coração: virá para ti o dia do grito...
Olha, não há quem tenha levado as suas coisas consigo!
Olha, não há quem tenha voltado atrás (DONALDONI *apud* RAVASI, 1993, p.283).

E, além do *cântico do Harpista*, na poesia de Nefer-hotep, segundo P. Gilberto (*apud* RAVASI, 1993, p. 283) existem elementos conciliadores com o pensamento do sábio hebreu. A poesia de Nefer-hotep se sincroniza com as passagens coeletianas com a seguinte disposição:

No livro do Eclesiastes	A poesia de Nefer-hotep
<p>Uma geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece. O sol se levanta, o sol se deita, apressando-se a voltar ao seu lugar e é lá que ele se levanta. [...] Há um momento para tudo e um tempo para todo propósito debaixo do céu. [...] Tudo caminha para um mesmo lugar: tudo vem do pó e tudo volta ao pó.[...] E eu exalto a alegria, pois não existe felicidade para o homem debaixo do sol, a não ser o comer, o beber e o alegrar-se; é isso que o acompanha no seu trabalho nos dias da vida que Deus lhe dá debaixo do sol. [...] Desfruta a vida com a mulher amada em todos os dias da vida de vaidade que Deus te concede debaixo do sol, todos os teus dias de vaidade, porque esta é a tua porção na vida e no trabalho com que te afadigas debaixo do sol (Ecl 1,4-5; 3,1; 3,20; 8,15; 9,9).</p>	<p>Os corpos se vão depois de Deus. Uma geração os substitui. O sol que se oferece ao alvorecer repousa, em declínio, na montanha do Ocidente. Os homens geram, as mulheres concebem. Todo ser respira o mesmo ar. Dão à luz crianças Que depois vão para a tumba... Goza um dia feliz! Oferece ao teu nariz bálsamo e o melhor perfume, E grinaldas de lótus ao braço e ao pescoço de tua mulher. Conserva cânticos e música diante de ti, Afasta de ti a preocupação. Pensa em gozar até o dia Em que tiveres de entrar na terra que ama o silêncio.</p>

Há, portanto, uma afinidade de temas como a mutação das coisas do mundo e do outro, porém, sempre permanecem com as mesmas características; a morte do ser em vivencial, deixando-se de ser sapiencial; a responsabilidade pelo outro, no caso aqui a mulher, já enfatizada no poema de *Gilgamesch*, como digna da felicidade; a temporalidade, vivenciar o aqui e o agora e a ideia de que se o ser sapiencial do homem sapiencia a sua consciência viverá sempre o seu momento o qual lhe é único e exclusivo.

2.4.2 Coélet e a produção bíblica

Por ser um autor relacionado com as correntes culturais do seu tempo, falando e escrevendo em nome da e pela assembleia reunida, Coélet se mantém em afinidade com os livros do primeiro testamento compreendidos como TaNaKa (Lei, Profetas e Escritos). Entre os escritos estão os sapienciais⁷⁷. Estes livros, direta e indiretamente, inspiram-no e provavelmente, para os livros que vieram após a metade de III aC., os quais, também provavelmente, sofreram influências coeletianas.

Posto isto, seguramente, em sentido amplo, a respeito de Coélet, “[pode-se afirmar], com todo direito, que também esteve aberto a influências provenientes da firme e rica tradição de seu povo, plasmado, especialmente, no conjunto de livros sagrados que chamamos de Antigo Testamento” (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 80).

⁷⁷ Jó, Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Cânticos, Sabedoria, Eclesiástico.

Neste sentido, segundo Gordis (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 81) “[Coélet] é o herdeiro da religião pós-exílica hebraica tal como se ensina preeminentemente na Lei e nos Profetas. Aproximando-se desta convicção M. Schubert (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ 1999, p. 80) relata “[Coélet], sem dúvida, é homem do seu tempo. Mas, precisamente por isso, também permanece no seio da tradição do pensamento veterotestamentário e de sua teologia” e ainda L. Di Fonzo (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 80) acentua o quanto o Coélet incorpora às suas reflexões valorresdamentalidade judaica não se esquivando à “própria tradição doutrinal”.

Em sentido restrito, Coélet mantinha uma relação próxima com os livros da bíblia hebraica os quais eram considerados sagrados.

Quando se faz uma relação de algumas passagens com os textos anteriores, contemporâneos e posteriores à composição do Eclesiastes, observa-se a relação de conteúdos afins; isto vem demonstrar que Coélet conhece estes textos e que supõe uma influência sobre outros livros do cânone da bíblia hebraica.

2.4.2.1 Coélet em elo com o livro do Gênesis

O Pentateuco ou a Torá⁷⁸ seguramente já era bastante difundido à época em que Coélet compõe a sua obra. Tanto é que o teor a sua mensagem faz eco no pensamento coeletiano ao falar do sentido da vida do homem diante da existência.

Em sua intenção, com a mesma determinação, observa-se a semelhança entre Gênesis e Coélet;

No Pentateuco ou Torá: Gênesis	No livro do Eclesiastes
Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retournes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás (Gn 3,19).	antes que o pó volte à terra de onde veio e o sopro volte a Deus que o concedeu (Ecl 12,7).

A este respeito, (GORDIS *apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 81-2) esclarece:

Seja qual for sua história anterior, o Pentateuco já era conhecido em sua forma atual nos dias de [Coélet] como a autorizada Torá de Moisés [...] Ele [...] Utiliza passagens clássicas de Gênesis [...] Sua recordação de Gn 3,19 [em paralelismo com Ecl 12,7] não difere notavelmente do original, porque o próprio Gênesis reflete com tristeza sobre a brevidade da vida humana e a inevitabilidade da morte.

⁷⁸Segundo a tradição os livros que a compõem são: Genesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronomio.

Para H.W. Herzberg, R. Godis, R. Koeber e A. Barucq (*apud* VÍLCHEZLÍN-DEZ 1999, p. 82), o pensamento coéletiano se desenvolve essencialmente emba-
do em Gênesis⁷⁹, há, portanto, influência direta.

2.4.2.2 Coélet em elo com o livro do Êxodo

No conjunto dos livros do Pentateuco ou Torá, no que diz respeito ao Êxodo, é possível estabelecer, entre si, um paralelo, levando ao entendimento de que Coélet os conhecia (VÍLCHEZ LÍNDEZ 1999, p. 82), podendo assim serem visualizados:

No Pentateuco ou Torá: Êxodo	No livro do Eclesiastes
Levantou-se sobre o Egito um novo rei, que não conhecia José (Ex 1,8ss).	Mais vale um jovem pobre e sábio do que um rei velho e insensato que não aceita mais conselho. Mesmo que ele tenha saído da prisão para reinar e mesmo que tenha nascido mendigo no reino, vejo todos os viventes que se movem debaixo do sol ficarem com o jovem que sucedeu ao outro, e ele permanece frente a uma multidão sem fim. Porém aqueles que vêm depois não se alegrarão com ele, porque isso também é vaidade e procura do vento (Ecl 4,13-16).

Observa-se que Coélet é levado a pensar a sociedade do seu tempo. Ademais, a relação com o Pentateuco é vista no livro do Êxodo sob a atmosfera da opressão e o suborno, como maléficis à realização humana, comuns na ação política dos reis Ptolomeus.

No Pentateuco ou Torá: Êxodo	No livro do Eclesiastes
Não aceitarás presentes, porque os presentes cegam até os perspicazes e pervertem as palavras dos justos (Ex 23,8).	A opressão enlouquece o sábio, e um suborno extravai seu coração (Ecl 7,7).

Coélet insiste em apontar que a serenidade é fruto da condição sapiencial do homem face ao mundo, é uma opção do homem. Sob influência do Êxodo, afirma que a opressão sob o humano o conduz à própria infelicidade. Portanto, há possibilidades de evitá-la, evitando, assim, os presentes, o subornode quem está no poder a fim de oprimir o outro.

⁷⁹ Especificamente em Gn 1-4.

2.4.2.3 Coélet em elo com o livro do Levítico

Possivelmente, inspirando-se em Levítico, Coélet estabelece a relação do homem para com Deus. Esta relação é de responsabilidade, envolvendo-se com o juramento e a promessa feita ao outro, conseqüentemente, está se envolvendo com Deus.

As passagens seguintes evidenciam o aspecto de que quando o homem se posta sapiencialmente no mundo ele é visto pelo diferente, pelo outro. Sendo visto pelo diferente, a sua possibilidade de responsabilidade por si mesmo aumenta, porque ao se ocupar de cuidar de si, cuida do outro, obviamente, “cumprindo o que promete e o que jura”.

No Pentateuco ou Torá: Levítico	No livro do Eclesiastes
ou se um indivíduo faz um juramento desfavorável ou favorável, em qualquer assunto a respeito do qual o homem pode jurar inadvertidamente; e se dele não se aperceber, vindo depois a tomar conhecimento, tornar-se-á responsável (Lv 5,4).	Se fazes uma promessa a Deus, não tardes em cumpri-la, porque Deus não gosta dos insensatos. Cumpre o que prometeste. Mais vale não fazer uma promessa, do que fazê-la e não cumpri-la (Ecl 5,3-4).

Obviamente, no contexto dos reis Ptolomeus, Coélet faz uma crítica à dominação religiosa a qual é um dos pilares do poder político e econômico à época.

2.4.2.4 Coélet em elo com o livro dos Números

Novamente a relação de Coélet com o Pentateuco o motiva a colocar o homem em consciência sapiencial como o centro de suas próprias ações neste mundo. A ação primeira do homem é escolher e ofertar ou não as oferendas a Deus sem a pretensão de tirar-lhe a condição de ser Deus; e, mais, ele, o homem, ousar ser, o que é possível, atuar como o porta-voz da divindade israelita para com o povo.

No Pentateuco ou Torá: Números	No livro do Eclesiastes
O sacerdote fará o rito de expiação por toda a comunidade dos filhos de Israel e o pecado lhes será perdoado, pois que foi uma inadvertência. Quando trouxerem a sua oferenda para ser queimada perante lahweh e apresentarem diante de lahweh o seu sacrifício pelo pecado, a fim de reparar a sua inadvertência; Falou então Moisés aos chefes de tribo dos filhos de Israel. Disse: "Eis aqui o que lahweh ordenou" (Nm 15,25; 30,2s).	Não deixes que a boca te leve ao pecado, nem digas ao Mensageiro: "Foi por engano". Por que iria Deus ficar irritado contra o que prometeste, arruinando a obra de tuas mãos? Muitos sonhos acabam levando à vaidade e a muitas palavras. Tu, porém, teme a Deus. (Ecl 5,5-6).

Coélet deixa claro: Deus não pode ser manipulado. Ele é o que é. É um ser absoluto.

Obviamente, estas passagens, em sintonia uma para com a outra, para o contexto em que Coélet vive, servem para questionar a dominação ideológico-religiosa encampada pelos reis Ptolomeus em prol do fortalecimento da estrutura de poder.

Esta estrutura é a base intelectual em todo reino grego ou está em processo de helenização (LOHFINK *apud* CAMPOS, 2004, p. 24). A este respeito, em outro momento, ironicamente Coélet dispara: “Nem em pensamento amaldiçoes o rei, não amaldiçoes o rico, mesmo em teu quarto, pois um pássaro do céu poderia levar a voz, e um ser alado contaria o que disseste” (Ecl 10,20).

2.4.2.5 Coélet em elo com livro do Deuteronômio

Em comparação ao Deuteronômio, o quinto livro pertencente ao Pentateuco ou Torá, a relação de Coélet se torna mais direta. A razão é que o ser do homem se torna centro das reflexões coeletianas; situação dada na comparação Gênesis, mesmo em se tratando das passagens já comparadas com o Levítico e Números, como por exemplo, de Ecl 5,3-6 para Lv 5,4; Nm 15,25; 30,2s e Ecl 7,7 para Ex 23,8.

Mesmo com estas considerações, é possível disponibilizar Coélet, provavelmente, inspirando-se no livro do Deuteronômio, da seguinte forma:

No Pentateuco ou Torá: Deuteronômio	No livro do Eclesiastes
Não perverterás o direito, não farás acepção de pessoas e nem aceitarás suborno, pois o suborno cega os olhos do sábio e falseia a causa dos justos (Dt 16,19).	A opressão enlouquece o sábio, e um suborno extravia seu coração(Ecl 7,7).

Contudo, Coélet se aproxima diretamente do texto do Deuteronômio porque este o coloca face à valorização do outro, do diferente e na condição de que é livre para escolher. Escolher agradar a Deus, ao outro, os quais estão postos, é uma decisão sapiencial do homem e, esta decisão deve contemplar a felicidade; recorda-se que Deus é, o mundo é, a coisa é o homem é o único, destes seres, capaz, por exemplo, de desejar ser feliz; e, esta é uma decisão pessoal e que necessita de reflexão conforme o próprio Coélet: “Não fiques irritado depressa, pois a irritação mora

no peito dos insensatos. Não digas: "Por que os tempos passados eram melhores que os de agora?" (Ecl 7,9-10).

2.4.2.6 Coélet em elo com os livros Proféticos

Com relação aos profetas⁸⁰, "Coélet é herdeiro da religião pré-exílica hebraica, como proeminentemente se ensina na Lei e nos Profetas" (GORDIS *apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ 1999, p. 82); posto isto, o pensamento coeletiano está enraizado na tradição judaica, especificamente, no que concerne à dimensão da denúncia quando se considera o dado contextual da composição do texto sapiencial.

Entre o Eclesiastes e os livros Proféticos, vê-se Coélet em afinidade com os livros de Oséias e Jeremias:

No livro Profético: Oséias	No livro do Eclesiastes
Efraim alimenta-se de vento e corre o dia inteiro atrás do vento do oriente; ele multiplica mentira e violência. Eles concluem um pacto com a Assíria e levam óleo para o Egito (Os 12,2).	Examinei todas as obras que se fazem debaixo do sol. Pois bem, tudo é vaidade e correr atrás do vento! (Ecl 1,14).

No livro Profético: Jeremias	No livro do Eclesiastes
E Iahweh disse: Porque eles abandonaram a minha Lei, que eu lhes dera, e não escutaram a minha voz e não a seguiram; mas seguiram a obstinação de seu coração e os baals que os seus pais lhes fizeram conhecer (Jr 13-12).	Para rir faz-se um banquete, o vinho alegria a vida, e o dinheiro responde a tudo (Ecl 10,19).
Tu és justo demais, Iahweh, para que eu entre em processo contigo. Contudo, falarei contigo sobre questões de direito: Por que prospera o caminho dos ímpios? Por que os apóstatas estão em paz? (Jr 12,1s).	Há uma vaidade que se faz sobre a terra: há justos que são tratados conforme a conduta dos ímpios e há ímpios que são tratados conforme a conduta dos justos. Digo que também isso é vaidade (Ecl 8,14).

Nestas passagens, há questionamentos a quem se ampara no poder do dinheiro, no ato acumular bens materiais e no senso de que a embriaguez é capaz de provocar o prazer. Há uma crítica a quem vive a vida sem sapiencialidade.

Coélet seguramente se dirige ao Ptolomeu II Filadelfo e à família dos Tobíadas; em um gesto profético inspirado na tradição profética; ele se volta para o pre-

⁸⁰ Três ideais coeletianos são observadas: o anúncio da felicidade do homem, a denúncia da dominação dos reis ptolomeus e a celebração da vida pelos frutos do trabalho. Estes são atos proféticos inspirados na profecia da religião pré-exílica hebraica.

sente e percebe que os que controlam a política e a economia da Palestina do III século aC. se negam a exercitar o seu ser sapiencial, e a não usufruírem da obra fruto do próprio trabalho, pois “[para rirem] faz-se um banquete, o vinho alegra a vida, e o dinheiro responde a tudo” (Ecl 10,19).

2.4.2.7 Coélet em elo com o livro dos Salmos

Havendo uma influência direta das sentenças salmistas ao pensamento coéletiano, conseqüentemente, também, há uma inovação na compreensão sobre a relação entre Deus e o homem.

É comum Deus ser colocado como iniciador da relação Deus e homem. Em Coélet isto se inverte. Quem inicia esta relação é o homem.

É o homem quem busca Deus e não Deus que o busca⁸¹ mesmo quando estão em jogo os feitos do sábio ou do insensato ou o ato de pensar a própria ação de Deus face ao homem, ao animal e às coisas deste mundo⁸² ou nas situações em que a morte deseja participar da existência humana. Obviamente, o salmista, aqui, é relido por Coélet, é o que acusam as seguintes passagens:

No livro dos Salmos	No livro do Eclesiastes
Ora, ele vê os sábios morrerem e o imbecil perecer com o insensato, deixando sua riqueza para outros (Sl 49,11).	Não há lembrança durável do sábio e nem do insensato, pois nos anos vindouros tudo será esquecido: o sábio morre com o insensato (2,16).

Sobremaneira, é com os livros de sabedoria que Coélet mantém maior afinidade; ambos possuem pensamentos sapienciais conciliatórios em favor da realização humana.

Ademais, marcado por um pensamento independente e inconformista, a respeito do contexto sócio-político-econômico-religioso da metade do séc. III aC., Coélet difere da sabedoria tradicional.

⁸¹ Esta discussão tem a ver com as reflexões realizadas no primeiro capítulo. Nela se compreendeu que o mundo, e neles os objetos, e até Deus e o outro são seres em positividade os quais para serem conhecidos precisam ser nadificados; precisam ser negados em sua aparência ou na ideia da sua existência para se chegar ao que realmente são em essência.

⁸² Ambos são vistos como seres em positividade, nesta condição ambos, de fato, são iguais.

2.4.2.8 Coélet em elo com o livro dos Provérbios

O pensamento coeletiano está à altura da sabedoria autêntica e da conclusão de que as “tarefas tradicionais, não diz, porém, que livros consultou. Provérbios não lhe era desconhecido [...] evidentemente conheceu os ditos dos sábios, e pode-se pôr Provérbios bastante amiúde em paralelo com suas sentenças” (BARUCQ *apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ 1999, p. 83).

Para citar as sentenças próximas ao teor proverbial teria que ser um sábio clássico e, Coélet o faz muito bem; eis três sentenças em comparação,

No livro de Provérbios	No livro do Eclesiastes
Também entre risos chora o coração, e a alegria termina em pesar (Pr 14,13).	Eu disse a mim mesmo: Pois bem, eu te farei experimentar a alegria e conhecer a felicidade! Mas também isso é vaidade (Ecl 2,1).
Há o que finge ser rico e nada tem, e o que parece pobre e tem grandes bens (Pr13,7).	Que vantagem tem o sábio sobre o insensato, ou sobre o pobre aquele que sabe conduzir-se diante dos vivos? (Ecl 6,8).
Os lábios do justo conhecem o favor, mas a boca dos ímpios, a perversidade (Pr 10,32).	As palavras do sábio agradam, o insensato se arruína com os lábios (Ecl 10,12).

Provavelmente, estas passagens, do livro dos Provérbios, colaboram com Coélet para situar-se no contexto dominado dos reis Ptolomeus.

Se para o livro dos Provérbios a alegria do insensato, se acaba em choro, se entre risos o seu coração chora, para Coélet, quando o insensato -Ptolomeu II Filafelido - se alegra, esta própria alegria é causa de vaidade. Insensatez, neste sentido, é uma ação individual do homem indiferente à existência próprio do mundo e do outro; o sábio é passivo à insensatez, basta, portanto, estar despossuído da própria sapiencialidade.

2.4.2.9 Coélet em elo com o livro do Cântico dos Cânticos

Entre as duas literaturas, é possível estabelecer a ação do homem em favor de si mesmo e do outro. O Cântico dos Cânticos reflete a paixão do amado pela amada sem a intervenção divina; o pensamento coeletiano coloca em destaque a angústia do homem, que busca do exercício da felicidade, também sem a interferência de Deus e muito menos do outro em seus poderes constituídos.

Para tanto, bebendo desta fonte de sabedoria expressa no livro Cântico dos Cânticos, para sair desta angústia provocada pelo regime político, econômico, religioso e social dos reis Ptolomeus, Coélet estabelecea necessidade de o homem adquirir a vivência sapiencial do tempo presente. A referência que se assemelha entre as literaturas, neste sentido, é:

No livro dos Cântico dos Cânticos	No livro do Eclesiastes
Vê o inverno: já passou! Olha a chuva: já se foi! (Ct 2,11)	quando se teme a altura e se levam sustos pelo caminho, quando a amendoeira está em flor e o gafanhoto torna-se pesado e o tempero perde o sabor, é porque o homem já está a caminho de sua morada eterna, e os que choram sua morte começam a rondar pela rua (Ecl 12,5).

Tudo passa; o amor, a paixão e a morada eterna só são possibilidades dentro da sapiencialidade do homem. A morte não passa, ela é a morte de si mesmo; não existe para o presente, existe para o futuro. Coélet observa ao seu redor e nele a mutação da natureza e constata todas as manifestações vistas passam e, indiretamente infere a necessidade de o homem ser autêntico consigo mesmo buscando em cada manifestação das coisas externas o seu significado.

2.4.2.10 Coélet em elo com o livro de Jó

Coélet se apropria da leitura de Jó, embora pouca influência este tenha lhe exercido; este aspecto o leva a desenvolver reflexões quase independentes.

A exemplo do livro de Jó, *Eclesiastes* foi escrito para tornar claro o fato que Deus é realmente livre. Obviamente questões relacionadas à teologia da retribuição não se cogita com profundidade em Coélet. Livre, ainda mais para ser misterioso, para agir, não é conformidade [com os termos do ser sapiencial do homem], mas tão-só com os Seus (HUBBARD, 1991, p.11).

Coélet aproveita o campo de reflexão de Jó e elabora uma nova discussão sobre possibilidades de o homem exercer a sua sapiencialidade mediante as suas ações face ao mundo e ao outro, por exemplo,

Jó alega que não há relação entre o bem ou o mal que o homem pratica e o que acontece em sua vida. O autor do *Eclesiastes* parte do ponto em que Jó ficou e leva a discussão às últimas conseqüências. Não somente não há garantia de que fazer o bem ou o mal leva boas ou más conseqüências para a pessoa, como não há garantia de que *qualquer* espécie de ação tenha a conseqüência que o praticante pretende alcançar ou pensa que tem o direi-

to de esperar. A única certeza deste mundo é a de que os processos naturais continuarão imutáveis eternamente – nascer do sol, ocaso, [...] de que a morte sucede à vida (GABEL; WHEELER, 1993, p.113).

Coélet se reserva a ir mais além das discussões do bem e do mal e busca desenvolver reflexões de que nada na existência humana é determinado pela ação do homem e que a certeza que se tem é que o ser perceptível é fixo e imutável.

Estas reflexões não são comuns em Jó, mas que são toleráveis realizar conexões entre ambos.

Nas duas literaturas, encontram-se reflexões a respeito da decadência humana do homem, da vivência da infelicidade como pior do que o aborto, do *sheol* como o lugar do esquecimento dos insensatos, da incredulidade humana, tendo em vista, Deus como ser superior (LÉVÊQUE *apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 83).

Nestas considerações, é possível cogitar a ideia de que Coélet leu Jó, o que, conseqüentemente, influenciou-o sob a forma de ver e sentir o mundo no contexto dos reis Ptolomeus; eis algumas passagens as quais indicam esta influência:

No livro de Jó	No livro do Eclesiastes
e disse: "Nu saí do ventre de minha mãe e nu voltarei para lá. lahweh o deu, lahweh o tirou, bendito seja o nome de lahweh" (Jó 1,21).	Como saiu do ventre materno, assim voltará, nu como veio: nada retirou do seu trabalho que possa levar nas mãos. Isso também é um mal doloroso: ele se vai embora assim como veio; e que proveito tirou de tanto trabalho? — Apenas vento (Ecl 5,14).
Se levasse de novo a si o seu espírito, se concentrasse em si o seu sopro, (Jó 34,14).	antes que o pó volte à terra de onde veio e o sopro volte a Deus que o concedeu (Ecl 12,7).

De fato, o homem por ser homem é um ser, é um ser em pó, como qualquer outro ser-objeto presente no mundo. Entretanto, a condição de ser homem o faz ser ciente de que veio do pó e ao pó voltará, porém enquanto vive, é um ser e, não é pó. Enquanto vive é saturado por encontros com os significados, portanto, não está no vazio, ainda não retornou ao pó.

Por que na mediação da sua sapiencialidade ele já não é pó, situação esta cogitada por Jó e repensada por Coélet? Porque, para ambos, em sua sapiencialidade o homem consegue distinguir nas manifestações do mundo o que lhe traz significados como Deus, trevas, vaidades, espírito. O encontro com tais elementos depende exclusivamente de si mesmo. O pensamento de Coélet, em paralelo com o

texto de Jó, afirma-se neste propósito: o homem se coloca no mundo, sempre é um ser em sapiencialidade.

2.4.2.11 Coélet e sua influência sobre o livro do Eclesiástico

Tendo em vista o Eclesiástico “será razoável supor que a dependência não é de [Coélet] mas de Ben Sira” (GOOTAERT, *apud* VILCHEZ LÍNDEZ, 1999, p.83). Com isto, é possível fazer a seguinte disponibilidade dos textos, a propósito, respeitando a temporalidade da composição dos autores:

No livro de Coélet	No livro do Eclesiástico
Uma geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece (Ecl 1,4).	Como as folhas numa árvore frondosa tanto caem como brotam, assim a geração de carne e sangue: esta morre, aquela nasce (Eclo 14,18).
Fim do discurso. Tudo foi ouvido. Teme a Deus e observa seus mandamentos, porque este é o dever de todo homem (12,13).	a fim de que os que amam a instrução, submetendo-se a essas disciplinas (Eclo 1,13).

Nestas passagens, tem-se a influência coeletiana nos textos sapienciais. Coélet reflete acerca de a vida futura ser uma possibilidade e a passada ficou no passado, ambos não têm peso sobre a existência humana. O presente e, especificamente o aqui e o agora, é o tempo de vivência da sabedoria, seja-a em nível pessoal, no contato com o outro de sua “geração”, usufruindo dos bens produzidos ou no agrado a Deus enquanto “o mundo” permanece o mesmo.

2.4.2.12 Coélet e sua influência sobre o livro da Sabedoria

No que diz respeito ao livro da Sabedoria, a polêmica se arrasta tendo em vista a questão da identidade dos ímpios relatada em Sb 1,16-2,20. Em que pese à versão polêmica dos diversos estudiosos, como Dupont – Sommer, R. Brasun, G. Von Rad Hertzberg (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 85), relativa aos ímpios nesta passagem, visando uma relação literária direta com Coélet, sobressaem três dúvidas pertinentes.

Primeira dúvida, se são estes ímpios Coélet e seus discípulos; segunda dúvida, se os ímpios são os discípulos de Coélet os quais são indiferentes ao seu projeto, ou, terceira dúvida, ainda, se são discípulos indiferentes ao projeto de Coélet e

que ambos não mantêm nenhuma relação, inviabilizando, por sua vez, a relação literária entre ambos.

A Bíblia de Jerusalém (1995, p. 1204) definindo a identidade dos ímpios, chega a afirmar que,

[os] “ímpios” são antes de tudo judeus renegados, cínicos e gozadores, que chegam até a perseguir seus irmãos e a desafiar a Deus. Mas não são excluídos os pagãos materialistas, com os quais eles se confundem e cujas normas de vida seguem.

Apesar destas dúvidas, incertezas e negativas, existem razões para a confirmação da hipótese de que estes ímpios são os que se encontram mencionados no pensamento coeletiano, os quais são indiferentes ao seu projeto. A influência literária direta no livro da Sabedoria é perceptível com a seguinte disposição:

No livro do Eclesiastes	No livro da Sabedoria
Ninguém se lembra dos antepassados, e também aqueles que lhes sucedem não serão lembrados por seus pósteros (Ecl 1,11). Não há lembrança durável do sábio e nem do insensato, pois nos anos vindouros tudo será esquecido: o sábio morre com o insensato (Ecl 2,16). Os vivos sabem ao menos que irão morrer; os mortos, porém, não sabem, e nem terão recompensa, porque sua memória cairá no esquecimento (Ecl 9,5s).	Com o tempo, nosso nome cairá no esquecimento e ninguém se lembrará de nossas obras; nossa vida passará como uma nuvem — sem traços —, se dissipará como a neblina expulsa pelos raios do sol e, por seu calor, abatida (Sb 2,4).
mas que não acontece o bem ao ímpio e que, como a sombra, não irá prolongar seus dias, porque não teme a Deus (Ecl 8,13).	Nossa vida é a passagem de uma sombra, e nosso fim, irreversível; o selo lhe é apostado, não há retorno (Sb 2,5).
Homem algum é senhor do vento, para reter o vento; ninguém é senhor do dia da morte, e nessa guerra não há trégua; nem mesmo a maldade deixa impune quem a comete (Ecl 8,8).	Dizem entre si, em seus falsos raciocínios: "Breve e triste é nossa vida, o remédio não está no fim do homem, não se conhece quem tenha voltado do Hades" (Sb 2,1).

Por fim, vê-se a relação direta do discurso sapiencial em Eclesiastes com o livro da Sabedoria restringindo-se à concepção de vida dos ímpios.

Os ímpios são zelosos no desejo de reviver e permanecer no que se passou, de preservar o que está aí e não se contentar com o presente e a cultivar o futuro como se fossem momentos eternos; em síntese zela pela vida em totalidade.

Tanto em Coélet quanto no livro da Sabedoria, vida é para ser sapencializada em porção, deseja vivê-la em totalidade é agir como os ímpios, como os injustos,

como ser em positividade avesso à mudança e se preocupando com o fim do homem.

Nestes propósitos, se o sábio cai na concepção de vida crida e praticada pelos ímpios, ela a verá como única, como totalizante, esquecendo-se de sapienciar-se e sapienciá-la.

Quando não procura na vida a sua sapiencialidade, o sábio se assemelha ao ímpio, pois ambos pensam que são eternos em seus saberes; comportar-se como “senhor do vento, para reter o vento”; “senhor do dia da morte” para não viver a vida sapiencialmente; esquecem-se de deslizar pelo mundo.

2.5 Gêneros literários em Coélet? O existencialismo, um subgênero?

O pensamento de Coélet ocupando-se da discussão do homem como um ser em sapiencialidade, leva a fortalecer o argumento de que suas reflexões aproximam-se do gênero sapiencial da bíblia hebraica, “[...] em termos gerais se pode classificar de literatura sapiencial” (GRACÍA-TRENTO, 2010, p. 90).

Esta opção reflexiva gera palavras conceituais aproximativas da existência e existencialidade do homem como “autorrealização, conhecimento, mercadoria, morte, acumulação, tempo, injustiça, opressão, individualismo, crítica, trabalho, desejo, crise, desigualdade, vida, adversidade, sabedoria, felicidade” (ARRUDA, 2012, p.11-62). Estas palavras mostram o perfil do contexto em que o texto foi escrito e a postura contextual de Coélet.

O texto se apresenta solto, não tem um desenvolvimento retilíneo, porém vai ao encontro da ideia de que o homem também está condenado a ser livre para optar pelas próprias escolhas. Nestas escolhas, o ser humano se responsabiliza pela obra de Deus debaixo do sol, mesmo sem compreendê-la em sua totalidade (GARCÍA-TRENTO, 2010, p. 111). É reforçada a compreensão de que as obras de Deus em totalidade só podem ser compreendidas e usufruídas em porção (Ecl 5,17s).

Mediando-se por afirmações, fica evidente que no livro do Eclesiastes o seu gênero literário é sugerido pela crítica como sapiencial em virtude da necessidade de estudos compreensão do seu conteúdo voltado mais para as questões do homem do que de Deus reconhecendo-se que “[é] muito difícil distinguir partes bem definidas neste livro. O pensamento vai e vem, se repete e corrige” (LOPES, 1998, p. 67).

Conquanto, sabe-se que ele pertence à literatura sapiencial popular do oriente médio no tempo do primeiro testamento (ALEXANDER; ALEXANDER, 1985, p. 362).

É uma tarefa trabalhosa “detectar o/s gênero/s literário/s presentes em Eclesiastes. Há uma diversidade de hipóteses: reunião de pensamentos e reflexões, diário, testamento real, diatribe (discussões)” (MOREIRA, 2006, p.14). Mesmo se fosse uma obra de sequência lógica, compacta, de um autor único, encaixá-la dentro de um gênero literário é contradizer o seu conteúdo diversificado em si mesmo; embora este mesmo conteúdo se ampare em um tema central, vaidade das vaidades (Ecl 1,2; 12,8), podendo definir o texto como uma única forma da apresentação de pensamento, mas isto é improcedente em virtude da multiplicidade de teses defendidas no decorrer do texto.

Em consequência destas possibilidades, supõe-se a pluralidade de gêneros, intentando-se para o gênero literal sapiencial o mais apropriado para o Eclesiastes e já definido pela crítica bíblica, que, em si mesmo se estrutura em diversos gêneros secundários ou subordinados como diálogo, diatribe, testamento régio, reflexões e raciocínios; observações; provérbios, ditos, sentenças, aforismos; instruções e conselhos; anotações e descrições: autobiográficos; lamentações, bênção; gênero parábólico e alegórico (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 50-7).

Sendo assim, definir um único gênero literário e um subgênero do livro do Eclesiastes é pensar precipitadamente porque Coélet “não é livro histórico, nem profético e nem apocalíptico” (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 51). Só é possível definir algo mediante a contribuição dos diversos gêneros literários sapienciais e contanto com os seus subgêneros. Em nível de estudos, diz-se que é sapiencial com diversas categorias de subgêneros. E, agora, acrescenta-se um subgênero, o existencial-sapiencial inspirado no próprio pensamento do Coélet sob as luzes da filosofia sartriana.

A contento, o existencialismo, compreendido pela discussão realizada no primeiro capítulo contribui para compreender que o pensar em sapiencialidade garante por si só um subgênero para estudar e pesquisar o pensamento de Coélet. A sapiencialidade diz respeito a um pensar que projeta a consciência do homem ao encontro do que é perceptível. O existencialismo é caracterizado como mais um subgênero do gênero literário quando se percebe a manifestação do ser sapiencial do homem mediante o pensamento coeletiano.

Em síntese, classifica-se o pensamento de Coélet como gênero sapiencial, como sustenta grande parte da crítica bíblica e reconhecida por comentadores (LOPES, 1998, p. 05). Deste gênero, propõe-se um novo subgênero, o existencial-sapiencial⁸³, sob as matrizes reflexivas engendradas entre o pensamento coeletiano e sartreano aqui estudados que defendem que o homem está no mundo se projetando em direção ao ser.

2.5.1 Coélet um pessimista, otimista? Críticas ao seu estilo literário?

A condição de se projetar pessimista⁸⁴ ou otimista não se enquadra na singularidade de Coélet. Ele se propõe a ser um ser relacional com o mundo que o circunda e, neste mundo, propõe-se a manifestar no aqui e no agora; expõe-se para defesa da ideia de que o homem deve buscar a felicidade em suas relações com o outro e com o mundo.

Sendo assim, esta singularidade de ser pessimista ou otimista atribuída a Coélet não se sustenta.

A razão para tanto é que não há mundo sem ser sapiencial ou ser sapiencial sem mundo. Coélet está no mundo. O mundo em si mesmo é positividade, e a consciência por si só, também é positividade; ambos já estão postos, estão aí.

Conquanto, a singularidade coeletiana, por ser neutra em relação ao visto e sentido, não é determinante, ela não se constrói isoladamente, não é fixa. Ela se dá em constante construção, no momento em que há uma dissolução entre a pré-reflexão da consciência sapiencial com o que é perceptível, mediante a reflexão, que é o momento em que a consciência entre em contato com o que se encontra exterior a ela mesma.

Os fatos que acontecem fora da consciência coeletiana e dentro dela só terão sentido se houver um reencontro entre consciência sapiencial e mundo, mundo - consciência sapiencial. É por esse aspecto que se diz que Coélet não escolhe ser pessimista ou otimista, ele procura sapienciar o seu momento presente de forma situada, evidentemente, no contexto de total opressão acometida pelo poderio ptolomaico.

⁸³ Compreende-se nas entrelinhas desta tese este subgênero.

⁸⁴ Porém, “para Schoupenhauer, Coélet é um filósofo genial. Anna Tauber afirma que os primeiros capítulos do livro são um catecismo de pessimismo, e que o pessimismo de Jó, Jeremias, e o Eclesiastes não difere essencialmente do pessimismo de Schoupenhauer” (COLUNGA, 1962, p. 863).

Ademais, optar por dizer que Coélet é pessimista ou otimista é reduzi-lo à visão determinante às coisas manifestas, algo contrário ao pensamento em sapiencialidade.

Apesar dessas constatações, alguns autores denominam Coélet de pessimista, partidário desta opinião estão Perdesen, Rankin, Burkitt e de um suposto otimista se encontra Michel (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 29-58).

Atribuindo a Coélet o rótulo de pessimista, em razão do sucesso não alcançado no relacionamento com a economia, política e religião, comum ao homem depositário da própria felicidade na realização do observável, Perdesen (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 24) relata que este sentimento, sentimento de pessimismo, é comum aos homens e, provavelmente, foi experimentado pelo autor do Eclesiastes. Embora o autor esteja envolvido sentimentalmente, o cerne da mensagem coeletiana não estabelece nada para o homem.

A esse respeito, realizando uma análise crítica da realidade, em que o ser humano é menosprezado, Coélet se faz pessimista porque se entrega a esta realidade, totalmente desfavorável ao exercício do ser sapiencial do homem; segundo Schmid, na mesma direção de Pedechard (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 24), “[no] mundo, tal como vê [Coélet], mal há lugar para o homem, nem sequer um lugar limitado”. Não há lugar definido justamente porque ele se faz e se refaz em uma entrega projetada e sabe onde quer chegar. Seguramente, a realidade econômica, política e religiosa influencia as reflexões coeletianas.

Há quem afirme que o pessimismo coeletiano se dá por conta da língua, acentuando que há um negativismo exagerado, sem nenhum valor literário, porque há incoerência com o real. O livro começa a apresentar uma singularidade de estilo coeletiano por não ter um valor literário seguro, um estilo apoucado, sem expressão inovadora e repetitivo.

O.S. Rankin aduz dois testemunhos bastante significativos: “Segundo Adolfo Schlatter, a língua Qohélet ‘prova’, por sua obscuridade e cunho pesado, que o autor não falava o hebraico, mas só lia e escrevia’. A opinião de F. C. Burkitt é ainda mais mordaz; segundo ele, o estilo do Eclesiastes não é ‘correto’ nem ‘natural’; tem ‘a dureza pouco elegante de uma tradução’. Sua linguagem é jargão indecifrável e anormal, e o livro parece tradução do aramaico” (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 58).

As críticas ao texto de Coélet acentuam o seu estilo tacanho de escrever, mas elas não invalidam os argumentos de que as mensagens coeletianas refletem uma visão pessimista da realidade. Aqui se faz jus afirmar que:

Uma leitura detalhada de todo livro permite descobrir numerosas críticas ao sistema e uma denúncia de opressão (por exemplo 5,7-8; 7,15; 8,9; 10,20 etc.). O livro em si é uma crítica contínua à riqueza e ao enriquecimento, daí a sensação negativa que o livro causa (STEPHANUS, 1993, p. 66).

Mas, para Pautrel (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 58), Coélet expressa um estilo resistente e medíocre sem poesia semítica e prosa grega; não se encontra em seu escrito uma estética literária.

Sendo assim, as reflexões coeletianas não deixam de salientar os problemas da condição humana, registrados, portanto, em um língua diferente do contexto onde estes problemas vieram à tona. Talvez, aqui, resida a falta de um estilo próprio coeletiano unívoco, ou, sem exagero, permitindo que se trate de um texto pessimista ao situar os problemas da existência humana.

Por outro lado, o livro de Coélet possui um estilo literário refinado e dado a isto se exala um otimismo situado, porque não é ingênuo.

[...] sua grande originalidade o elevou muito acima do nível literário do seu tempo. Impelido pela intensa decepção e indignação pelos males do mundo, conferiu a seu estilo 'sarcasmo mordaz, tendência ao epigrama, tom de *queixa*, único na literatura hebraica" (RANKIN *apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 59).

O estilo de Coélet é uma reação ao ambiente hostil em que viveu, um ambiente contraditório à realização plena do homem, portanto, contraditório à condição humana em sua busca de resposta aos problemas do ser sapiencial do homem em favor do encontro com a felicidade.

Para D. Michel (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 29), “[se] lhe [a Coélet] quiser pôr a etiqueta de ‘pessimista’, deve-se falar ao mesmo tempo de seu otimismo”, compreendido como um otimismo de inserção, um otimismo de enfrentamento às contradições da realidade, contrário ao otimismo ingênuo.

As reflexões coeletianas têm a função de assegurar ao homem que se ele é um ser que está no mundo, por conta disso, necessariamente ele precisa descobrir-se a cada momento.

Sendo assim, não há dúvidas de que o pensamento de Coélet está situado no mundo; mas, mediante a sua escrita, cogitar que ele é um pessimista ou otimista é improcedente.

Para Coélet, o homem se descobre se deslizando pelo mundo, constituindo-se em um ser sapiencial de relações com o que lhe é perceptível (TAMEZ, 1998, p. 179), procurando viver a vida em meio à hostilidade política anti-humana dos Ptolomeus. Crítico, ele não é pessimista e nem otimista, apenas não se deixa levar pela realidade frustrante de sua época. Ele é um ser que se projeta no mundo porque é um ser existencial, em sapiencialidade, que sapiencia a sua realidade.

2.5.2 Os recursos literários e opção de Coélet pela contradição

Coélet não se apoia em nenhum recurso literário, fez uso dos já existentes, principalmente dos estabelecidos pela tradição sapiencial como o que diz respeito ao *mashal* em que se apropria do seguinte método:

Analisa-se o vocabulário, fazem-se estatísticas sobre freqüência de uso de palavras, constata-se formas estereotipadas, jogos de palavras, repetições, palavras favoritas, o uso de observações e reflexões etc. Os resultados que se obtêm são semelhantes. Varia unicamente o ponto de partida da análise ou a insistência em determinada qualidade estilística (BRETÓN *apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p.60).

Entretanto, o recurso da contradição é o mais frequente em todo o texto coeletiano.

Pela condição sapiencial do homem é constante o princípio da contradição às coisas observáveis; a contradição é o princípio norteador do ato de deslizar-se pelo mundo; e aqui se entende que é pela negação de algo, que se conhece este algo profundamente.

A saber, a contradição é antagônica à positividade e isto é pulsante no pensamento coeletiano; por causa desta razão, o pensamento coeletiano se faz crítico frente à realidade observada, a qual necessariamente, precisa ser contradita a fim de ser melhor compreendida.

Coélet se posta em críticas contundentes à cultura hebraica e helênica que por excelência estão empobrecendo sapiencial e economicamente ao povo. Para Reimer (2005, p. 81),

Como parte da literatura sapiencial da Bíblia, o livro do Eclesiastes representa uma voz, ou várias vozes, da chamada ‘crise da sabedoria’, da qual também o livro de Jó é expressão. Tal crise não se caracteriza por pobreza de reflexão, mas justamente para a reflexão crítica sobre um tipo de pensamento sapiencial hebraico que entra em crise frente à pobreza e às mudanças abruptas na própria vida e história do povo hebreu no período. Como obra de reflexão crítica, Coélet recolhe e analisa criticamente elementos da cultura tradicional judaica, mas também da cultura grega. O livro, pois, respira uma tensão entre estas duas grandezas. Os elementos tradicionais não são simplesmente descartados por Coélet, mas têm uma presença em suas reflexões na medida em que são citados e criticamente analisados. Verifica-se, assim, pois, uma inserção e pertença crítica de Coélet dentro do conjunto das tradições formativas e influenciadoras do pensamento hebraico.

Portanto, definindo-se como um pensamento contraditório ao observável, a crítica de Coélet se dirige aos saberes clássicos circunscritos no “poder, conhecimento, riqueza, trabalho, posteridade, culto etc.” (REIMER, 2005, p.81), eles estão tirando a oportunidade do povo ser feliz, de o homem sapienciar-se.

2.5.3 O pensamento de Coélet em poesia ou prosa?

A questão da poesia e da prosa coeletiana é um dos assuntos que dividem opiniões entre os estudiosos.

A este respeito existem reflexões de que o livro é escrito em poesias, embora não haja unanimidade para este formato.

[...] Hetzberg informa-nos de que “[...] Vaihinger encontrou forma poética no livro inteiro. [...] Grimme [...] mostra que o livro (exc. 12,13s) é composto em versos de quatro sílabas; [...] Haupt [...] encontra em tudo o antigo 2 x 3; [...] Bickel [...], dísticos e tetrásticos. Mais prudentes são [...] Sievers e Zapletel [...] que admite metro irregular; também adota algo semelhante a tradução de [...] Vischer [...] Um recente defensor do caráter poético de [Coélet] é [...] Lauha. Muitos de seus argumentos são novos, outros nem tanto; repete simplesmente a não muita antiga tradição entre os autores. Reconhece nobremente que os massoretas não consideram que [Coélet] fosse livro poético, apesar de apresentar sinais inequívocos de poesias hebraicas [...] O último testemunho que aduzimos é de [...] Ellul, que escreveu em 1987: “Por minha vez, reterei dois dados: trata-se de poema, e de poema sapiencial” (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 61- 2).

Já do lado dos que defendem que o livro de Coélet foi escrito em prosa, mas que reconhecem a presença sutil dos elementos poéticos.

F. Delitzsh já opinava que [Coélet] foi escrito “quase geralmente em prosa retórica”, com regularidades quanto ao estilo. Essa opinião em palavra de R. Kroeber, é compartilhada até hoje pela maior parte dos comentadores. [...]

R. Godis não admite que [Coélet] em sua totalidade tenha sido escrito em verso; concede, todavia, que algumas partes o foram. Por sua vez, A. Barucq crê que “a parte central do livro [1,2-12,8] está em prosa, embora seja certo que nela se incluem numerosos *meshalim* com ritmo e mesmo estrofes em verso [...] Por último N. Lohfink fala de “uma prosa filosófica, desconhecida até então em Israel”, devido à influência grega (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 62-3).

Independentemente se o texto coeletiano foi escrito em poesia ou em prosa retórica de boa ou má qualidade, se obedece à métrica poética ou à rítmica da prosa; o seu conteúdo é de uma excelência ímpar, pois coloca o homem como o centro das suas discussões permeadas pelo mundo que o circunda, configurado, segundo A Bíblia da Editora Vozes (1993, p.785), na cosmologia (1,1-3), na antropologia (1,12-3,15), na sociologia (3,16-4,16), na religião (4,17-5,6), na sociologia (5,7-6,10), na ideologia (6,11-9,6) e na ética (9,7-12,7).

2.6 A canonicidade entre polêmicas

Postas as críticas relacionadas à autoria, à datação, ao estilo literário o livro de Coélet se encontra entre os livros do cânone da bíblia hebraica. Mas, quais os artifícios utilizados para levar o Eclesiastes ao cânone? Que tipo de resistência à canonicidade o Eclesiastes enfrentou por parte dos rabinos ao logo dos séculos? Em que medida o livro do Eclesiastes se justifica em um silêncio normal no novo testamento? Quais os fatos que se acham para a boa canonicidade do Eclesiastes?

As abordagens em A Bíblia de Jerusalém (1985, p.2332-8) evidenciam a canonicidade do livro de Coélet a partir do próprio livro coeletiano ao discutir a autoria salomônica (Ecl 1,1;1,2). É visto que esta premissa convenceu estudiosos por tempos justamente por remeter o seu conteúdo a Salomão, o rei Poderoso, sábio e temente a Deus (1Rs 3,1)⁸⁵, sucessor do trono do seu pai, o poderoso rei Davi⁸⁶, mas que com as pesquisas se verificou que a composição do Eclesiastes se deu mais ou menos setecentos e vinte anos depois da morte de Salomão⁸⁷. Esta situação não

⁸⁵ “Salomão tornou-se genro de Faraó, rei do Egito; tomou por esposa a filha de Faraó e introduziu-a na Cidade de Davi, até que acabasse de construir o seu palácio, o Templo de lahweh e as muralhas em torno de Jerusalém” (1 Rs 3,1).

⁸⁶ A maioria dos salmos é atribuída a Davi. “Os títulos atribuem 73 a Davi, doze a Asaf, onze aos filhos de Coré, e salmos isolados a Emã, Etã (ou iditun), Moisés e Salomão. Os títulos da versão grega nem sempre coincidem com o hebraico e atribuem 82 salmos a Davi. A versão siríaca é ainda mais diferente” (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1995, p. 945-6).

⁸⁷ Os Salmos, cuja autoria lhe é atribuída, são: 72, 127.

tirou a credibilidade do Eclesiastes como uma referência para povo judeu, ao contrário, o texto coeletiano obteve mais credibilidade.

Já nos séculos II e I aC. esta autoridade salomônica é sustentada como a chave principal para entrada do livro de Coélet no cânone (EATON, 2011, p.29). Entende-se aqui que há uma resistência enfrentada pelos rabinos face ao teor do pensamento coeletiano, certo que Coélet prioriza o homem em ação no mundo em desfavor aos desígnios deterministas de Deus; nada é revelado de sua obra ao homem, o homem é que tem que buscá-la se desejar, por exemplo, a felicidade (GLASSER, 1975, p.65).

Apresentando elementos consonantes com outros textos da bíblia hebraica-texto de Coélet possui um dos critérios convincentes. Esta situação é atestada também pela comunidade de Qumran que aproximadamente em 150 aC. mantinha em circulação uma cópia dos fragmentos do livro hebraico (NOVO COMENTÁRIO, 2007, p.967).

A canonicidade do livro de Coélet se encontra em apreciação. O Concílio de Jâmnia, ano 90 dC., ocupa-se do Eclesiastes não em torno da canonicidade do livro, mas porque ele era canônico (EATON, 2011, p.31); os rabinos procuram conhecer melhor este livro tão estranho aos demais do cânone.

É visto que o livro de Coélet, em meio aos rabinos, encontrando resistência, por pouco não foi excluído do cânone por suas fortes contradições; seu conteúdo desperta homem para orientar-se perante o outro, o mundo a Deus, possui caráter antropológico. Ou seja, “[...]o Eclesiastes se dirigia principalmente contra a fé nas possibilidades ilimitadas do homem, especialmente a fé na capacidade de o homem alcançar a felicidade e sua capacidade de esquadrihar a existência” (JONG, 1992, p.70).

Certo é que o seu discurso é contraditório em si mesmo, o homem está esquadrihando a própria existência. Este dado não nega ensinamentos em sapiencialidade, obviamente, afirma-os, colaborando para que os mestres rabinos incluíssem o texto coeletiano no cânone.

Entretanto, a mais forte razão se acha por ser um livro reverenciado pela sabedoria judaica somando-se às referências a outros livros sapienciais como Sl 72⁸⁸.127⁸⁹; Pr 1,1⁹⁰; Ct 1,1⁹¹.

⁸⁸ “De Salomão. Ó Deus, concede ao rei teu julgamento e a tua justiça ao filho do rei” (Sl 72,1).

A liturgia sinogogal judaica passa a considerar como um dos principais livros que compunha os cinco rolos a ser relacionado na festa dos Tabernáculos.

Para Würthwein (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ,1999, p.89),

O uso litúrgico dos Rolos, comparável desde o século XII dC., vincula o Cântico com a Páscoa..., Rut...com a festa das Semanas (Pentecostes), lamentações com o dia 9 do mês Ab em agosto (recordações da destruição do Templo), Eclesiastes com a festa dos Tabernáculos (...),Ester com a festa dos Purim (do décimo mês).

Considerado um dos principais livros da liturgia judaica, segundo Schultz(2006, p.102), ligado à festa dos Tabernáculos, o Eclesiastes era lido no sábado.

Em suas razões, por ser canonizado, o pensamento de Coélet, para o rito litúrgico da festa das tendas, concilia-se com o Deuteronomio⁹². A propósito, acha-se relacionado às temáticas como a felicidade, a alegria, o trabalho e a porção. Estas temáticas podem ser disponibilizadas nas seguintes passagens:

No livro do Eclesiastes	No livro do Deuteronomio
<p>Eis que a felicidade do homem é comer e beber, desfrutando do produto do seu trabalho; e vejo que também isso vem da mão de Deus, (Ecl 2,24).</p> <p>E compreendi que não há felicidade para o homem a não ser a de alegrar-se e fazer o bem durante sua vida (Ecl 3,12s).</p> <p>Eis o que observo: a felicidade que convém ao homem é comer e beber, encontrando a felicidade em todo trabalho que faz debaixo do sol, durante os dias da vida que Deus lhe concede.</p> <p>Pois esta é a sua porção (Ecl 5,17s).</p> <p>Vai, come teu pão com alegria e bebe gostosamente o teu vinho, porque Deus já aceitou tuas obras (Ecl 9,7ss).</p> <p>Reparte com sete e mesmo com oito, pois não sabes que desgraça pode vir sobre a terra (Ecl 11,2).</p>	<p>Celebrarás a festa das Tendas durante sete dias, após ter recolhido o produto da tua eira e do teu lagar. E ficarás alegre com a tua festa, tu, teu filho e tua filha, teu servo e tua serva, o levita e o estrangeiro, o órfão e a viúva que vivem nas tuas cidades. Durante sete dias festejarás em honra de lahweh teu Deus, no lugar que lahweh houver escolhido; pois lahweh teu Deus vai te abençoar em todas as tuas colheitas e em todo trabalho da tua mão, para que fiques cheio de alegria (Dt 16,13-15).</p>

Como a festa das tendas possui uma atmosfera outonal, Coélet passou a ser uma referência em seus ritos porque insinua um aspecto melancólico; isto o faz ser manuseado em prol da ocasião da festa das tendas judaica no ato do cumprimento

⁸⁹ “Cântico das subidas. De Salomão. Se lahweh não constrói a casa, em vão labutam os seus construtores; se lahweh não guarda a cidade, em vão vigiam os guardas” (Sl 127,1).

⁹⁰ “Provérbios de Salomão, filho de Davi, rei de Israel.” (Pr 1,1); Provérbios de Salomão. O filho sábio alegre o pai, o filho insensato entristece a mãe” (Pr 10,1).

⁹¹“O mais belo cântico de Salomão” (Cc 1,1).

⁹² O livro de Deuteronomio tem peso porque é um dos livros mais citados e significativos do cânone da bíblia hebraica.

dos votos feitos a Deus. Essa reflexão encontra respaldo na passagem coeletiana que diz:

Se fazes uma promessa a Deus, não tardes em cumpri-la, porque Deus não gosta dos insensatos. Cumpre o que prometeste. Mais vale não fazer uma promessa, do que fazê-la e não cumpri-la. Não deixes que a boca te leve ao pecado, nem digas ao Mensageiro: "Foi por engano". Por que iria Deus ficar irritado contra o que prometeste, arruinando a obra de tuas mãos? (Ecl 5,3-5).

Ao ser lida na festa das tendas esta citação acentua em si as razões pelas quais o Eclesiastes é canônico.

Apesar destes argumentos relacionados aos textos bíblicos e a festa judaica, duas correntes rabínicas da literatura judaica, a escola *Hillel* e a escola *Samai*; se recusam a aceitar a canonicidade do livro de Coélet imputando-lhe a ideia de ser desfavorável à revelação. Com esta postura, ironicamente, o efeito se dá na afirmação da canonicidade coeletiana.

A escola de Samai, contemporâneo de *Hillel*⁹³, em sua rigidez, primeiro século dC., entra na discussão sustentando que o livro de Coélet não torna as mãos impuras. Enquanto isto, a escola de *Hillel*, em sua visão liberal, mais ou menos entre os anos 60 aC. a 10 dC. apoiando-se nas passagens da Mishná, sustenta que é um livro que suja as mãos⁹⁴ (MOREIRA, 2006, p.10); conserva-se um pensamento herético⁹⁵. Além disto, os rabinos costumam citar palavras contraditórias internas e com os outros livros, podendo ser disposta a seguir; segundo VÍLCHEZ LÍNDEZ (1999, p.86) isto reforça, mais uma vez, a canonicidade coeletiana, até porque o livro de Coélet já

⁹³Hillel, o Velho, Mestre fariseu, que viveu entre o séc. I a.C. e o séc. I d.C. (Sic). De origem babilônica, em Jerusalém tornou-se presidente do Sinédrio. Ele e seu colega rival Samannay [Samai] constituem uma das maiores autoridades rabínicas do seu tempo. É lembrado pela sua paciência e mansidão, pela abertura com que interpretou a Torá, e pela 'regra de ouro': 'Aquilo que você odeia, não faça aos outros. Esta é a Torá; o resto é comentário. Vá estude!'. São atribuídas a ele as sete regras da hermenêuticas de interpretação da Escritura. A doutrina de 'Casa de Hillel', isto é, da sua escola, apresenta notáveis pontos comuns com o ensinamento de Jesus" (VADEMECUM PARA O ESTUDO DA BÍBLIA, 2000, p. 49).

⁹⁴ "Yodayim 3,5: 'Todos os escritos santos tornam impuras as mãos. O Cântico dos cânticos e o Eclesiastes tornam impuras as mãos mas com respeito ao Eclesiastes é controvertido. R. Yosé afirma, ao invés, que o Eclesiastes torna impuras as mãos, ao passo que com respeito ao Cântico dos cânticos é controvertido. R. Simeão diz que o Eclesiastes é uma das coisas a que a escola de Samai aplica a norma mais indulgente, e a escola de Hillel, a mais rigorosa [cf. Eduyot]'" VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 85).

⁹⁵ "R. Benjamim bem Levi disse: 'Os sábios queriam seqüestrar (Ignnws) o livro de [Coélet], porque encontraram nele questões que se podem tachar de heresia" (LEV. RAB; MERINO *apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p.86).

se encontrava no cânone. Para tanto segue as contradições internas e externas do livro.

Palavras internas contraditórias:

No livro de Coélet	No livro de Coélet
Do riso eu disse: "Tolice", e da alegria: "Para que serve? (Ecl 2,2).	Mais vale o desgosto do que o riso, pois pode-se ter a face triste e o coração alegre (Ecl 7,3).
Do riso eu disse: "Tolice", e da alegria: "Para que serve? (Ecl 2,2).	Então eu felicito os mortos que já morreram, mais que os vivos que ainda vivem (Ecl 4,2).

Contradições com outro livro sagrado:

No livro de Coélet	No livro dos Números
Alegra-te, jovem, com tua juventude, sê feliz nos dias da tua mocidade, segue os caminhos do teu coração e os desejos dos teus olhos,saibas, porém, que sobre estas coisas todas Deus te pedirá contas (Ecl 11,9).	Trareis, portanto, uma borla, e vendo-a vos lembrareis de todos os mandamentos de lahweh. E os poreis em prática, sem jamais seguir os desejos do vosso coração e dos vossos olhos, que vos têm levado a vos prostituir (Nm 15,39).

E, como foi mostrado acima, seja direta ou indiretamente, a relação com os outros textos se dá em afinidades acentuando-se a canonicidade coeletiana.

Conquanto, o novo testamento, engendrado a partir do judaísmo, contribui para reconhecer o livro de Coélet como sagrado.No entanto, o Eclesiastes não é citado em nenhuma das prédicas e práticas, desde os evangelistas, passando por Paulo e chegando ao João do Apocalipse. O que há de fato é um silêncio normal, entre ambas as literaturas (STEINMMAN *apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p.90).

Neste íterim, há discussões que colocam o Eclesiastes como um dos livros de pouca contribuição para a formação cristã vez que as “peculiaridades e o alcance do pensamento de [Coélet] foram comparados ocasionalmente com as modernas reflexões da literatura existencialista” (MORLA ASENSIO, 1997, p.184).

Coélet apresentando o homem é um constante projetar no mundo; para ele, o homem não espera pela intervenção de Deus mediante um oráculo, um canto épico; pode-se afirmar que a grande preocupação fundamental de Coélet são os temas que dizem respeito ao homem “desde os sumérios até os filósofos do século XX, praticamente sem interrupção: o sentido da vida, do trabalho, da morte e da fadiga [...] Como também os grandes temas da reflexão humana: o nada, o tempo, a velhice, os filhos, etc” (RODRÍGUES GUTIÉRREZ, 1999, p. 55).

No entanto, com relações possíveis à prática cristã, Coélet evidencia o desapego ao dinheiro, o gosto pela beleza, o encantamento do mundo, o prazer em porção, típicos do que se encontra no sermão da montanha⁹⁶.

Mas, para Steinmann (*apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p.90) seguramente, pelo fato de já ser canonizado, no livro de Coélet se encontra a contribuição para a construção do pensamento cristão; ele adquire o status de âncora para o primeiro testamento, acusando a possibilidade de uma relação entre ambos.

Mas, o silêncio normal foi rompido em favor das vozes encarnadas. As reflexões de Coélet se tornaram às claras, mediante as citações do seu próprio livro por intermédio das reflexões dos primeiros cristãos, ao associar os valores do primeiro testamento com os valores sapiencialidade presentes no livro de Coélet.

Segundo Vílchez Líndez (1999, p. 90-2), o pastor Hermas, em suas pregações ao relatar a relação do homem para com Deus, cita “[fim] do discurso. Tudo foi ouvido. Teme a Deus e observa seus mandamentos, porque este é o dever de todo homem” (Ecl 12,13). São Justino se declina para a passagem “antes que o pó volte à terra de onde veio e o sopro volte a Deus que o concedeu” (Ecl 12,7) para acentuar que o homem neste mundo é um vazio, está propenso à insensatez e à vaidade se não viver a vida em sapiencialidade. Clemente de Alexandria se apoia em Ecl 7,12 ao relatar que “[pois] o abrigo da sabedoria é como o abrigo do dinheiro, e a vantagem do conhecimento é que a sabedoria faz viver os que a possuem”; esta passagem reafirma ao ser humano a necessidade de viver a vida de forma sapientee, não insensata e vivencialmente, como qualquer outro ser. Tertuliano, para fundamentar a noção de tempo coeletiana e a reafirmação de que quem o cria é o homem, sendo este ato de criação um dos pressupostos para felicidade do ser humano em sapiencialidade, ancora-se em Ecl 3,17 em que conclui: “e penso: ao justo e ao ímpio Deus os julgará, porque aqui há um tempo para todo propósito e um lugar para cada ação”.

⁹⁶ “Vendo ele as multidões, subiu à montanha. Ao sentar-se, aproximaram-se dele os seus discípulos. E pôs-se a falar e os ensinava, dizendo: Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus. Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra. Bem-aventurados os aflitos, porque serão consolados. Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados. Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia. Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus. Bem-aventurados os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus. Bem-aventurados os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus. Bem-aventurados sois, quando vos injuriarem e vos perseguirem e, mentindo, disserem todo o mal contra vós por causa de mim. Alegrai-vos e regozijai-vos, porque será grande a vossa recompensa nos céus, pois foi assim que perseguiram os profetas, que vieram antes de vós” (Mt 5,1-12).

Encontrando resistência no Concílio de Constantinopla II⁹⁷, mesmo já canônico, o livro do Eclesiastes é visto como um escrito dado pelas mãos dos homens. Esta convicção reforça a ideia de atribuir a Salomão a sua autoria, com a pretensão de negar-lhe a autoria da graça profética e afirmando-lhe a graça sapiencial e, por conta disto, o livro seria inferior aos demais em nível de canonicidade.

Teodoro de Mopsuéstia (350-428) não comunga com este conceito elaborado pelo concílio (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p.92). Para ele, o livro de Coélet, por ser uma voz revitalizadora da sapiencialidade humana, é um livro de valor, obviamente, resguardando-se em suas peculiaridades, se comparado aos demais livros como os Proféticos, os Históricos e os que pertencem ao Pentateuco. Eclesiastes se constitui um livro inspirado pelo homem e, exclusivamente, voltado para a construção e vivência da própria humanização face aos desafios da existência humana.

Visando demonstrar a boa razão da canonicidade do Eclesiastes, acha-se, portanto, os primeiros cristãos, evocando a utilização do livro de Coélet para fundamentar as suas elucubrações intelectuais e pastorais; este dado pode ser revisto nos,

[...] primitivos escritores cristãos que explicitamente mencionam o Eclesiastes, em lista de livros canônicos das Escrituras, incluem-se Milito, bispo de Sardes (cerca de 170 A.D.), Orígenes (cerca de 185-225 A.D.), Epifânio, bispo de Sardes (Cerca de 315-403 A.D.), Jerônimo (cerca de 347-419 A.D.) (EATON, 2011, p.30).

Por fim, para além destas obviedades e confirmando os fundamentos plausíveis em apoio à canonicidade coeletiana, ter documentado a presença do livro de Coélet no cânone da bíblia hebraica é sem dúvida uma premissa plausível a sua canonicidade.

2.7 Propostas de estruturas e implicações sapienciais

As discussões sobre autoria, data, fontes, estilo literário e canonicidade não garantem propor uma estrutura convincente para o livro do Eclesiastes. Mas, com

⁹⁷ Ano de 553 dC. que diz “Os livros de Salomão, Provérbios, e Eclesiastes, devem-se contar entre aquilo que foi escrito conforme o espírito dos homens, uma vez que ele próprio e os compôs por sua própria iniciativa (ex sua persona) para utilidade dos demais, por não ter recebido a graça da profecia, mas a graça da prudência (MANSI *apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 91).

um olhar atento se descobre as possibilidades de estruturas⁹⁸ e, assim, visualizar melhor em que situação contextual o ser sapiencial coeletiano estava inserido.

Há pelo menos duas estruturas propostas por estudiosos as quais são nominadas por concêntrica e planejada.

A hipótese de uma estrutura concêntrica ou quiástica é originária dos estudos de Lohfink, é a mais plausível e aceita por boa parte dos biblistas como Storniolo (2002, p.25), Anderson; Gorgulho (1991, p.94), assumida literalmente pela bíblia da Editora Vozes (1993) e reconhecida pela poética moderna como texto hebraico sob “forte influência helenística na atmosfera intelectual do seu tempo” (CAMPOS, 2004, p. 26).

A estrutura concêntrica é uma forma hebraica de apresentar o texto; ela expõe justamente no seu centro uma crítica à religião e com oito temas se correlacionando podendo ser assim disposta:

1,2s	Moldura e versículo temático (vaidade)
A: 1,4-11-	Cosmologia (poema)
B: 1,12-3,15 -	Antropologia
C: 5,7-6,10 -	Crítica da sociedade I
D: 4,17-5,6-	Crítica da religião (poema)
C': 5,7-6,10-	Crítica da sociedade II
B': 6,11-9,6-	Crítica da Ideologia
A': 9,7-12,7-	Ética (no final: poema)
12,8	Moldura e versículo temático (vaidade)
Conclusão (acréscimos posteriores):	
12, 9-11	Primeiro epílogo
12,12-14	Segundo epílogo

Esta estrutura concêntrica possibilita a compreensão de que o homem necessita sapienciar a sua consciência no processo integral da existência abrangendo cinco campos essenciais à vida do homem em sapiencialidade.

⁹⁸ Stephanus (1993, p. 60-7) apresenta uma estrutura numérica baseando-se em dois artigos de A. Wrigth. Jong (1992, p. 66-9) lança-se sobre o livro propondo uma análise do texto em dois tipos de unidades com observações e conselhos. Valério (1993, p. 21) afirma que se em Coélet não há unidade estrutural há uma reflexão proverbial a respeito do homem como “vaidade, limites, defeitos, incertezas e desilusões da vida nos seus mais estimados valores existenciais, materiais, intelectuais, morais”.

O primeiro, cosmológico (Ecl1,4-11). A bíblia da Editora Vozes situa este conteúdo colocando a terra como algo imóvel e coisas em movimento. Cabe ao homem desvendá-los em sapiencialidade.

Apenas o homem, que, por sua experiência, linguagem e memória, do sentido ao universo, desaparece após breve existência, levando consigo sua experiência de modo que cada geração tem que reformular e atualizar os dados da memória coletiva (A BÍBLIA, 1993, p.785).

Portanto, nesta passagem se encontram os elementos que significam o homem como atemporal ao ser referenciado como um ser sapiencial, basta fazer uso da sua experiência, linguagem e memória, do sentido ao universo no exato momento da existência.

O segundo, antropológico (Ecl1,12-3,15). Personificado na figura de Salomão, o texto coeletiano induz à compreensão de que a felicidade humana não depende do acúmulo de conhecimento e sabedoria. Daí decorre a pergunta, qual o sentido da vida diante das riquezas acumuladas? Quando o homem usufrui dos seus bens ele está deslizando-se para o mundo, quando o homem não mais existir tudo permanecerá em positividade.

O terceiro, ética social (Ecl 3,16-6,10). O mundo em que Coélet vive, época do Ptolomeu II, não é favorável à existência do ser homem. O aparato estatal está nas mãos de quem domina. Há uma depreciação à dignidade humana que no contexto do pensamento coeletiano o homem, no exercício do seu ser existencial não se entrega. Tem-se um cenário social voltado para quem está no domínio do poder. O que fazer? Coélet ressignifica a sapiência humana afirmando que é importante ao homem enfrentar os obstáculos suscitados pela percepção.

Quarto, crítica às ideologias (Ecl 6,11-9,6). A sapiência humana é construída pelo homem mediante a postura pré-reflexiva e reflexiva. Nem o outro, nem os poderes constituídos fazem com que a sapiência humana se construa em fórmulas dadas. A sapiência humana só depende do jeito próprio de o homem se lançar ao mundo, e o mundo lhe mostrar o ser desejado. Sendo assim, não há nada estabelecido para o homem, seja por Deus ou pelo outro; portanto, as descobertas desejadas cabem somente ao homem.

Quinto, ética religiosa (Ecl 9,7-12,7). O ser sapiencial do homem não se rende à força do discurso religioso prometedora da felicidade. A razão para se ter a felicidade com a prática religiosa, curiosamente, está no também usufruir do fruto do traba-

lho, pois usufruir de quaisquer bens produzidos é parte essencial do exercício da subjetividade, compreendido aqui como a busca de Deus em um ato primeiro do ser sapiencial do homem,

Vai, come teu pão com alegria e bebe gostosamente o teu vinho, porque Deus já aceitou tuas obras. Que tuas vestes sejam brancas em todo tempo e nunca falte perfume sobre a tua cabeça. Desfruta a vida com a mulher amada em todos os dias da vida de vaidade que Deus te concede debaixo do sol, todos os teus dias de vaidade, porque esta é a tua porção na vida e no trabalho com que te afadigas debaixo do sol. Tudo o que te vem à mão para fazer, faze-o conforme a tua capacidade, pois, no Xeol para onde vais, não existe obra, nem reflexão, nem conhecimento e nem sabedoria (Ecl 9,7-10).

Partindo desta proposta concêntrica, o texto do Eclesiastes induz a pensar que é possível o ser sapiencial do homem compreender o mundo e outro que o circundam sem perder a usufruição do fruto do trabalho

Há, também, a proposta de uma estrutura planejada. É possível compreender o sentido no livro na perspectiva de que o homem necessita se projetar no que é perceptível. Eis a proposta de estrutura de Schweinhorst-Schönberger equivalente à maneira grega de compreender um pensamento (*apud* REIMER, 2005, p. 83):

1,1	Título
1,2	Moldura e versículo (<i>hebel</i>)
1,3-3,22	Parte I: Desenvolvimento e resposta pelo conteúdo e pela condição da possibilidade do bem-estar humano
4,1-6,9	Parte II: Discussão com uma compreensão anterior do conceito de bem-estar e relativização de valores tradicionais em vista da determinação do valor supremo
6,10-8,17 -	Parte III: Discussão com outras concepções do bem-estar
9,1-12,7	Parte IV: Chamado à alegria e à ação eficaz.
12,8	Moldura e Versículo temático (<i>hebel</i>)
12,9-13	Dois epílogos/acréscimos.

O sentido do livro, tanto na estrutura concêntrica como na estrutura planejada em suas unidades pequenas, tem como referência o lançar-se do homem em sapiencialidade sobre o que o cerca. É aceitável esta reinterpretação, pois Coélet dá importância aos assuntos que dizem respeito à existência humana, priorizando a ideia

de que um homem em sua sapiencialidade deve buscar o próprio bem-estar (GASS, 1996, p. 26).

2.8 Deus na perspectiva da consciência sapiencial Coeletiana

Coélet crê em Deus, sabe reconhecer a ação de Deus no mundo mesmo que permanecendo longínquo (BARUCQ, 1971, p. 102). O desafio então é apresentar qual é a visão de Coélet sobre Deus.

A discussão abrange o sentido de que no livro do Eclesiastes Deus é desconhecido do homem, ausente dos dados da revelação. Alguns o defendem um Deus metafísico, impessoal. Outros dizem que o Deus coeletiano é pessoal, mas destoadado de qualquer senso de justiça, misericórdia e até de mesmo de sabedoria; é indiferente ao Deus dos patriarcas, dos profetas e de Jó. A maioria sustenta que o Deus de Coélet é um Deus vivo em sintonia com a fé do povo de Israel (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 444-6).

Diferenças à parte, para Coélet, Deus permanece distante em relação ao homem e a sua obra não é compreendida em totalidade (VERAS, 2005a, p. 122). Além disto, em Coélet, Deus não determina o que vai acontecer para o homem; o ser sapiencial do homem “encontra-se diante de diversas polaridades e deve, portanto, discernir por onde caminhar” (MOREIRA, 2006, p. 23).

Seguramente no Eclesiastes Deus é um ser, é um ser poderoso, é um ser que é e que se diferencia do ser sapiencial do homem; acentua-se, portanto que “Deus é Deus e o ser humano é um ser humano” (TAMEZ, 1998, p. 57).

O termo Deus aparece 43 vezes nos 12 capítulos do livro coeletiano de forma dispersa. Em todos estes momentos, considera-se que Deus não se manifesta ao homem e muito menos é encontrado mediante o uso da razão. Ele é conhecido mediante o exercício da consciência do homem em sapiencialidade; o homem em sapiencialidade projeta a própria consciência para conhecer a Deus e Deus lhe enche o coração de alegria, eis então a visão de Coélet: “[e] eu exalto a alegria, pois não existe felicidade para o homem debaixo do sol, a não ser o comer, o beber e o alegrar-se; é isso que o acompanha no seu trabalho nos dias da vida que Deus lhe dá debaixo do sol” (Ecl 8,15).

O homem em Coélet se projeta para Deus mediante o mundo perceptível quando escolhe o ato da existência como opção de vida.

Segundo Müller (1968, p. 509), até mesmo diante das atitudes mais corriqueiras como comer, beber e vivenciar as obras deste mundo vê-se o homem em Coélet em louvar a Deus.

Isto referencia que o Deus que Coélet crê é um Deus acessível mediado pelo louvor da alegria na existência do homem.

A intensidade desta relação irá aparecer no fundo das limitações e validade dos dias humanos. Nela é visto que a ideia de Deus se manifesta, naturalmente, apenas para fazer o homem se enxergar como um nada diante do sopro da vida, colocando-se face a este sopro para descobri-Lo em sapiencialidade. Este ato é uma necessidade da consciência humana antes que o nada se efetue, potencializando-se com ser absoluto, ou seja, “antes que o pó volte à terra de onde veio e o sopro volte a Deus que o concedeu” (Ecl 12,7) e o homem da existêncianão sapiencie nada. O homem aqui vai além dado natural, optando pela orientação sapiencial de igual teor como teoriza o pensamento existencialista.

Esta postura reforça a ideia de que tudo que há no mundo é ser, inclusive o próprio homem. A diferença é que com relação ao homem só ele existe, ou seja, é capaz de ir além do sentido do ser, do que permanece em positividade, só ele é capaz de projetar algo.

Deus é este ser visualizado no mundo, no outro, são obras do Criador, ambos estão em estado cíclico, porém são o que são. O homem que percebe tudo isto é existência em plena usufruição das relações com que é perceptível.

Sobremaneira, o pensamento coeletiano indica a leitura de Deus no texto coeletiano sem influências diretas das filosofias helênicas e da tradição bíblica. Com esta constatação o texto coeletiano aponta para o exercício da subjetividade, o que aqui significa pensar Deus a partir da existência humana.

Neste propósito, Deus pode ser entendido deslocado não em sua existência, mas em sua essência. Outrossim, em uma perspectiva existencialista-sapiencial podendo ser assim compreendido a partir da exposição do próprio Coélet.

Coélet induz sapienciar à consciência reconhecendo Deus como protetor da humanização da relação do homem com seus feitos; é a significância de que Deus é possível encontrá-Lo enquanto o homem viver a própria existência.

É oportuno reforçar que o pensamento coeletiano possibilita ao homem a prática da busca de Deus em essência, porque nada está determinado para homem.

Coélet não impede o homem de colocar a sua consciência sapiencial em busca de Deus e em existência mesmo. Segundo Zuck (1991, p. 46), inúmeros pesquisadores têm visto isso como uma operação oposta ao resto da escritura ou ter concluído que Coélet apresenta um raciocínio só do homem à parte da revelação divina.

Para tanto, este pensamento bíblico coeletiano não é ateísta até porque está no cânone da bíblia hebraica. Ele defende que quem dá o primeiro passo para encontro com o mundo, com o objeto, com o tempo, com a ideia de Deus, é o homem e não Deus. É a busca constante do homem com o que é lhe exterior à própria consciência sapiencial. Ao contrário, sem exercê-la, se vê que “[o] homem perdeu o contato com que está no mundo exterior. Embora, continuamente, governado por Deus, o mundo tornou-se para ele mudo” (VON RAD, 1999, p. 210). Ou seja, o mundo é o que é. Assim também, Deus é o que o É. E é isto que Coélet não quer, ele não resiste esta presença do ser em positividade e se propõe a colocá-Lo em negatividade para compreendê-Lo melhor.

A seguir, em oito momentos se verá a manifestação de Deus na perspectiva da consciência sapiencial coeletiana. O princípio da reflexão é este: Deus é um ser em totalidade ou em positividade, cabe ao homem negá-lo para conhecer a sua essência, e em porção. Eis a referência principal do pensar coeletiano.

2.8.1 Deus é um ser zeloso em positividade

Coélet observa Deus em essência, e não em existência. Nominando como Deus Coélet exercita a própria consciência sapiencial chegando a considerar que Deus é um ser que cuida e zela do homem e o incentiva a usufruir das obras produzidas. Considerando este aspecto, Coélet recomenda ao homem: “Lembra-te do teu Criador nos dias da mocidade, antes que venham os dias da desgraça e cheguem os anos dos quais dirás: “Não tenho mais prazer”” (Ecl 12, 1).

Em Coélet, Deus não pode ser considerado “longe, etéreo, eterno e celestial, totalmente transcendente [...] Um Deus supervisor da natureza, espectador da história e segundo os judeus, juiz das ações das pessoas” (RIZZANTE GALLAZZI & GALLAZZI, 1993, p.54). Ele é sim positividade para o homem, mas é Quem é responsável por fazê-lo humanamente diante do exercício da subjetividade em desfavor “dos esquemas mecânicos da retribuição” (REIMER, 2005, p. 78).

A ideia de Deus como um ser em positividade em Coélet leva a considerar que todos os outros seres são sem significados, estão em totalidade, desconhecidos do homem em sua essência. O homem não pode indicar por meio da palavra que Deus é; é necessário o envolvimento do homem com Deus. Quando isto acontece o homem descobre a essência de Deus, do ser; essência é aquilo que ele conhece de Deus que está no céu e o homem na terra (Ecl 5,1). Deus se apresenta ao homem em porção, em forma de dom da felicidade (KLEIN, 1997, p. 64).

A tarefa do homem em sua consciência sapiencial é lançar-se para fora, para o ser que é Deus. O próprio Coélet (Ecl 1,13) chama este procedimento de “método sapiencial, de uma sabedoria penetrante” (FITZPATRICKE, 1987, p. 35).

Mas, este mesmo Deus seria um instrumento interpretativo para o homem face à diversidade de seres perceptíveis no mundo. Deus impulsiona o homem ter a iniciativa de humanizar-se. Por conta disto o homem necessita exercer a sua subjetividade diante desse perceptível “antes que o pó volte à terra de onde veio e o sopro volte a Deus que o concedeu” (Ecl 12,7).

2.8.2 Deus como um ser como causa da intencionalidade

Deus mantém no homem o senso para se colocar diante do diferente, dos demais seres. Como fundamento da consciência sapiencial do homem, a ideia de Deus permite-lhe viver em busca da compreensão do real sentido da própria obra produzida mediante o trabalho e a obra vista, seja-a de Deus ou do outro.

Coélet se interage com Deus, embora não Lhe seja visível, ao afirmar: “[compreendi] que tudo o que Deus faz é para sempre. A isso nada se pode acrescentar, e disso nada se pode tirar. Deus, assim, faz para que O tenham. O que existe, já havia existido; o que existirá, já existe, pois Deus procura o perseguido” (Ecl 3,14-15).

Cabe ao homem diante da obra perceptível extrair o que Lhe traz sentido, temê-Lo é voltar-se para uma existência em sapiencialidade, pois Coélet “prefere a atitude mais pessoal e sincera do homem diante de Deus, aquela que revelou um respeito absoluto a Deus, fundado na convicção de sua grandeza e na pequenez ou nulidade do homem” (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1995, p.221).

Coélet não opta por uma atitude que considere Deus como um ser absoluto e incapaz de oferecer uma abertura ao homem para uma experiência de Deus em

porção, em essência, porque de fato quem existe é o homem diante de um Deus saturado de significado.

Sendo assim, o homem em nulidade diante de Deus, também, desfaz-se da própria totalidade e positividade para conhecê-Lo, não em positividade, mas em porção, como fruto do seu trabalho por intermédio da sapiencialidade da sua consciência.

2.8.3 Deus como um ser não intencionado

Como qualquer ser em positividade Deus não permite ao homem conhecê-Lo por completo. Coélet considera Deus inacessível por mais que investigue com sabedoria todas as suas obras (Ecl 1, 14-15); neste aspecto, a relação com Deus é dolorosa (JONH, 1997, p.156).

Deus só se deixa conhecer em porção, o que se constitui “uma tarefa ingrata” (Ecl 1,13), basta o homem projetar-se nas obras perceptíveis no projetar da consciência sapiencial; “Deus dá, mas o homem precisa conquistar” (KLEIR, 1997, p.64) o pretendido nas obras. Assim, Coélet expõe sua ideia de Deus como um ser que faz tudo mas que não se permite ser conhecido a fundo, à revelia do homem.

Observo a tarefa que Deus deu aos homens para que dela se ocupem: tudo o que ele fez é apropriado ao seu tempo. Também colocou no coração do homem o conjunto do tempo, sem que o homem possa atinar com a obra que Deus realiza desde o princípio até o fim (Ecl 3, 10-11).

A tarefa do homem realizada fora do projeto de Deus é em vão, assim pensa Coélet. Ao homem cabe se contentar por ter acesso às obras de Deus quando forem intencionadas em um “tempo” (Ecl 3,1-10); o homem necessita fazer a sua parte (PERONDI, 2004, p. 53); Deus e suas obras estão em totalidade, impossíveis de serem conhecidas integralmente e, Coélet atesta: “Quanto aos homens penso assim: Deus os põe à prova para mostrar-lhes que são animais” (Ecl 3,18), obviamente, diferentemente dos outros seres, pois só ao homem é dado o dom de ser feliz.

2.8.4 Deus, um ser criador?

Como tudo que existe fora na consciência do homem é inalterado e só é conhecido pelo exercício da sapiencialidade do homem, com relação à obra de Deus o mesmo acontece.

Só há obra de Deus, se o homem existe. Só há Deus em manifestação se o homem existe em consciência sapiencial. “O Deus de [Coélet] não deixa rastros perceptíveis em sua criação; sua atividade é tão misteriosa quanto a sua natureza” (MORLA ASENSIO, 1997, p.175), e toda sua obra (JONH, 1997, p.156), “[vê] a obra de Deus: quem poderá endireitar o que ele curvou?” (Ecl 7,13).

Em Coélet, o que Deus faz se preserva, cabe ao homem ir ao encontro da sua obra feita, em totalidade, e extrair o que melhor lhe é para a sua existência; e em porção (ANDERSON; GORGULHO, 1991, p. 99), se não, não há criação.

O homem em sua consciência sapiencial se descobre diante da ideia de Deus chegando reconhecer nas obras a presença de Deus, pois são concretas as quais permitem ao homem conhecê-Lo em porção e, recomenda: “teme a Deus” (Ecl 5,6). “[Coélet] quer ensinar [ao homem] a não exagerar em nada que seja perceptível, e a cumprir os deveres, impostos por Deus gozando dos prazeres da vida” (VAN DER BORN, 1971, p. 414).

2.8.5 Deus como mediador determinante

Para Coélet, Deus é quem determina a relação do homem com o mundo e com o outro. Mas, o mesmo Coélet tece críticas à forma como Deus organiza a vida das pessoas e o cosmo, obviamente, sem mencioná-Lo.

Observo outra coisa debaixo do sol: no lugar do direito encontra-se o delito, no lugar do justo encontra-se o ímpio; já vi de tudo em minha vida de vaidade: o justo perecer na sua justiça e o ímpio sobreviver na sua impiedade; vaidade. Assim, todos têm um mesmo destino, tanto o justo como o ímpio, o bom como o mau, o puro como o impuro, o que sacrifica como o que não sacrifica; o bom é como o pecador, o que jura é como o que evita o juramento. (Ecl 3,16; 7,15; 9,2).

Para Jong (1997, p. 156), Coélet observa a falta de uma ordem mundial justa e a relação dos bons e dos maus (Ecl 2,14b-16), dos sábios e dos tolos (Ecl 2, 18-21) entre si mesmos sem mencionar a intervenção de Deus. Mas também, Coélet sus-

tenta que é Deus quem protege, permite e capacita o homem na usufruição da vida (Ecl 2,12-13 7; 3, 9,9).

Deus é quem determina o homem a agir diante do mundo, do outro e de si mesmo, da sua obra de forma não determinista, mas sim utilizando a sua consciência sapiencial vez que alegrar-se é o que conta diante da existência.

2.8.6 Deus como uma presença em projeção

Coélet sustenta que Deus julga o homem. Em alguns textos, observa-se que Deus se projeta com este propósito julgador. Vê-se a sua presença, em positividade, a respeito de si mesmo, do próprio homem e sobre a sua obra criada. Assim, Coélet se posiciona diante da ideia de Deus.

[E] penso: ao justo e ao ímpio Deus os julgará, porque aqui há um tempo para todo propósito e um lugar para cada ação [...] e a vantagem do conhecimento é que a sabedoria faz viver os que a possuem. Vê a obra de Deus: quem poderá endireitar o que ele curvou? [...] saibas, porém, que sobre estas coisas todas Deus te pedirá contas (Ecl 3,17; 7,12b-13; 11,9c).

Para Coélet, Deus age recompensando a quem pratica a justiça oportunizando-lhe usufruir das obras e, pune o ímpio (Ecl 8,9-15); é um ato julgador sem se ocupar da “relação entre a justiça e a impiedade do homem” (MACKENZIE, 1983, p. 247), mas que se justifica que Deus é uma presença lançada ao mundo em prol da realização do homem, independentemente, deste ser justo ou ímpio; a realização do homem se efetiva indo ao encontro desta presença em positividade de Deus mediante à consciência sapiencial; mas o homem deve não se esquecer de que é Deus quem julga as suas ações por toda a sua vida (JONG, 1997, p. 158), desde a juventude até a velhice (Ecl 11, 9), reforça Coélet.

2.8.7 Deus como ser limitante à consciência sapiencial

O homem se torna dependente de Deus conforme vai construindo a ideia de um ser limitador, um ser em positividade. Para Coélet Deus, é quem limita o homem.

Segundo Jong (1997, p.158-61), esta situação acontece no momento em que Deus é exposto como criador de todas as coisas incompreensíveis ao homem (Ecl

7,29); quando o processo cíclico da vida e a permanência da sua criação depende da vontade de Deus (Ecl 1,4-8). Neste aspecto, mesmo que o homem trabalhe e utilize-se da sabedoria não conhecerá a obra de Deus (Ecl 8,17), só restando-lhe o ato de lançar-se sapiencialmente no processo da existência.

O homem em reverência ao que é criado deve cuidar de si, por exemplo, ao se dirigir à casa do Pai (Ecl 4,17). Ao orientar-se desta forma, o homem, segundo Coélet se posiciona tomando uma postura sapiencial a partir da ideia de Deus, incentiva-se a romper com a ideia que Deus o limita, no mais, faz uso da sua consciência sapiencial por mais que seja um dom de Deus. Neste propósito, Coélet afirma: “[todo] homem a quem Deus concede riquezas e recursos que o tornam capaz de sustentar-se, de receber a sua porção e desfrutar do seu trabalho, isto é um dom de Deus” (Ecl 5,18).

O homem quando compreende a obra de Deus em uma dimensão fora da positividade, acatando a ideia de porção, as suas atividades se tornam algo que lhe traz sentido (Ecl 5,17); é um ato de negar ao que é visto para melhor compreendê-lo.

Ao contrário, uma vez que ele não se projeta em mudar, nada acontecerá de novo “debaixo do sol” (Ecl 1,9), pois Deus e a sua criação são totalidades, estão do jeito que sempre se encontram, Deus se torna um ser limitante; agindo com este pressuposto, o homem não permite a operacionalização da sua consciência sapiencial diante da própria existência.

2.8.8 Deus como causa de prazer

Diante de Deus o homem se sente incapaz de contemplar a obra do criador em sua totalidade, tornando-se também um ser em positividade, porque dela pode não usufruir vez que “[o] que foi, será, o que se fez, se tornará a fazer: nada há de novo debaixo do sol!” (Ecl, 1,9).

Mas, Coélet sugere ao homem o rompimento da ideia de Deus como um ser em positividade porque é do seu agrado oferecer “a sabedoria, o conhecimento e a alegria” (Ecl 2,26); tudo que é perceptível ao homem vem do criador e é fonte de prazer (Ecl 3, 13), por isto,

Alegrar-se é o que conta. Gozar o dia bom e aceitar o dia mau como sendo variedade de Deus (7,14); gozar o que está ao alcance da mão e não buscar o inatingível (6,9); entrar na vida com vivacidade e entusiasmo (9,10);

providenciar para o futuro (11,1) através de múltiplas escolhas, diante da incerteza (11,2), mas não de modo escrupuloso, supercuidadoso (11,4) (VALÉRIO, 1993, p. 23).

Cabe ao homem sapienciar a sua consciência para que desfrute do fruto do seu trabalho e da obra que vem da mão de Deus. E, Coélet reforça: “[eis] que a felicidade do homem é comer e beber, desfrutando do produto do seu trabalho; e vejo que também isso vem da mão de Deus” (Ecl 2,14).

É evidente que se o homem permanecer atrelado a Deus, limitar-se-á em si mesmo, não usufruindo dos frutos do trabalho; é claro que esta usufruição se dá mediante a permissão de Deus, porém, só se torna contemplada com a projeção da consciência sapiencial deslizando-se pelo mundo, pelas obras próprias do homem advindas da mão de Deus.

2.8.9 Deus, Coélet e o homem

Sobremaneira, o homem pensado por Coélet é limitante se não se projetar na própria obra fruto do trabalho, na obra criada por Deus ou na própria ideia da existência de Deus. A este respeito, Coélet expõe o homem se relacionando com Deus de forma sapiencial nas seguintes dimensões:

a) Deus é quem proporciona ao homem a vida e a projetar a sua consciência sapiencial. Coélet alerta para o homem: “antes que o pó volte à terra de onde veio e o sopro volte a Deus que o concedeu” (Ecl 12,7).

b) Deus uma vez intencionado só se O conhece em porção, por isto que deve ser respeitado pelo homem em sua consciência sapiencial; desejar o conhecimento a totalidade da obra de Deus é desrespeitá-lo. “Compreendi que tudo o que Deus faz é para sempre. A isso nada se pode acrescentar, e disso nada se pode tirar. Deus assim faz para que o temam” (Ecl 3,14). Da obra de Deus compreendida em porção, tem-se, portanto, a prudência (Ecl 4, 17) eo julgamento certo (Ecl 7,17) em favor da existência em sapiencialidade.

c) Deus é incompreendido a partir da decisão do homem de aceitar a obra de Deus dentro de um determinado tempo. Coélet diz:

Observo a tarefa que Deus deu aos homens para que dela se ocupem: tudo o que ele fez é apropriado ao seu tempo. Também colocou no coração do homem o conjunto do tempo, sem que o homem possa atinar com a obra que Deus realiza desde o princípio até o fim (Ecl 3,10-11).

O tempo quem escolhe é o homem, por mais que ele tenha condições de tê-lo em totalidade, é impossível a ele conhecer todo o tempo e o tempo de Deus porque a consciência sapiencial só se projeta no aqui e no agora (Ecl 3,1-8).

Contudo, Coélet considera a limitação do homem diante de um Deus distante. Coélet expõe a relação de Deus, justamente, porque Deus se dá a conhecer mediante as suas Obras por iniciativa do homem em sua consciência sapiencial, de acordo com sua própria liberdade diante do que lhe é perceptível.

Por fim, o homem descobre Deus⁹⁹, quando exerce o seu ser sapiencial, diante das coisas em positividade. Por isto, que se Deus concede algo e o homem não é existente diante do que é concedido, isto se constitui em vaidade (Ecl 1,12; 12,8) é uma ilusão, é uma frustração que “tantas vezes provoca náuseas em Coélet” (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 446); só ao homem é dado a conhecer o que irá acontecer debaixo do sol (Ecl 6,12).

No próximo capítulo, ver-se-á o entrelaçamento de temas sob as vertentes sartreanas e coeletianas discutidas até aqui; manter-se-á a consideração de que o homem se lança no próprio processo da existência.

⁹⁹ Mediante o pensamento expresso no livro do Eclesiastes, o homem está em sua condição desposuído da presença de Deus; de fato, o homem se vê diante de um Ser em totalidade, porém não o tem como um Ser que o determina.

3. EXISTENCIALISMO SARTREANO E SAPIENCIALIDADE COELETIANA: AS POSSIBILIDADES DE CONHECER A DEUS NA EXISTÊNCIA HUMANA

Este capítulo se ocupará da relação entre o pensamento sartreano e o pensamento coeletiano, estudados e reinterpretados isoladamente, nos dois primeiros capítulos, sob o crivo da convicção de que “o existente é fenômeno¹⁰⁰, que quer dizer, designa a si como conjunto organizado de qualidades. Designa-se a si mesmo, e não a seu ser” (SARTRE, 2007, p. 19).

Por intermédio desta compreensão, Deus é considerado fenômeno, existente em si mesmo e não a outro ser, possuindo qualidade em si mesmo justamente porque é um ser.

O homem também existe como fenômeno, possui suas qualidades. Porém, ele é capaz de projetar-se mediado pela própria existencialidade; enquanto Deus, não. Então há o ser que é Deus e há o ser que é o homem. Deus é; e o homem também é, mas, em existência. Só ao homem é dado experimentar Deus e o que lhe é perceptível.

Diante da existência, o homem é levado a significar o próprio Deus e o mundo, ambos na condição de ser mediado pelos temas existenciais em sapiencialidade. Fazem parte desta situação como eixos referenciais para reflexão a má-fé; o outro, o aqui e o agora; a percepção, a felicidade e a infelicidade; a liberdade situada e as escolhas; a condição humana: a angústia, o desamparo e o desespero; a essência e a existência; a competição; a violência e a morte; o temor de Deus e o mistério.

Porém, três questionamentos se fazem necessários, antes de tratar dos referidos temas sob o foco da relação entre o pensamento de Sartre e Coélet.

O primeiro questionamento, se um texto do século XX, de um autor declaradamente ateu, no caso Sartre (1978, p. 270), embora não na compreensão da fé, mas no pensar filosófico, constitui-se uma ferramenta para dialogar com um texto do III século a.C?

O segundo, O Deus referido por Coélet é o mesmo Deus ao qual se refere Sartre?

¹⁰⁰Por ser fenômeno visto como existente, assenta-se em totalidade e positividade.

O terceiro, em qual situação o pensamento sartreano contém um conteúdo teológico e, no pensamento coeletiano, quais as expressões dos elementos filosóficos¹⁰¹?

Em resposta à primeira pergunta, tecem-se as seguintes considerações: a partir do momento em que em ambos os textos, de Sartre e Coélet, excluem todo tipo de pedantismo autoral, em que o homem está acima de sua obra escrita, eles já não lhe pertencem totalmente, porque estes textos se tornaram de domínio de quem os lê¹⁰². Nesta situação, o leitor já os possui por conta das suas próprias interpretações.

Sendo assim, quando o leitor se desvencilha das vaidades intelectuais e de projeção social do autor, o texto moderno se constitui uma ferramenta para a compreensão do texto antigo; com este propósito, estabelecer-se-á a relação do pensamento coeletiano e sartreano nas questões existenciais e sapienciais afins. Nesta perspectiva, vê-se o que induz o próprio Sartre assim como Coélet ao serem manuseados em releituras intencionalmente filosóficas.

Tem-se, portanto, da parte de Sartre quando se refere a Proust¹⁰³, ao discutir sobre o gênio deste, sob o ponto de vista da “idéia de fenômeno” como uma constituição jamais absoluta, mas relativa, afirma,

tudo está em ato, por detrás do ato não há potência [...] nem virtude. Recusamos a entender por “gênio”, por exemplo – no sentido em que se diz que Proust “tinha gênio” ou “era” um gênio – uma potência singular de produzir certas obras que não se esgotasse justamente sua produção. O gênio de Proust não é nem a obra considerada isoladamente nem o poder subjetivo de produzi-la: é a obra considerada o conjunto das manifestações da pessoa. Por isso, enfim, podemos igualmente rejeitar o dualismo da aparência e da essência. A aparência não esconde, mas a revela: ela é essência. A essência de um existente já não é mais uma virtude embutida no seio deste existente: é a lei manifesta que preside a sucessão de suas aparições, é a razão da série (SARTRE, 2007, p. 16).

¹⁰¹ Esta discussão leva à aproximação do pensamento bíblico canonizado com um pensamento considerado ateu. Ambos os conteúdos são colocados em diálogos; embora em épocas longínquas a situação do homem com relação ao ser permanece sempre em interrogação: qual é a questão do ser?

¹⁰² “todas as vezes que se pretende abordar a estrutura de pensamento de um intelectual em suas pulsações e manifestações filosóficas ou teóricas, um princípio básico deve ser levado em conta: a prática da interpretação, da crítica e da hermenêutica (GUMBRECHT, LUSEBRINK, e REICHARDT, 1983; (GADAMER, 2005; GADAMER e KOSELLECK, 1997; DROYSEN, 2002). Somente a partir e por meio destas é possível compreender os princípios de fundamentação e sistematização teórica. Através dessa condição, o intérprete despreocupa-se em (re)editar idéias amplamente difundidas na sequência de suas repetições” (GODOI, 2008, p. 61).

¹⁰³ Marcel Proust (1871-1922) escritor francês que Sartre cita doze vezes em sua obra *O Ser e o Nada* (2007) para enfatizar a relação com o outro na dimensão do amor e do ciúme.

Focado em Coélet, reinterpretando-o, as obras realizadas pelo homem emergem ideias de que as mesmas não são finitas em si mesmas. Esta percepção é possível quando a consciência sapiencial permanece em processo de intencionalidade. Conforme o ato de o homem perceber estas obras, sejam de cunho intelectual ou social, sempre lhe suscitam interpretações.

O próprio Coélet reafirma que quando alguém constrói algo, ao ser conhecido pelo outro, o seu autor já não o tem como domínio¹⁰⁴; a obra em si mesma não é finita; conquanto,

somos gentilmente informados de que um homem está relatando o material da sabedoria de outro homem. Mais ou menos na metade [do texto coeletiano] (7,27), tais palavras aparecem outra vez como um lembrete delicado. No final [do texto coeletiano] (12,8), para que não nos esqueçamos, aparecem mais uma vez (EATON, 2011, p. 26).

Neste sentido, Coélet é intenso em projeção no mundo ao afirmar: “[fiz] obras magníficas: construí palácios para mim, plantei vinhedos, fiz jardins e parques onde plantei árvores frutíferas de toda espécie. Construí reservatórios de água para regar as árvores novas do bosque” (Ecl 2,4-6).

Em Coélet, é evidente a decisão em colocar Deus como opção do homem¹⁰⁵. “Durante boa parte do tempo, a discussão deixa Deus de lado. Então, dramaticamente, o Pregador apresenta Deus, e tudo muda” (EATON, 2011, p. 51).

O homem é quem decide sobre a intervenção de Deus em sua própria vida e, também é ele que atribui a todas as coisas a autoria divina, isto com relação aos objetos e ao mundo. A este respeito, eis duas passagens:

Cuida de teus passos quando vais à Casa de Deus: aproximar-se para ouvir vale mais que o sacrifício oferecido pelos insensatos, mas eles não sabem que fazem o mal [...] Eis a única conclusão a que cheguei: Deus fez o homem reto, este, porém, procura complicações sem conta (Ecl 4,17; 7,29).

Em menção à terceira pergunta, em sentido teológico, em proposição ao dado da revelação, em Sartre, não há nenhuma possibilidade.

¹⁰⁴“Detesto todo o trabalho com que me afadigo debaixo do sol pois, se tenho que deixar tudo ao meu sucessor, quem sabe se ele será sábio ou néscio? Todavia, ele será dono de todo o trabalho com que me afadiguei com sabedoria debaixo do sol; e isso também é vaidade” (Ecl 2,18 -19).

¹⁰⁵“Durante boa parte do tempo, a discussão deixa Deus de lado. Então, dramaticamente, o Pregador apresenta Deus, e tudo muda” (EATON, 2011, p. 51).

Entretanto, se se encara uma questão teológica sob o ponto de vista dos objetos perceptíveis, em positivities, absoluto em si mesmo, tem-se aqui um dado teológico. A este respeito, se diz que o Em-si é de fato um ser em positividade, necessitado da negação pelo Para-si; existe aí a presença em totalidade de um ser Deus que aparece como objeto à consciência (SARTRE, 2007, p. 301). Este ser Deus é um objeto, e não pode agir sobre o Para-si.

Este ser Deus se constitui um meio para a negatividade entrar em operação. Sendo assim,

Esse recuso a Deus [...] é pura e simplesmente recuso à negação da interioridade; é o que a noção teológica de *criação* dissimula. Deus, ao mesmo tempo, é e não é eu mesmo e o outro, posto que nos cria. Convém, com efeito, que Deus *seja* eu mesmo para captar minha realidade sem intermediário e em uma evidência apodíctica¹⁰⁶, e que não seja eu, para manter sua imparcialidade de testemunha e poder ser e não ser o outro. A imagem da criação é a mais adequada aqui, porque, no ato criador, vejo até o fundo aquilo que criei – pois aquilo que crio é meu - e, contudo, o que crio opõe-se a mim enclausurando-se em si mesmo em uma afirmação de objetividade (SARTRE, 2007, p. 301-2).

Portanto, o Deus é pura positividade ao qual se contrapõe a manifestação interior do ser existencial do homem, mesmo que homem o criasse, por isto Ele, Deus, é ser; o ser existencial do homem é pura negatividade do ser Deus, é puro dado a conhecer.

De filosófico, em Coélet, colhem-se as proposições sapienciais¹⁰⁷ as quais são promotoras da vida do ser existencial do homem. Mediante elas, manifestam-se o pensar e o fazer em prol da realização humana; por isto, que para Coélet a vida em volta do trabalho só possui sentido se a usufruição das obras concretizadas são acessíveis ao homem.

Esta situação denota um quê de filosófico, e um filosófico existencialista-sapiencial, assegurando os motivos pelos quais, primeiramente, o homem é um ser que está condenado a viver a vida existencialmente (SARTRE, 2007, 542-3) e, segundo, uma vez vivendo nesta escolha ele se projeta no mundo em prol da própria

¹⁰⁶Evidência absoluta. “Dos fatos não podemos extrair ‘evidências absolutas’ (a coisa e o mundo em geral não são apodícticos [ao menos para o homem em consciência sapiencial], pois não excluem as possibilidades de que duvidemos deles, e, portanto, não excluem a possibilidade de sua não existência)” (TOURINHO, 2011, p. 104).

¹⁰⁷Explicitamente o autor Coélet não pertence a nenhuma corrente filosófica antiga, provavelmente vive em um contexto filosófico influenciado indiretamente pelo pensar dos estóicos, epicuristas, cínicos e cétricos. Mas não desenvolve algo sistematizado, desenvolve sim um pensar filosófico voltado para a vida prática.

humanização. Conquanto, é mediante o próprio Coélet que, também, confirmam-se tais afirmações as quais se dão em síntese na seguinte mensagem a qual ressalta o homem se humanizando na existência ao contatar com o ser, com Deus, com as suas obras. “Observo que não há felicidade para o homem a não ser alegrar-se com suas obras: essa é a sua porção; pois quem lhe mostrará o que vai acontecer depois dele?” (Ecl 5,18).

Dada esta situação, apresenta-se a interação entre o pensamento de Sartre e o de Coélet a fim de compará-los, apresentando as suas semelhanças¹⁰⁸ em pertinentes temas afins. Esta discussão, a partir de então, estará sob as luzes do pensamento existencialista sartreano e sabedoria coeletiana os quais foram expostos hermeneuticamente, nos dois primeiros capítulos com a intenção de confrontá-los neste terceiro capítulo. Mas, *a priori* é possível apontar as interações entre Sartre e Coélet.

No Eclesiastes, livro de referência sapiencial da bíblia hebraica, são pulsantes atos que só um pensamento existencialista é capaz de provocar; nele estão expressos feitos direcionados ao humanismo, pois há um constante manifestar-se do homem diante do mundo, responsável por colocar o ser do homem no sapiencializar.

O ser sapiencial do homem, conceito este advindo do pensamento coeletiano, encontra ressonância no pensamento de Sartre, de onde se origina o conceito de ser existencial do homem.

Isto se justifica, porque o homem, compreendido por intermédio do pensamento de Coélet¹⁰⁹, constitui-se também um ser em sapiencialidade, e o homem compreendido a partir de Sartre constitui um ser em existencialidade¹¹⁰.

Igualmente, da possível presença do um ateísmo existencialista, em Sartre, surge a consciência existencial do homem e da possível operacionalidade do ser sapiencial do homem, em Coélet, vem a tona a consciência sapiencial do homem. Por estar sempre se lançando ao mundo, os dois seres, ser em existencialidade e ser em sapiencialidade, equivalem-se em suas intenções.

Portanto, há um ateísmo existencialista sartreano, no texto da bíblia hebraica, possível; há uma sapiencialidade no cerne do pensamento filosófico de Sartre.

¹⁰⁸ As diferentes epistemologias e cronologias entre o pensamento de Sartre e Coélet falam por si mesmas.

¹⁰⁹ Em tempo de felicidade, sê feliz, e no dia da desgraça reflete: Deus fez tanto um como o outro, para que o homem nada encontre atrás de si” (Ecl 7,14).

¹¹⁰ “Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio” (SARTRE, 1978, p. 219).

Ambos perpassam toda a discussão sobre o ser do homem e o seu relacionar – se Deus, com mundo e tudo encontrado nele. Isto, também, é visto nos 12 capítulos¹¹¹ do livro do Eclesiastes.

No conteúdo destes 12 capítulos, não há apego à presença de Deus em prol da concretização dos atos humanos, o homem é quem os promove. Mesmo nos instantes em que Deus é citado¹¹², não há interferência Dele nos atos humanos e, se se é criador de algo, no mais tardar é o ser sapiencial – existencial - do homem que lhe atribui tal autoria.

Não se trata de negar que Deus exista. Trata-se de compreender de que maneira Ele existe para o homem, por exemplo, mediante o sentimento de felicidade e da ideia de tempo, “[a] felicidade chega ao homem “pela mão de Deus” (2,24b), que desenha a seu bel-prazer a figura de cada existência humana, escolhendo e dispondo os “tempos” que a compõem (GLASSER, 1975, p.179). Sendo um ser, Deus provoca felicidade e dispõe do tempo perceptíveis ao homem. Deus existe em percepção e dentro do processo de essencialidade escolhido pelo homem. Com isto, o homem é exclusivo em sua sapiência, somente ele, como ser, torna e toma posse deste seu ser sapiencial.

Mediante este processo é visto que o homem toma posse do seu ser existencial em iguais proporções da sapiencialidade coéletiana. Os temas a seguir evidenciarão este entrelaçamento tendo como referência Deus. Deus que é.

3.1 A má-fé

A inserção de Deus nas situações humanas está mais para um ato de má-fé do que uma ação de boa-fé e crença no ser perfeito e poderoso, por parte de Coélet em sua consciência sapiencial¹¹³. Não se nega Deus, mas se afirma que ele não é decisivo nas questões do homem diante da realidade que o cerca se o homem não Lhe intenciona.

¹¹¹“Segundo os cálculos de H. Th. Willers, das 305.441 palavras da bíblia hebraica e aramaica, o livro de Coélet abrange só um por cento, com suas 2.987 palavras e 222 versículos. E, no entanto, diante desses 12 descarnados e pequenos capítulos todos os comentadores se sentiram atemorizados e sempre tomaram da pena com sentimento de importância: ‘Só uma singular vaidade ou uma rara inconsciência pode levar alguém a escrever sobre o Eclesiastes’, afirmava o ensaísta francês Jacques Ellul, no começo de seu livro sobre Coélet, *La raison d’être* (Paris, 1987)” (RAVASI, 1988, p. 07).

¹¹²1, 12;2,24-26;3,10-17;4,17;5,1-7.17-19;6,2;7,14.18.26-29;8,2.12-13.15-16;9,1.7;11,5.9;12,7.13.

¹¹³ “Nosso autor observa a realidade consabedoria” (COLUNGA, 1962, p. 809).

Na existência, o homem O sapiencia; precede à essência. O homem vem antes do ser, de Deus, dos objetos presentes no mundo, até mesmo do próprio mundo; é o ser existencial do homem autor das descobertas dos encantos que já se encontram no mundo; para suas angústias diante do perceptível é ele mesmo que as alivia.

Enquanto a isto, Coélet interroga, pois antes de qualquer decisão ele sapiencia a realidade da seguinte forma: “Que proveito tira o homem de todo o seu trabalho com que se afadiga debaixo do sol?” (Ecl 1,3). Vê-se que o ato humano é sapiencial, Deus não se torna existente, ele se torna essência para este ato.

A ideia de que Deus é autor de todos os feitos humanos e de que é criador de um mundo é pura manifestação de um ato de má-fé, pois tanto o homem quanto o mundo e Deus, no visar de Coélet, estão em positivities; eles são um vazio um para o outro se não houver relações intencionais humanas.

Dado a esta situação, o homem por si só permanecerá despossuído do nada, ou seja, não exerce o seu nada, ele se torna em sua sapiência por ocasião de significar as coisas que se encontram no mundo, inclusive na ideia de Deus.

Sendo assim, no Eclesiastes não há um ser que gera todos os objetos, não há um criador para todas as coisas e nem para o mundo; há o homem, o mundo e a ideia de Deus em positividade, em situação de ser o que é.

Já, reinterpretando Sartre (1978, p. 221), na dimensão de que o homem deve legislar por aquilo que escolheu para si mesmo, vê-se que a consciência intencional do homem existencialista é que cria momentos de descobertas, porque ela é nadificada face a qualquer situação aparente.

Em semelhança ao que defende Sartre no opúsculo *O existencialismo é um humanismo* (1978, p. 273) e na obra de maior expressão filosófica *O Ser e o Nada* (2007, p. 491), o ser existencial do homem, denominado de ser sapiencial em Coélet, também está no Eclesiastes só e desamparado neste mundo, mas com possibilidades de legislar por aquilo que escolhe. Não há entidades a priori que o protejam, não há um Deus que o proteja. Ele é quem se projeta diante da situação em mundanidade, ou seja, como o ser existencial do homem se refaz no mundo, ora face à dominação - governos dos Ptolomeus, 333 a 180 aC., ora na condição de dominado, como ser humano projetado no mundo.

Resistente à má-fé, Coélet, diante desta situação de dominação, se coloca como um sábio. O sábio é aquele que se reconhece e reconhece no outro em condi-

ções de projetar-se diante da realidade. Negar esta condição é negar a própria condição de ser autêntico no processo de intencionar a consciência, e Coélet não se nega a isto. Ao contrário, este processo poderá ser denominado de má-fé, sartreanamente situando ou, coeletamente observando, negando viver a vida em sapiencialidade também se equivale a um ato de má-fé.

Fato é que nadificar a sabedoria¹¹⁴ é ir além das aparências, é buscar neste ato vivenciar situações aparentes conflituosas, porém conciliatórias a partir dos objetos perceptíveis presentes no mundo reconhecido - até mesmo a ideia de Deus -, contudo, aqui há possibilidades de em essência estes objetos serem conhecidos; conseqüentemente, não permitindo a atuação má-fé, diante da consciência do homem, do ser existencial do homem.

A saber, em Sartre, este impedimento da má-fé não acontece dentro da consciência, dá-se na relação consciência - mundo, mundo - consciência, aqui nadifica -se, esvazia-se de todos os dogmas, preconceitos e supera as facticidades comuns à consciência do ser existencial do homem.

E, em Coélet, o impedimento da má-fé se passa pelo ato do homem em ser sábio, pelo ser existencial do homem em sabedoria, “[quem] é como o sábio? Quem sabe a interpretação das coisas? A Sabedoria do homem faz sua face brilhar, e abrandar a dureza da sua face” (Ecl 8,1); haja vista, não praticar a má-fé é saber interpretar as coisas.

A má-fé é posta diante do pensamento como algo intencional, fruto da consciência sapiencial e existencial do homem. Para este propósito, Sartre diz:

Aceitamos que a má-fé seja mentir a si mesmo [...]. Por certo, para quem pratica a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável. A má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que - e isto muda tudo - na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado (SARTRE, 2007, p. 93-4).

Como bem enfatiza a passagem acima, a prática da má-fé se concretiza quando se negar uma realidade passível de ser nadificada. O ser humano se projeta na realidade negando o que de fato já lhe é verdade.

Se o homem comete alguma ação como cantar, ler, participar de uma associação, ministrar aulas, dirigir, desejar e acariciar outro ser, enfim, praticar qualquer

¹¹⁴Porque também viver em sabedoria sem sapienciá-la é permanecer nas aparências.

ato, este ato é essencialmente intencional. Omitir-se é fazer uso da má-fé. Isto se efetiva por três razões.

Primeiro, no contexto da sua existência o homem é um ser de projetos. Faz-se presente, razão pela qual as coisas perceptivas no mundo estão para além do seu existir, elas não são aparência, assim, o homem se posiciona; negar a existência de algo além da aparência é alimentar a má-fé.

Segundo, ao falar, ao propor, ao se apresentar diante de uma situação o homem constrói e reconstrói o ciclo de projeção no mundo. Não percebê-la é fazer uso da má-fé, pois a própria visão de mundo e dos demais, mesmo que ninguém assuma outra postura, não transforma a realidade, é preciso lançar-se.

Terceira razão se presta à condição do homem, com a consciência nadificada ou não, apropriando-se da perspectiva de que o ser existencial do homem é um ser que está no mundo.

Negar a vivência com as coisas que estão no mundo é fazer uso da má-fé. Portanto, para Sartre o ser humano se determina na sua escolha numa relação do Para-si com o Em-si. A má-fé é uma constante nesta relação na medida em que o Para-si esconde a importância do Em-si em seu nada (SARTRE, 2007, p. 544).

A má-fé é evitada quando a consciência existencial leva o homem a perceber a realidade com objetividade, como as coisas de fato são. Partindo deste princípio, há algo para ser vivenciado, mesmo que seja o não aceito; esta situação é resultante da manifestação do ser-Para-si em direção ser-Em-si, em busca da essência deste último; ou seja, do “conjunto organizado de qualidades” (SARTRE, 2007, p. 19) que está no Em-si que já é ser, que já é fenômeno. Sendo assim, a consciência existencial irá ocupar-se da essência, das manifestações fenomenológicas da realidade.

3.2 O outro, o aqui e o agora

A relação do ser sapiencial do homem com o outro se constitui em um desafio para o próprio homem existencialista e sapiencial.

Neste propósito, Coélet leva o homem a perguntar pelo outro, expondo-o que é capaz enfrentar e superar os desafios da existência como:

[...] as agruras da vida e a companhia que esta exige; pobreza e riqueza; as circunstâncias vexatórias e os vexames do próprio homem; a autoridade dos reis e a má aplicação desta autoridade; os limites da sabedoria e os abusos da loucura. “Olhe!” diz ele, de fato. Eis como é a coisa. Você é capaz de enfrentar a vida neste mundo, como ela é realmente?(EATON, 2011, p. 97).

Vê-se que o homem perguntando pelo outro diante da existência, pergunta-se pela essência de Deus.

Outro faz o homem se perceber, em sua presença de ser existencial, neste mundo, levando-o a questionar diante do que lhe causa estranheza.

Como propício à existencialidade, ele, o homem, é tentado a ser dominado por tudo que não lhe pertence. E, nesta situação, considerando a relação homem e Deus, é dado que o outro é desconhecido em totalidade do ser existencial do homem, por ser assim, o outro se constitui em uma situação isolada, saturado de significado; ele lhe causa perplexidade porque ainda não é conhecido.

Sartre, em situação da relação ser-Para-si e ser-Em-si, considera a condição de que *“l’enfer, c’ est les autres”*¹¹⁵ (SARTRE, 1970, p. 75) justamente para sustentar que é possível uma autêntica ação do ser existencial do homem diante do outro, diante do que lhe é estranho. O outro é ponto de referência para o existir do homem, para a existência do homem em projeção, com isto ele assume que se responsabiliza por si e pelo outro (SARTRE, 1978, p. 220).

Coélet, refletindo sutilmente sobre a condição precária¹¹⁶ em que é submetido o homem, sugere ao homem agir e reagir em favor do prazer de viver a vida intensamente coerente de sentido¹¹⁷. Não há condição do antes e de um depois, porém há uma postura autêntica na vivência do presente, mesmo que o outro seja o grande

¹¹⁵Esta frase se encontra na obra literária de Sartre *Huis Clos* e diz respeito à questão da alteridade com o Outro; situa-se a ideia de que jamais um homem, em seu ser existencial pode ser o outro. O contexto da frase: “um ex-combatente condenado e fuzilado por deserção, e que cumpria a sua pena eterna em um inferno ambientado como um cômodo pequeno burguês, com três *canapés* e um bronze sobre a lareira, exclama: “Então, é isto o inferno. Eu não teria acreditado... Vocês se lembram: o enxofre, o carneiro, o fogo... Ah, que piada. Para quê o fogo? O inferno são os Outros” [...]. Com esta última frase o filósofo francês referia-se ao fato de que muito do que padecemos é o resultado do nosso encontro com a alteridade. Mas isto não significa, todavia, que nos atormentemos uns aos outros pelo simples prazer da crueldade [...], se trata de uma situação originária e constitutiva do próprio homem: “O inferno são as outras pessoas apenas porque são pessoas e outras, [...]” Isto é, não se trata de um casamento malsucedido ou de um negócio que súbito fracassa por intervenção de outros, se trata, ao contrário, da perpétua e inevitável relação com o outro” (LIMA, 2011, p. 245).

¹¹⁶“Pois a sorte do homem e a do animal é idêntica: como morre um, assim morre o outro, e ambos têm o mesmo alento; o homem não leva vantagem sobre o animal, porque tudo é vaidade” (Ecl 3,19).

¹¹⁷“Se uma pessoa como [Coélet] vive, enfiada na visão de um mundo carente de sentido (tudo é vazio, e todo esforço é inútil), seja qual for a perspectiva que se contemple (social, religiosa, do trabalho), o mais lógico é que partilhe de suas idéias e sua amargura (sua impotência moral), e consiga assim um pouco de consolo” (MORLA ASENSIO, 1997, p. 177).

explorador, porém, na condição de ser um inferno para despertar ao ser sapiencial do homem porque ele é um constante estar-lançado-ao-mundo.

Este constante lançar implica que o homem é um constante lançar para Deus, as suas obras estão em suas mãos (Ecl 9,1). Nenhum homem, mesmo em consciência sapiencial, conhece Deus, o outro, mundo, condição de ser, em sua totalidade.

Ao homem cabe usufruir em porção e em essência o que este ser, Deus, o outro tem em totalidade.

Para Coélet, o sentido da vida se faz nesta dimensão do existir humano, em uma constante busca do perceptível, no exercício do aqui, do agora e em dinamicidade com que permanece no exterior da consciência.

Este sentido da vida é caracterizado em toda ação do homem quando se projeta como um ser em sapiencialidade. Vê-se o homem em uma constante busca pelo novo, a razão para tanto é que “[toda] palavra é enfadonha e ninguém é capaz de explicá-la. O olho não se sacia de ver, nem o ouvido se farta de ouvir” (Ecl 1,8). O dito e observável necessita se invadido pelo projetar-se do homem.

Este projetar se faz presente de imediato na intenção referencial, em todo texto e contexto do livro do Eclesiastes; indica que o homem só se torna um ser humano quando se presta a viver o momento presente, o aqui e o agora. Esta vivência existencial depende tão somente dele, chegando à condição de eleger, mediante a sua percepção, as manifestações, como presença do Deus, para se aliviar da própria angústia, do desespero e do desamparo em prol do desejo de viver a vida e se concretizando a vivê-la intensamente (Ecl 5, 19).

As expressões de Coélet sobre o existir da vida humana (Ecl 7,15-18) confirmam em si mesmas a opção pela liberdade, evidenciado o perfil de um ser em sapiencialidade.

Destarte, as reflexões coeletianas passam pelo movimento da consciência pré-reflexiva (pela percepção do ser que está no mundo) e da consciência reflexiva (pelo encontrar das coisas mesmas como elas são); é no exercício da consciência reflexiva, consciência sapiencial, que o homem se faz em constante deslizar-se para o mundo pelo ato de ver as coisas manifestas como elas são. E é assim que se posiciona Coélet diante da percepção do mundo, de Deus, do ser, compreendido nas seguintes mensagens:

Vê a obra de Deus: quem poderá endireitar o que ele curvou? [...] observei toda a obra de Deus, e vi que o homem não é capaz de descobrir toda a obra que se realiza debaixo do sol; por mais que o homem trabalhe pesquisando, não a descobrirá. E mesmo que um sábio diga que conhece, nem por isso é capaz de descobrir (Ecl 6,9; 7,13; 9,17).

O mundo, em nível de consciência, em que o ser sapiencial do homem vive, no Eclesiastes, é um mundo da vida resgatado em suas relações possíveis. É o mundo do existir em que se empenha em negar a imposição da orientação natural das coisas e do próprio pensamento; nele se propõe a perguntar-se pelo que está por detrás das aparências.

Esta pergunta pelo que não é, a partir do que é perceptível, faz com que o determinismo das coisas, e da presença do outro, não sejam valorizados como se fossem partícipes da vida do homem e do próprio mundo. O homem, o outro e o mundo são ser-com, “[presume] a minha existência, a existência do outro, minha existência para o outro e a existência do outro *para mim*” (SARTRE, 2007, p. 94).

Não é possível o ser sapiencial ou existencial do homem se sujeitar a qualquer situação em nível de permanecer na limitação corporal e do ambiente em que vive. Não é possível porque o homem já se encontra em deslizamento para a vida na dinâmica existencialista, transcendendo a si mesmo e às coisas que lhe são apresentadas.

Contudo, Coélet tem convicção de que o homem, por mais que ele deseje, não tem condições de saber tudo (EATON, 2011, p. 132). Ele não conhece o ser em sua totalidade mesmo se projetando para o mundo mediante uma postura sapiencial e existencial.

Caso ele sofra impedimento de si mesmo, por possuir um corpo ou por permanecer no ambiente em que vive, ele está em situação de vida pautada no ato natural, na vivência vivencial – a comum a todos os seres vivos -, e na orientação natural da consciência. “Na atitude natural, atribuo a mim um corpo entre outros corpos e me insiro no mundo através da experiência sensível. Admito, em tal atitude, bem como a possibilidade de conhecê-lo” (TOURINHO, 2011, p.104).

O rompimento desta situação, limitante somente a um ser que vive, se dá primordialmente na consciência, mas também na dimensão corporal sob influência do meio em que vive.

Este rompimento se concretiza quando o homem, já em estado de consciência sapiencial e existencial, em vivência existencial, ou seja, em orientação fenomenológica da mesma consciência, é projeção para o mundo.

Sendo assim, o mundo perceptível tem uma significação única para o ser do homem; é assim que Coélet se comporta diante da vida, e em uma postura altamente sapiencial de entrelaçamento com o outro, com o ser, com as obras construídas e com o mundo, e recomenda, porque quando há sapiencialidade, o existir humano se propõe à dinamicidade: “[ao] que os olhos me pediam nada recusei, nem privei meu coração de alegria alguma; sabia desfrutar de todo o meu trabalho, e esta foi minha porção em todo o meu trabalho” (Ecl 2,10).

Portanto, sem o exercício da consciência sapiencial o homem isolado cai no vazio, o objeto em mundanidade nada o é também. Homem, mundo, ser, Deus, objetos se significam por força relacional em um constante renovar-se no aqui e no agora, em uma temporalidade em porção

Dado que em Coélet a questão do tempo é posta com a ausência do futuro e do passado sem restrições; o presente é ausente, na condição da sapiencialidade, somente no ato do aqui e do agora é que pode existir o presente, arrastando consciência sapiencial para criar possibilidades. Assim, diz Coélet, há um tempo para tudo.

Há um momento para tudo e um tempo para todo propósito debaixo do céu. Tempo de nascer, e tempo de morrer; tempo de plantar, e tempo de arrancar a planta. Tempo de matar, e tempo de curar; tempo de destruir, e tempo de construir. Tempo de chorar, e tempo de rir; tempo de gemer, e tempo de bailar. Tempo de atirar pedras, e tempo de recolher pedras; tempo de abraçar, e tempo de se separar. Tempo de buscar, e tempo de perder; tempo de guardar, e tempo de jogar fora. Tempo de rasgar, e tempo de costurar; tempo de calar, e tempo de falar. Tempo de amar, e tempo de odiar; tempo de guerra, e tempo de paz (Ecl 3,1-10).

Se há momento para tudo, Coélet alerta que não há necessidade de se preocupar com o futuro e menos lamuriar o passado, deixando-se também de ficar preso ao presente, entretanto, o necessário é viver o aqui e agora. Se há tempo para o ser, há o tempo para Deus, ele se dá no encontro da consciência sapiencial do homem com o que é perceptível.

Ele demonstra a necessidade de se ocupar com precisão do tempo, mas é o tempo longe da espera, da fadiga (Ecl 3,9). Eis o tempo, o tempo da felicidade, da alegria, do conhecer a Deus, do desfruto do produto de todo o trabalho do ser sapi-

encial do homem (Ecl 3,12-13); tudo isto só é possível dentro da vida existencial, no tempo do aqui e do agora.

Em Sartre, o passado é obstáculo à liberdade humana. No presente, o homem há de provocar esta ruptura para conferir-lhe significados à luz do não-ser. O passado não produz um ato (SARTRE, 2007, p. 539).

O passado oportuniza a compreensão de que o homem deva atribuir os valores e as suas virtudes a Deus, à tradição, não se permitindo à liberdade - embora seja livre - à criatividade.

No entanto, desmerecendo o passado, Deus em totalidade, a tradição, o homem faz uso da consciência nadificada transpondo os valores do passado, superando a ideia de um Deus fixo, desconsiderando a tradição, para que se torne livre como ser existencial.

Com a postura de considerar o passado em facticidade deva ser superado, o ser existencial do homem avança nas possibilidades tidas pela consciência diante do mundo, uma vez que,

[...] o passado se integra à situação quando o Para-si, por escolha do futuro, confere à sua facticidade passada um valor, uma ordem hierárquica e uma premência a partir dos quais essa facticidade motiva seus atos e suas condutas (SARTRE, 2007, p. 619).

O presente é a condição principal para o ser existencial do homem se projetar. Ele dá condições ao homem de mobilidade em sua própria existência. Enquanto ao passado, não.

À diferença do Passado, que é Em-si, o Presente é Para-si. Qual é o seu ser? Há uma antinomia própria do Presente: por um lado, definimo-lo facilmente pelo *ser*; é presente aquilo que é, em contraste com o futuro, que não é ainda, e com o passado, que não é mais. Mas, por outro lado, uma análise rigorosa, que pretenda desembaraçar o presente de tudo que não o seja, quer dizer, do passado e do futuro imediato, só encontraria de fato um instante infinitesimal, ou seja, como observou Husserl em suas *Leçons sur la conscience interne du temps*, o limite ideal de uma divisão levada ao infinito: um nada. Assim, como toda vez que abordamos o estudo da realidade humana de um ponto de vista novo, deparamos com essa díade indissolúvel: O Ser e o Nada (SARTRE, 2007, p.174).

Portanto, presente é permanecer no nada para o limite do ser. É o mesmo que dizer o presente não existe para o ser existencial do homem, existe o aqui e o agora traduzindo em presença diante do ser.

Meu presente consiste em ser presente. Presente a quê? A esta mesa, a este quadro, a Paris, ao mundo; em suma ao ser-Em-si [...] A presença a...é uma relação externa de contiguidade de. Presença a...significa existência fora de si junto a...Aquilo que pode ser presente a...deve ser de tal modo em seu ser que possa haver nesta relação de ser com os demais seres (SARTRE, 2007, p. 174-75).

O futuro está na dimensão das possibilidades, ele não existe como Em-si. Ele não está lá pronto e acabado.

Observamos, antes de tudo, que o Em-si não pode ser futuro nem conter uma parte do futuro [...] A lua cheia não é futuro quando olho a lua crescente, salvo “mundo” que se revela à realidade humana: é pela realidade humana que o futuro chega ao mundo. Em si, esse quarto crescente é o que é. Nada há em potência. É ato. Não há pois nem passado nem futuro como fenômeno de temporalidade originário do ser-Em-si. O futuro do em si, se existisse, existiria *Em-si*, cindido de ser com o passado (SARTRE, 2007, p.178).

O futuro também não existe para o Para-si como algo certo, porém, não sub-existindo sozinho, existe em possibilidades de algo a ser conhecido. “O futuro é presença a um ser co-futuro, porque o Para-si só pode existir fora do si, junto ao ser, e porque o futuro é um Para si futuro (SARTRE, 2007, p. 181).

Por ser presença, o Para-si camufla estar vivendo com o domínio do futuro com base no passado. É que o ser-Para-si, se tornando ser-Para-si após realizar a interconexão entre o Para-si e o Em-si, necessita sempre estar projetando-se sem pretensões futuristas, estas pretensões se revelam ao ser-Para-si antes de ser o que são em sua essência, por isto que o futuro é incerto, porém em condições de possibilidades.

Não se deve entender por futuro um “agora” que ainda não é. Recairíamos no Em-si e, sobretudo, iríamos encarar o tempo como um continente dado e estático. O futuro é o que o *tenho-de-ser* na medida em que posso não sê-lo. Recordemos que o Para-si se faz presente frente ao ser como não sendo este ser e tendo sido seu ser no passado. Esta presença é fuga. Não se trata de uma presença demorada e em repouso junto ao ser, mas sim de uma evasão fora do seu rumo...(SARTRE, 2007, p.179).

O futuro é uma possibilidade ao homem, em seu processo existencial. “Assim, o Futuro, como presença futura de um Para-si a um ser, arrasta consigo o ser-Em-si rumo ao futuro” (SARTRE, 2007, p. 181).

Em Coélet(Ecl 2, 26), Deus se constitui também esta possibilidade, basta o homem, quando prevê o futuro, sapiencializar a sua consciência no presente diante

do perceptível; Deus conduz o homem para o futuro, cria possibilidades de existência.

Mas é no aqui e no agora que o homem existencial usufrui da temporalidade em porção; jamais em totalidade. Quando Coélet afirma que desfrutar da vida com alegria e felicidade é a porção do homem que trabalha (Ecl 3,12-13), sinaliza para o reconhecimento da humanidade deste homem, isto é, demonstra que em seu pensamento há um ser sapiencial operante na temporalidade.

Sendo assim, se o homem deseja trabalhar dignamente, primeiramente, há de sapienciar a vida em suas escolhas, em sua vontade. Jamais aceitar a imposição de qualquer situação externa sob o signo de que tem vocação ou que herdou os hábitos de ser competente e habilidoso por força outro ser, Deus.

Na temporalidade do aqui e do agora ou na compreensão de que “há um tempo para tudo”, o homem, pela sua condição humana, sente a necessidade de projetar-se para o mundo, em buscando exercer a sua liberdade, “visto que o destino do homem está em suas mãos” (SARTRE, 1978, p. 246).

Ele se atreve a sapienciar a consciência apartir do contato com as diversas formas de desempenhar os trabalhos profissionais e pessoais mediando pela percepção de que está no mundo e nele constrói as suas obras (Ecl 1,14; 2,4.11).

Negando-se a estar no mundo construindo suas obras, não se projetando ou se negando a conhecer a existência de um ser, no caso Deus, o homem se encontra condenado a ser livre, mas, sem perspectivas de mudanças; ele não alcança a essência do ser que é. Está na temporalidade vivenciando o passado, engessado no presente e sem possibilidades para o futuro, está em liberdade vigiada, o que não é a liberdade, a liberdade sapiencial própria de um ser que é livre diante da temporalidade.

Irrequieto em sua condição humana, o homem está condenado à liberdade; não há outro ser que o prenda; ao contrário, ele vai ao encontro de qualquer ser.

O autor do Eclesiastes, em sua consciência sapiencial, apresenta os feitos de Deus com indicativo de que nada a eles pode acrescentar. Deus é um ser manifestado na temporalidade do aqui e do agora e que só pode ser conhecido em porção, mediante a ação do homem, e nesta situação Coélet orienta “[...] que o homem coma e beba, desfrutando do produto de todo o seu trabalho, é dom de Deus” (Ecl 3, 13).

Portanto, em Deus e nos objetos perceptíveis nenhum atributo novo o homem a eles podem acrescentar, porquanto Deus quanto os objetos perceptíveis já estão prontos, já estão em sua totalidade e em sua positividade.

Cabe ao homem conhecer as dádivas ali presentes nos seres, que é dom de Deus; para isto, ele necessita exercitar sua consciência sapiencial acerca do ser que lhe é manifesto nas variadas situações da temporalidade e usufruí-los em porção.

Dado a isto, primeiramente, o homem se descobre no mundo, como defende o pensamento existencialista sartreano (SARTRE, 1978, p. 216).

Em igual situação, o pensamento sapiencial coeletiano, depois descobre Deus, o ser Deus, os objetos, os quais estão prontos e acabados, estão em positividade, porque tudo que existe já existe por si mesmo, já é o que é; não há nada de novo “[mesmo] que alguém afirmasse de algo: ‘Olha, isto é novo!’, eis que já sucedeu em outros tempos muito antes de nós (Ecl 1,9-10).

Então, assim, Coélet se posta:

Compreendi que tudo o que Deus faz é para sempre. A isso nada se pode acrescentar, e disso nada se pode tirar. Deus assim faz para que o temam. O que existe, já havia existido; o que existirá, já existe, pois Deus procura o perseguido (Ecl 3,14-15).

O autor bíblico busca investigar tudo o que lhe é perceptível, para tanto, não é um conhecer aleatório, não é um conhecer por conhecer, mas um conhecer responsável por colocar, em postura de investigação, o significado de cada ser em positividade. A consciência sapiencial coeletiana sempre permanece em busca do contato com o ser, Deus fora do alcance da “revelação” e da “razão” (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 444).

A atitude de Coélet é um proceder em obediência a Deus, vez que se trata de um conteúdo bíblico do cânone hebraico; esta postura deve-se ao fato de o homem em Coélet se lançar na temporalidade em porção.

Em meio aos obstáculos da existência humana, Coélet se percebe um crítico em suas instruções, deseja Deus em proporcionalidade, não como um ser absoluto e toma uma atitude diante do outro.

Além de ter sido sábio, Coélet também ensinou o conhecimento ao povo; ele ponderou, examinou e corrigiu muitos provérbios. Coélet procurou encontrar palavras agradáveis e escrever com propriedade palavras verdadeiras. As palavras dos sábios são como agulhões e como estacas fincadas pelos chefes de rebanhos; são colocadas pelo mesmo pastor (Ecl 12, 9 - 11).

Em virtude de sapienciar para conhecer a Deus, Coélet lança-se no encontro e reencontro mediante ensinamentos ao povo, estudos e exames à sabedoria.

Sartreanamente se posicionando, diante da temporalidade em porção, evidentemente, procurar conhecer algo é intencionar a consciência, é ir além das aparências, é ir ao encontro da essência do objeto perceptível, é considerar que “a consciência é consciência de alguma coisa [pois] partimos assim da pura aparência e chegamos no pleno Ser” (SARTRE, 2007, 34-5).

Em Coélet, é possível conhecer a Deus na temporalidade; entretanto, se não se constitui em porção este conhecimento torna o homem submisso a Deus, justamente por Deus ser pura positividade (Ecl 3,14).

Obviamente, tem-se aqui Deus como uma ideia projetada a algo, porque não se palpa Deus. Ele é pura aparência migrada para o mundo perceptível. Esta ideia de Deus passa a ser significada na presença de um corpo em positividade ou totalidade, pois o que é visto e sentido pelo homem permanece em si mesmo na condição de fenômeno passível à transcendência.

[...] o fenômeno primordial do ser no mundo é a relação originária entre a totalidade do Em-si, ou mundo, e minha própria totalidade destotalizada: escolho-me integralmente no mundo integral. E assim, como venho do mundo a um “isto” em particular, venho de mim mesmo, enquanto totalidade destotalizada: escolho-me integralmente no mundo integral (SARTRE, 2007, p. 568).

Vê-se nesta intenção o aspecto da consciência nadificada literalmente, conceituada por Sartre e a se identificar com a construção do pensamento coeletiano.

Nesta intenção, já se encontram as estruturas próprias do mundo, mas sem significados para o ser existencial do homem, constituindo-se como o problema do ser.

Isto significa que o ser, tudo encontrado em totalidade sem condições de Em-si se destotalizar, pergunta por si, responde por si e está no mundo por si mesmo. É saturado de significados, cabe ao Para-si desvendá-los, ao seu modo; - esta é atitude de Coélet diante de Deus, dos objetos e do mundo.

Conquanto, a temporalidade em porção se associa à ideia de que o homem é livre para escolher a si mesmo e ao outro; “cada pessoa [homem] é uma escolha absoluta de si a partir de um mundo de conhecimentos e técnicas que tal escolha assume e ilumina; cada pessoa é um absoluto desfrutando de uma data absoluta e totalmente imprestável em outra data” (SARTRE, 2007, p. 679). Portanto, o homem desfruta da temporalidade no aqui e no agora, tempo da sua existência.

Esta condição da existência do homem assegura a reflexão de que o ser existencial do homem é atemporal.

A temporalidade é significativa na dimensão da existência por ocasião da própria situação do ser humano. É aqui que entra a manifestação da nadificação na consciência.

A nadificação acontece quando há um problema que não foi resolvido em que dentro de um determinado estágio do tempo ganha sentido no Para-si. Obviamente, ressaltando as peculiaridades do ser existencial do homem com cada tempo.

Dado é que com a nadificação na consciência há rompimento com a própria situação de um tempo predestinado, fixo ou determinado, com a temporalidade em totalidade. Isto se constitui a principal ação rumo às possibilidades, pois as adversidades à liberdade do ser humano já não passam a existir; o homem é livre. E é livre para usufruir do tempo em porção diante do ser, diante de Deus.

3.3 A percepção, a felicidade e a infelicidade

Diante da multiplicidade de manifestações existentes no mundo, desde a mutação das gerações à mutação da natureza, a percepção de Coélet o leva ao encontro das coisas mesmas e a não permanecer somente nas aparências destas coisas.

São os olhos humanos de Coélet, de um ser em existência e não de um ser divinizado, os quais são capazes de detectar as fragilidades que as aparências carregam em si mesmas em que estão escondidos os elementos significativos à existência humana refletida “sobre a condição humana” (ZIEGLER, 2004, p. 49). Em sua consciência sapiencial, porque esta não nega a possibilidade de conhecer a Deus, Coélet encontra caminhos para compreender o mundo e o homem do seu tempo e em seu tempo. Coélet observa, pensa e se lança na realidade com a compreensão de que:

Uma geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece. O sol se levanta, o sol se deita, apressando-se a voltar ao seu lugar e é lá que ele se levanta. O vento sopra em direção ao sul, gira para o norte, e girando e girando vai o vento em suas voltas. Todos os rios correm para o mar e, contudo, o mar nunca se enche: embora chegando ao fim do seu percurso, os rios continuam a correr. Toda palavra é enfadonha e ninguém é capaz de explicá-la. O olho não se sacia de ver, nem o ouvido se farta de ouvir (Ecl 1,4-10).

Para tanto, Coélet se previne contra o caos da própria existência, contra a anulação do homem como um ser sapiencial. Prevenir, então, é criar condição de ser sapiencial em um mundo de possibilidades; é um ato motivado pelo interesse subjetivo do ser do homem que se coloca disposto a buscar algo; é permanecer numa postura de consciência pré-reflexiva em uma consciência reflexiva acerca do que é perceptível; portanto, prevenir é a base intencional encontrada nas reflexões sapienciais de Coélet acerca do homem e em sua circularidade no mundo.

O desenvolver das gerações, a ordem do cosmo e o surgimento das águas são fatos que garantem ao homem a própria vivência do aqui e do agora no mundo. O homem firma-se no propósito do reconhecimento, de que sempre haverá gerações e gerações e de que o mundo é uma realidade perceptível aos sentidos, face à consciência humana.

Esta realidade, perceptível aos sentidos, conduz o homem à busca do Deus presente, primeiramente, nas coisas deste mundo e, posteriormente, se desejado, intencionado pelo próprio ser sapiencial do homem, em si mesmo, no plano da própria existência.

[...] o homem pode descobrir com sua atividade sapiencial essa presença ativa de Deus no mundo [...], mesmo reconhecendo o mistério que a oculta e as fronteiras ou limites da sabedoria humana [...] O homem deve ordenar moralmente a sua vida segundo o modelo estabelecido por Deus na criação e percebido pelo homem em seu coração. O sábio é, precisamente, aquele que consegue realizar em si mesmo a harmonia preexistente na criação (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 62-3).

Lançado ao mundo, sem precedente que o proteja, o ser existencial do homem descobre no mundo o ser de Deus. Este dado se dá em virtude da própria limitação do homem; por ainda não se constituir um ser existencial, mas que a partir de quando já o é, se percebe como ser humano vindo ao encontro de um humanismo de Deus, perceptível mediante todo ser perceptível.

O ateísmo existencialista possibilita perceber Deus por meio do desejo humano. Para Sartre (2007, p. 693), “[o ser homem] é propender a ser Deus; ou se preferirmos, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus”, propenso permanecer em absoluto, em positividade. Conquanto Deus, como qualquer outro ser, permanece em positividade porque não projeta a sua consciência; a saber, o homem deixa de ser um ser em positividade quando projeta a sua consciência.

Ao trazer Deus para si mesmo, o ser existencial do homem o torna conhecido e significado.

A significação tende a ser Deus, não o perfeito e nem o humano, mas o que se manifesta em essência e não em existência, porque a existência pertence ao ser humano, em igual sentido reflete Coélet sobre as coisas que se manifestam no mundo: “[o] olho não se farta de ver, nem o ouvido se farta de ouvir. O que aconteceu, de novo acontecerá; e o que se fez de novo será feito: debaixo do sol não há nenhuma novidade” (Ecl 1,8-9).

Conquanto, os olhos de Coélet estão vigilantes; são olhos voltados e abertos para a existência em busca de algo que lhe é novo. São olhos de uma consciência existencialistasapiencial, pois vão além do que lhe é apresentado no cotidiano, na orientação natural ou na consciência pré-reflexiva; são olhos de uma consciência mediada pela orientação fenomenológica reflexiva. São olhos que motivam a relação de desejo entre o homem e a mulher.

Em Coélet, é visto que o encontro entre o homem e a mulher se traduz em desejo para ambos. Conquanto, o homem após o trabalho que o afadiga deve desfrutar a vida com a mulher amada; a recomendação coeletiana se expressa assim:

Desfruta a vida com a mulher amada em todos os dias da vida de vaidade que Deus te concede debaixo do sol, todos os teus dias de vaidade, porque esta é a tua porção na vida e no trabalho com que te afadigas debaixo do sol (Ecl 9,9).

Na percepção de Coélet, o homem e a mulher são seres em lançamento para a realidade perceptível mediados pelo desejo. Eles observam os ciclos das gerações, do sol, do vento, do rio, do mar, a fim de deles usufruírem sob a concessão de Deus (Ecl 1,7; 11,5).

Coélet propõe ao homem conhecer melhor a si mesmo e os frutos do seu trabalho como sábio, diante da existência, vez que Coélet é taxativo quando pontua-

quem sabe interpretar as coisas, obedece alguém ou alguma coisa, faz juramentos, agrada a si mesmo e ao outro e sente que agrada a Deus está sob a égide do desejo (Ecl 8,1-3).

Poderia então não ter desejo, sim, mas, tanto em Coélet quanto em Sartre, homem sem desejo permanece em positividade, em totalidade, permanece como um ser como qualquer outro perceptível.

O desejo impulsiona o homem a lançar-se sapiencialmente ou existencialmente diante do outro, do ser, de Deus não para tê-los em totalidade, mas para usufruí-los em porção, proporcionando para si mesmo os prazeres da vida. Subentende que o usufruir a vida, no desejo, depende da operacionalização da consciência sapiencial junto ao ser exterior a esta consciência de maneira cometida, pois “[mais] vale o que os olhos veem do que a agitação do desejo. Isso também é vaidade e correr atrás do vento” (Ecl 6,9). Ou seja, o desejo pelo desejo não gera sabedoria. O desejo deve proporcionar conhecer melhor o outro e não conduzir o homem ao vazio, ao vento.

A este respeito Sartre (2007, p. 490-1) afirma:

o Outro desejado deve ser captado também em situação: *desejo uma mulher no mundo, de pé junto a uma mesa, nua em um leito ou sentada ao meu lado*. Mas, se o desejo reflui da situação para o ser que está em situação, é para dissolver a situação e corroer as relações do Outro no mundo: o movimento desejoso que vai dos “arredores” à pessoa desejada é um movimento isolante que destrói os arredores e situa a pessoa considerada a fim de destacar sua pura facticidade. Mas, justamente, isto só é possível se cada objeto que me remete à pessoa coagular-me em sua pura contingência, indicando-me ao mesmo tempo esta contingência; e, por conseguinte, esse movimento de reversão do ser do Outro é movimento de reversão a mim enquanto puro ser-aí. Destruo minhas possibilidades para construir o mundo como “mundo do desejo”, ou seja, mundo desestruturado, que perdeu seu sentido e no qual as coisas ressaltam como fragmentos de matéria pura, como qualidades brutas.

O desejo do ser existencial do homem passa pela presença do outro, sinalizando que é uma parte integrante do processo da intencionalidade e da nadificação da consciência existencial. O outro, a princípio é o objeto de desejo sexual para o ser existencial do homem. O outro está no mundo. “O mundo só aparece aqui como fundo para as relações explícitas com o outro. Comumente, é por ocasião da presença do outro que o mundo revela-se como mundo de desejo” (SARTRE, 2007, p. 488).

Posto isto, não existe mundo sem o outro e não há outro sem mundo; não há ser-Para-si, Para-si, ser-Em-si e Em-si isoladamente, é no reconhecimento de um pelo outro que se dá o ato do desejo. O ser existencial do homem só se projeta mediante este desejo; mas, não só com relação ao outro sexuado.

Este desejo acontece diante de qualquer ser em positividade, como o próprio mundo ou ser Deus, quando o homem, o Para-si, deseja exercer plenamente a sua liberdade, de forma que só há liberdade para o homem se existe a presença do diferente, do Em-si, do outro.

o Para-si abandona sua pretensão de realizar uma união com o outro; desiste de utilizar o outro como instrumento para reaver seu ser-Em-si. Quer, simplesmente, reencontrar uma liberdade sem limites de fato, ou seja, desembaraçar-se de seu inapreensível ser-objeto-Para-outro e abolir sua dimensão de alienação. Isto equivale a projetar realizar um mundo onde não existe o outro (SARTRE, 2007, p. 509).

O desejo do ser existencial do homem instiga o Em-si, o diferente, e, consequentemente, faz com que o Para-si - a consciência irrefletida - não pare em si mesmo; faz com que o ser-Para-si e o ser-Em-si se entrelaçam em encantamentos.

Desejo é uma conduta de encantamento. Uma vez que só posso captar o Outro em sua facticidade: é necessário que sua liberdade fique “coagulada” na facticidade, como se diz do leite que foi “coalhado”, de modo que o Para-si do Outro venha a aflorar à superfície de seu corpo e a estender-se por todo ele, para que eu, ao tocar esse corpo, toque finalmente a livre subjetividade do outro (SARTRE, 2007, p. 489).

O desejo é um meio da superação da facticidade, é tradução da vontade mais íntima do ser existencial do homem face ao objeto, ao mundo, ao outro ou a Deus, seres perceptíveis e em situação. E, o desejo é responsável por levar o ser existencial e sapiencial do homem à carícia.

A carícia por sua vez, no Eclesiastes, é parte integrante da consciência sapiencial. Ela faz o homem se comportar sapiencialmente face aos objetos, ao mundo, ao outro e a Deus. Obviamente, a princípio esta relação, em sua totalidade, manifesta-se tensa, até mesmo podendo impossibilitar a carícia do homem para com o outro ser, incluindo Deus.

Mas, Coélet não se deixa perder em seu projeto de sapienciar as relações pessoais e apontar os caminhos para que o seu semelhante faça o mesmo (Ecl 12, 9-12).

Em sapiencialidade, o homem não se deixa abater pela opressão, evitando assim a angústia, o desamparo e o desespero vivenciais. Coélet propõe ao homem a tomada de uma atitude sapiencial diante da opressão, um gesto de carícia sapiencial em favor do prazer de viver a vida, ao afirmar que “[mais] vale um jovem pobre e sábio do que um rei velho e insensato que não aceita mais conselho” (Ecl 4,13); não que o velho seja mais propício a uma atitude não sapiencial diante do outro, mas que é necessário ao jovem ou ao velho permanecer aberto ao encontro do novo, ouvir que o outro tende a lhe dizer, mesmo que o ambiente não lhe seja favorável.

Já para Sartre a carícia promove a relação entre o homem e o outro:

O corpo do Outro é originariamente corpo em situação; a carne, ao contrário, aparece como *contingência pura de presença*. Comumente, acha-se disfarçada por maquilagem, roupas, etc. O desejo é uma tentativa de despír o corpo de seus movimentos, assim como de suas roupas, e fazê-lo existir como pura carne; é uma tentativa de *encarnação* do corpo do Outro. E neste sentido que as carícias são apropriação do corpo do Outro (SARTRE, 2007, p. 484).

Portanto, o ser existencial do homem, quando deseja a carícia, deseja um contato com o real de apropriação, com a pura carne; não parando no sentido literal do contato físico, mas, avança, coloca o ser existencial do homem em projeção a algo, de forma que este contato físico lhe traz significados no ato de existir a vida no aqui e no agora, usufruindo em porção de todo o trabalho com a mulher amada (Ecl 9,9) e despida; esta atitude é uma espécie de transcender o ser-aí, o ser-Em-si (SARTRE, 2007, p. 490).

Certo é que se o desejo leva o ser existencial do homem, é uma modificação extrema do Para-si (SARTRE, 2007, p. 487) em busca da essência, na esfera perceptiva, a carícia o leva à mesma concretude, só que apalpando a carne.

Ambos, homem e o outro, encerram as mesmas intenções de conhecer a fundo o quê se vê e, agora a sente, embora em campos diferentes. Ela só tem sentido em sintonia material com o que se vê. Mas, “[a] carícia não quer ser simples contato; parece que o homem sozinho pode reluzi-lo a um contato, e, então ele perde o sentido da própria da carícia” (SARTRE, 2007, p. 485).

No entanto, a carícia se faz na carne de corpos entrelaçados, a exemplo do desejo quando se efetua em suas intenções. O contato entre os corpos aguça o desejo de conhecer a fundo o que se deseja, sendo assim, carícias e desejos não se diferenciam em nível de intenções.

A carícia faz nascer o Outro como carne para mim e para ele. E, por carne, não entendemos uma *parte* do corpo, como derme, tecido conjuntivo, ou precisamente, ediperme; não se trata tampouco e forçosamente do corpo “em repouso” ou adormecido, embora geralmente seja assim que revela melhor sua carne. Mas a carícia revela a carne despindo o corpo da sua ação, cindindo-o das possibilidades que o rodeiam: destina-se a descobrir sob a ação a teia de inércia – ou seja, o puro “ser-aí”- que sustenta o corpo, por exemplo, segurando e acariciando a mão do Outro, descubro, sob o apertar que esta mão primeiramente é o saltar das pernas da dançarina, a extensão arqueada de suas coxas. Assim, a carícia de modo algum difere do desejo: acariciar com os olhos são a mesma coisa: o desejo se expressa pela carícia assim como o pensamento pela linguagem. E, precisamente a carícia revela a carne do Outro enquanto carne, tanto para mim como *para o Outro* (SARTRE, 2007, p. 485).

Ademais, a carícia, em Coélet, é algo sapiencializado. Encontra-se na situação em que o homem transcende o que por si só já é, e, ele, o homem o transcende em prol de vivenciar sapiencialmente a felicidade com o outro. Em defesa desta situação, Coélet afirma:

Mais vale dois que um só, porque terão proveito do seu trabalho. Porque se caem, um levanta o outro; mas o que será de alguém que cai sem ter um companheiro para levá-lo? Se eles se deitam juntos, podem se aquecer; mas alguém sozinho como vai se aquecer? (Ecl 4,9-11).

Evidentemente, a carícia em Sartre se equivale à sensação de felicidade (2007, p. 472-511), como o mesmo teor descrito por Coélet (Ecl 4,9-11), na compreensão de que o trabalho só é compensado se for usufruindo com o outro.

Neste ínterim, Deus, considerado como um ser em positividade, sem desejo e sem carícias, se posta passível em ser acariciado. Em nível de carícias ele pode ser adorado e venerado mediante um ser perceptível, se reservando a qualquer signo.

Utilizando-se de uma postura da sua consciência sapiencial, o próprio Coélet reconhece Deus como um ser em que se pode confiar e responder ao ser sapiencial do homem esta confiança.

Em tempo de felicidade, sê feliz, e no dia da desgraça reflete: Deus fez tanto um como o outro, para que o homem nada encontre atrás de si [...] É bom que agarres um sem soltar o outro, pois quem teme a Deus encontrará um e outro [...] Eis a única conclusão a que cheguei: Deus fez o homem reto, este, porém, procura complicações sem conta [...] Obedece à ordem do rei, por causa do juramento de Deus (Ecl 7,4.18.29; 8,2).

Deus, portanto, é manifestação da pura vontade do homem. Ele é como qualquer outro ser, somente é reconhecido por outro ser que existe; o ser sapiencial do homem é que o intenciona como o ser em que se pode confiar.

No próprio empenho do ser sapiencial do homem em se dedicar na busca pelo ser que está exterior, acham-se os fundamentos da carícia. Deus é uma expressão de carícia, intencionado como expressão de felicidade ou não.

A felicidade está no ato da existência do homem, em sua condição de existir como ser humano. Nesta existência, provocadora da felicidade, o ser sapiencial do homem não pode estar envolvido em contradições porque o ato de ser feliz é um ato motivado pela própria consciência sapiencial.

É o próprio homem que cria a felicidade em encontros com o mundo que o circunda. Se se atribuir a Deus a causa da felicidade, isto é responsabilidade do homem utilizando-se da consciência sapiencial vez que [...] “a felicidade do homem é comer e beber, desfrutando do produto do seu trabalho; e vejo que também isso vem da mão de Deus”(Ecl 2,24).

Fato é que entre os seres só o homem possui a faculdade de permanecer harmonizado consigo mesmo, com o mundo e também com Deus, mesmo que seja em porção (Ecl 3,22).

Nesta compreensão, encontra-se Coélet refletindo sobre a vida do homem do seu tempo. Então, entende-se que nem a ciência e nem a sabedoria trazem a felicidade.

Pensei comigo: aqui estou eu com tanta sabedoria acumulada que ultrapassa a dos meus predecessores em Jerusalém; minha mente alcançou muita sabedoria e conhecimento. Coloquei todo o coração em compreender a sabedoria e o conhecimento, a tolice e a loucura, e compreendi que tudo isso é também procura do vento. Muita sabedoria, muito desgosto; quanto mais conhecimento, mais sofrimento (Ecl 1,16-18).

Conquanto, o ser sapiencial do homem coeletiano faz notar que a subjetividade alimentada pela sabedoria e pela riqueza, semelhante à tolice e à loucura, são vulneráveis, se forem colocadas como fins de domínio sobre o outro e sobre o mundo.

Esta sabedoria e riqueza a serviço deste domínio é relatada por Coélet quando o homem se presta a construir palácios e reservatórios de água abundantes, a plantar vinhedos, a fazer jardins e parques com plantação de árvores frutíferas de espé-

cies variadas; a adquirir escravos e escravas, a cuidar de rebanhos de vacas e ovelhas, a acumular prata e ouro, as riquezas dos reis e das províncias e a selecionar cantores e cantoras (Ecl 2, 4-8).

Por se manifestar em sua consciência como um sábio, historicamente distante dos fundamentos existencialistas sartreanos, Coélet aponta que a tentativa de dominar o ser, portanto, Deus, é causa da infelicidade e não da felicidade “pois quem pode comer e beber sem que isso venha de Deus?” (Ecl 2, 25).

É visto que a consciência sapiencial coeletiana considera que não existe nada dentro dela e, o que está de fora, também, existe em positividade, é o que é.

Esta consciência sapiencial é um constante construir mediante a um novo olhar para o ser, para o outro, para o mundo, para Deus. É um novo olhar de encontro à felicidade humana; novo olhar à realização da própria felicidade.

Por outro lado, a sabedoria e a ciência, a tolice e a loucura sempre se apresentam como aquilo que é, não permitindo ser outra coisa além do que é; eles estão presentes na mente do homem sapiencial.

Isto em Sartre se dá na assertiva de que o homem se constitui uma mediação entre o ser (que é o mundo) e o nada (que é a sua consciência). O homem se faz existencialmente quando esta mediação se efetiva negando os determinismos; ao contrário disto, entram em desespero vivencial; para tanto,

Muitos homens sabem, com efeito, que o objetivo de sua busca é o ser; e, na medida em que possuem este conhecimento, abstêm-se de se apropriar das coisas por si mesmas e tentam realizar a própria simbólica do ser-Em-si das mesmas. Mas, na medida em que tal tentativa ainda compartilha do espírito de seriedade e em que ainda podem supor que sua missão de fazer existir o Em-si-Para-si acha-se inscrita nas coisas, esses homens estão condenados ao desespero, pois descobre(m) ao mesmo tempo que todas as atividades humanas são equivalentes – já que todas tendem a sacrificar o homem para fazer surgir a causa de si – e que todas estão fadadas por princípio ao fracasso. Assim, dá no mesmo embriagar-se solidariamente ou conduzir os povos. Se uma dessas atividades leva vantagem sobre a outra, não será devido ao seu objetivo real, mas por causa do grau de consciência que possui de seu objetivo ideal; e, nesse caso, acontecerá que o quietismo do bêbedo solitário prevalecerá sobre a vã agitação do líder dos povos (SARTRE, 2007, p. 764).

Pautando-se em Sartre, e visando compreender o homem como ser existencial e se comportar assim como tal, Coélet é visto como aquele que estabelece para si mesmo as bases da felicidade, mesmo que o mundo exterior se apresente em contradição – o que não ocorre quando a consciência permanece em sapiencialida-

de -, por isso que a razão de uma pequena porção de tudo que produz o satisfaz, é suficiente para Coélet, por conta disto ele reflete: “[...] compreendi que também isso é correr atrás do vento” (Ecl1,17b).

A busca pelo sucesso é própria do que vive a vida sob a orientação natural; do homem que se projeta conhecer a totalidade do ser; desconhecendo a dimensão da existência, opta pela dimensão da vivência.

Em Coélet, a referência se faz tanto à vida dos que possuem bens materiais - como à vida da família dos José Tobíadas a serviço do Ptolomeu II Filadelfo, que governava a Palestina da metade do III aC. - quanto à vida daqueles trabalhadores, responsáveis por construírem grandes palácios (Ecl 2,4) e a produzirem o vinho e o azeite (Ecl 2,5). Ambos buscam o sucesso em um contexto de exploração e desumanização do homem.

Sob a sujeição do poder dos Ptolomeus, Coélet aponta inúmeros meios para o homem ser feliz; a maioria deles em vão. Mas, resta-lhe um, diga-se de passagem, o que traduz a concretude do homem dando-lhe condição de se projetar como ser humano e é justamente a decisão de usufruir do fruto do seu trabalho; sendo assim, Coélet expressa: “[eis] que a felicidade do homem é comer e beber, desfrutando do produto do seu trabalho” (Ecl 2,24); a felicidade do homem está na condição do homem em consciência sapiencial.

Toda tentativa coeletiana de aceitar com que o poder dos Ptolomeus esteja a serviço da felicidade do homem é em vão, porque esta tentativa aponta para a dimensão da aparência e, ficar só na aparência, não permitindo que o ser sapiencial do homem se deslize para o seu exterior, impede-o de encontrar os significados do perceptível.

O que atrapalha o alcance da felicidade do homem, na visão de Coélet, é a luta para se ter sucesso ancorado nas posturas de ambição pela manutenção e acúmulo do poder inspirado nos governos dos reis Ptolomeus em realizar grandes benfeitorias, acumular dinheiro, dominar o saber e obter cada vez mais o poder político (Ecl 2,1-16).

Os olhos de Coélet enxergam isto tudo como necessário no primeiro momento, não porque o homem precisa disto tudo; conseqüentemente, como ser sapiencial, ele é necessitado sapienciar-se ou existenciar-se. Necessita ir, para além desta grandiosidade imperial do governo dos reis Ptolomeus; o meio encontrado por Coélet é orientar-se e orientar o homem a desfrutar da porção do seu trabalho (Ecl 5,17).

Aqui, Coélet se posta como um existencialista-sapiencial porque intencionou a sua consciência sapiencial para o mundo que o circunda, possibilitando-lhe a felicidade.

Por fim, escolhendo ser assim, para ele, responsabiliza-se pelo outro (SARTRE, 1978, p. 219); aliviando de vez a ideia de que o ato de ser feliz provém da divindade. A felicidade vem única e exclusivamente do homem, em intenção de projetar-se no que produziu, mesmo em um regime de escravidão, mesmo que tenha de desfrutar em porção.

Dentro desta situação, Coélet afirma: “[então] examinei todas as obras de minhas mãos e o trabalho que me custou realizá-las, e eis que tudo era vaidade e correr atrás do vento, e nada haveria de proveito debaixo do sol” (Ecl 2,11).

A felicidade é contemplada quando Coélet sapiencia a sua consciência diante do que produz.

Se por um eventual ato fizesse grandes obras, a exemplo de Salomão, isto já não lhe envaidecia, mesmo sendo um ato próprio; cabia sim a si mesmo satisfazer-se um pouco do que produziu, mesmo sendo em proporções. Entretanto, ao atribuir a Deus a autoria destas obras é uma forma de afirmar que é o homem quem escolhe esta atribuição, e não Deus, “e veja que isto vem do próprio Deus”(Ecl 2,24c); e quando faz este ato o homem usufrui em porção face à totalidade das obras.

Sendo assim, o sucesso é totalidade, ele não é existencial e muito menos sapiencial; ele é também uma positividade dos objetos. E, não leva o homem à felicidade, porque não faz o homem se comprometer com o outro uma vez que “tudo que vale para mim vale para o outro” diz Sartre (2007, p. 454), portanto, ele é algo altamente particular do homem, com aspecto totalizador, que impede ao homem contemplar felicidade, de construir a sua consciência sapiencial ou existencial.

3.4 A liberdade situada e as escolhas

A partir de Sartre e Coélet, é possível entender que o homem em sua existência se posta em liberdade situada face às situações com capacidade de apontar possibilidades futuras.

No pensamento coeletiano, a liberdade humana é um ato de opção do próprio homem, de sua consciência sapiencial. Em um primeiro momento, o homem sente-se perdido, sem rumo até alcançar a segurança de ser livre, “[quem] sabe se ele se-

rá sábio ou néscio? Todavia, ele será dono de todo o trabalho com que me afadiguei com sabedoria debaixo do sol; [e isso também é vaidade]” (Ecl 2,19).

Ser livre é um atributo inerente a todos os humanos. Escolher ser livre é uma condição do pensamento humano, da consciência sapiencial e existencial. Enquanto vive, este ato alimenta a consciência em seu íntimo até chegar ao estágio de exercitar a liberdade situada. Adquirido-a se chega à plenitude de ser humano em escolher o que deseja, mesmo sem escolher está escolhendo (SARTRE, 2007, p. 622); este é o processo em que se chama de existência, da prática do existencialismo; em Coélet, se configura como sapiencialidade e se confirma com o seguinte teor:

Sim! Em tudo isso coloquei todo o coração e experimentei isto, a saber, que os justos e os sábios com suas obras estão nas mãos de Deus. O homem não conhece o amor nem o ódio, diante dele ambos são vaidade. Assim, todos têm um mesmo destino, tanto o justo como o ímpio, o bom como o mau, o puro como o impuro, o que sacrifica como o que não sacrifica; o bom é como o pecador, o que jura é como o que evita o juramento (Ecl 9,1-2).

Duas situações aqui são oportunas para refletir tendo em vista o propósito da sapiencialidade coeletiana.

A primeira, quem afirma que o tudo que se faz está nas mãos de Deus é o próprio Coélet, demonstrando uma postura sapiencial da sua consciência e, segundo, por causa desta postura sapiencial, o fazer pelo fazer leva o homem ao mesmo destino, pois o fazer pelo fazer é permanecer no estado natural do objeto, do mundo e do outro.

Obviamente, Coélet mantém este espírito crítico porque todas as coisas pertencentes ao mundo já estão prontas, em positivities e necessariamente precisam ser negadas, para serem conhecidas, ao contrário, como o mesmo afirma, “todos têm um mesmo destino, tanto o justo como o ímpio, o bom como o mau, o puro como o impuro, o que sacrifica como o que não sacrifica” (Ecl, 9,2), ou seja, se o homem não buscar o significado do perceptível não há nada de novo debaixo do sol porque “O que foi, será, o que se fez, se tornará a fazer: nada há de novo debaixo do sol!”(Ecl1,9).

Já em Sartre, é evidenciado que o homem possui plenas condições de superar os obstáculos encontrados em todo o ser em totalidade e positividade exterior à sua consciência, por si mesmo, pela condição do seu ser existencial, concebendo

uma nova luz aos problemas e não por meio do outro ser, de uma entidade divina ou do outro; contudo,

[...] não é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual sairá melhor para todos; pelo contrário, é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e decidimos que são insuportáveis. [...] é ao fazer o projeto de modificá-lo que o sofrimento parecer-lhe-á intolerável (SARTRE, 2007, p.538).

Sendo assim, a liberdade situada é uma condição em que o ser existencial do homem está envolvido, queira sim ou não. Ao passo em que se encontra nesta condição, ele tende a enfrentar as descobertas dos desafios encontrados no mundo, “é a própria liberdade que se faz aflição e, por conseguinte, agir para livrar a liberdade da aflição é agir contra a liberdade” (SARTRE, 2007, p. 507). Tudo se apresenta como problemas, em facticidades. E nesta situação que o ser humano é-ser-livre-para-mudar e ser livre no mundo (SARTRE, 2007, p. 622), o que lhe dá a condição de escolher.

Em sua existência, o homem escolhe. Se preferir não escolher, ele escolhe não escolher. Por conta desta compreensão ele, o homem seu ser existencial, desperta-se para a própria percepção de si mesmo, relacionando-se ao corpo, ao mundo e aos objetos presentes; é assim, portanto, que em cada instante da própria vivência ele se manifesta como ser existencial, o que lhe é perceptível pode ser incorporado pela sua própria vontade ou não, fruto das suas escolhas.

Certo que a escolha ou não de algo lhe é assegurada pela condição do existir do homem, optando por viver o seu ser existencial. É a caracterização da liberdade, cuja escolha lhe permite escolher para o outro. Para tanto, “[a] liberdade nada é senão a existência de nossa vontade ou nossas paixões, na medida em que tal existência é nadificada da facticidade, ou seja, existência de um ser que é seu ser a maneira de ter-de-ser” (SARTRE, 2007, p. 549).

Em virtude disto, o ser humano se responsabiliza pela sua escolha, pelo outro. É a presença da facticidade, dos obstáculos os quais são superados na dinâmica da existência.

No existir, o homem, em seu ser existencial, só existe face ao outro, inaugurando o exercício da responsabilidade por determinar-se a estar-no-mundo uma vez que “[...] ser livre não significa obter tudo o que se quis, mas sim determinar-se por si

mesmo a querer (no sentido lato de escolher). Em outros termos, o êxito não importa em absoluto à liberdade” (SARTRE, 2007, p. 595).

Haja vista a liberdade situada é tratada no plano existencial do homem. É a existencial porque se estende à dimensão política, reforçando a ideia de que a liberdade pode ser real no plano do engajamento atrelada à história (SARTRE, 2002). A liberdade situada é um ato de escolha do ser existencial do homem.

A escolha está condicionada ao ato de liberdade do ser sapiencial do homem. No Eclesiastes, o pano de fundo é não escolher a ideologia dos Ptolomeus responsáveis por acumular prata, ouro e a usurpar as “[...] riquezas dos reis e das províncias” (Ecl 2,8).

Relacionado ao Sartre, para não transitar entre os elementos ideológicos desta prática dominadora é preciso ser existencial. E, preciso escolher existencialmente. Desta maneira, agir como ser existencial é agir no processo da existência do que é perceptível, é orientar-se em meio às faticidades, pois, “a estrutura de base da intencionalidade [...] é a negação, como relação entre o Para-si e a coisa” (SARTRE, 2005, p. 177); esta negação se constrói quando a consciência se projeta no momento da consciência existencial entre a orientação e o objeto visado.

A orientação aqui não é dada por seres extraterrestres, sobrenaturais ou externos. É dada pelo próprio ser que a intenciona.

No existencialismo sartreano, irá se chamar de nadificação ou intencionalidade, momento em que a consciência toma para si o ato de esvaziar-se.

No Eclesiastes, é conhecida por sabedoria, e é caracterizada quando o homem, em sua consciência sapiencial rejeita os dogmas e preconceitos de quem detêm o poder,

O sábio se orienta bem, o insensato se desvia? E quando o néscio anda pelo caminho, falta-lhe inteligência, e todos dizem: "É um néscio!" Se a indignação daquele que comanda se levanta contra ti, não deixes teu lugar, pois a calma evita grandes pecados (Ecl 10,2).

Sendo assim, sabedoria é agir com total prudência diante das circunstâncias em existencialidade, cabendo ao sábio esta postura, de forma que o néscio também tenta agir de igual atitude. Sempre aqui há um risco, pois o agir no mundo é algo, e compete ao sábio e ao néscio; um erro do sábio pode ser fatal, concretizando em

um ato compreendido como vaidade das vaidades (Ecl 1,2; 12,8); um ato próprio donéscio.

A partir da consciência existencial, com fundamentos no pensamento sartreano, esta situação pode ser vista no momento em que a nadificação é camuflada pela ideia de que o que se vê em um primeiro momento pode levar o ser existencial do homem a contemplar a essência dos objetos (SARTRE, 2007, p. 19). A essência só pode ser contemplada pela nadificação da consciência, quando esta mesma consciência se encontra em existencialidade. O que se vê em um primeiro momento faz parte da pré-reflexão e, nesta a consciência, não está em existencialidade, não está nadificada.

3.5 A condição humana: a angústia, o desamparo e o desespero

Escolhendo atuar como ser sapiencial, o ser humano se angustia. Contudo, a angústia, na condição própria do homem, é inevitável porque o homem é um constante projetar-se no mundo onde tudo está para ser construído em seu tempo certo (Ecl 3,3c).

Fato é que, ao passo que o homem escolhe algo, ele se dá conta de que precisa legislar sobre esta escolha no tempo exato, sendo assim não consegue escapar da angústia, pois está envolvido na profunda realidade do próprio ser em contraste com o ser fora da sua consciência.

Sartreanamente situando, como não existe nenhum ser superior, refere-se também ao ser ou ao Deus, que possa acolhê-Lo, aconselhá-Lo, ele está desamparado. Percebendo-se sozinho busca as probabilidades de sair deste estado, não as encontrando, entra em estado de desespero, que o leva à angústia existencialista; esta angústia o impulsiona a se lançar rumo ao outro, ao mundo ao ser e a Deus, projetando-se em cada sentido de suas essências.

Sendo assim, projetando-se na superação da angústia vivencial, do desespero vivencial e do desamparo vivencial, o homem deixa de ser vivencial e passa a ser existencial.

O homem legisla sobre seu próprio existir, é óbvio, responsabilizando-se pelos outros seres em positividade, não para assumi-los, mas para conhecê-los melhor atingindo a angústia existencial, a angústia que o liberta (SARTRE, 1978, p. 221).

Então, se existe a angústia existencial existe a angústia vivencial. Esta última não liberta o homem.

A angústia vivencial em Coélet é equiparada à vaidade e é responsável por levar o homem a sentir-se inútil diante de todo o seu trabalho. “Então examinei todas as obras de minhas mãos e o trabalho que me custou para realizá-las, e eis que tudo era vaidade e correr atrás do vento, e nada havia de proveitoso debaixo do sol” (Ecl 2, 11).

Trabalhar por trabalhar é detestável para Coélet, causa ao homem a angústia vivencial. Mas esta angústia é um elemento chave no processo da existência porque oferece condições para o homem se situar e transformá-la em angústia existencial, como ser crítico, diante da realidade.

A razão da angústia vivencial se dá porque lhe falta algo de concreto para a sua realização. Este algo que lhe falta é próximo, está consigo. Basta projetar-se.

A percepção coeletiana de que tudo é vaidade esconde uma denúncia de que a sapiencialidade pela sapiencialidade não traz, também, nenhuma novidade. No entanto o homem, na condição do seu ser sapiencial, já enfrenta a existência de forma dinâmica, pois tudo é frágil e passageiro, permanecendo sempre o que é, e se encontra no real, fora do ser da consciência, situação esta verificável no dado de que em Coélet assinala esta situação ao sustentar que “[uma] geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece” (Ecl 1,4).

No Eclesiastes, assim como há possibilidade de considerar o homem em angústia vivencial há desamparo vivencial.

O desamparo vivencial está associado à dimensão da felicidade pelo ato de obter o domínio das obras, tanto em nível intelectual quanto material, e ela, a felicidade, nesta dimensão, se constitui vaidade para todos que a buscam. “Eu disse a mim mesmo: Pois bem, eu te farei experimentar a alegria e conhecer a felicidade! Mas também isso é vaidade” (Ecl 2,1).

Nas estrelinhas das discussões sobre a felicidade, a partir de um desamparo existencial e não vivencial, encontram-se o homem, o ser sapiencial, em desamparo existencial, portanto, em gozo da felicidade, sapienciando o momento presente, uma porção de todo o trabalho desempenhado e reconhecendo que isto vem de um ser em positividade, vem de Deus.

Eis que a felicidade do homem é comer e beber, desfrutando do produto do seu trabalho; e vejo que também isso vem da mão de Deus, pois quem pode comer e beber sem que isso venha de Deus? Ao homem do seu agrado ele dá sabedoria, conhecimento e alegria; mas ao pecador impõe como tarefa ajuntar e acumular para dar a quem agrada a Deus. Isso também é vaidade e correr atrás do vento (Ecl 2,24-26).

São percepções do homem responsáveis pela associação do mundo com a vida e ao mesmo tempo expressando sentimentos por estas mesmas percepções, gerando um desamparo sapiencial, colaborando para que o homem descubra Deus, em essência.

O homem diante das informações e a produção do conhecimento, de fato deveria se sentir seguro, contudo, isto não acontece. Sartre (2007, p.16) enfatiza este aspecto ao falar do gênio Proust.

O ser existencial do homem ao observar uma obra, considera-a isolada da sua aparência. Seja esta obra de caráter intelectual, como é o exemplo de Proust, ou material como são os objetos presentes no mundo ou o próprio mundo; qualquer obra manifesta, só é possível graças à existência do ser do homem, mediante a esta obra este homem chega à essência. E, esta essência é única para cada homem, em seu estado de consciência nadificada, embora não seja a mesma. Conquanto, o desamparo vivencial do homem se dá quando ele para na pura aparição de qualquer obra, ao contrário, o desamparo existencial do homem acontece quando ele busca conhecer a essência da obra perceptível.

Em igual situação é possível ao homem se encontrar em desespero. Mesmo que venha a sorrir, a enriquecer-se, a ter sucessos, fama e poder, nestas condições, como se apresenta o pseudo Salomão presente no livro do Eclesiastes, o homem não se afasta do desespero.

O homem, ao utilizar sua consciência sapiencial, transforma o desespero vivencial em sapiencial. A saber, no desespero vivencial ele ganha condições para o desespero existencial, esta condição é inerente ao homem porque ele existe, cumprindo assim os estágios rumo à liberdade situada.

Rumo à condição de ser livre, o ser sapiencial do homem em Coélet atinge a condição de buscar os significados das coisas para si mesmo, transcendendo o que é perceptível; o perceptível em si mesmo só satisfaz ao insensato; o ser sapiencial do homem vai além do perceptível.

O insensato se reserva dimensão dos que não têm projetos, se negando à sapiencialidade, “[sim], seus dias todos são dolorosos e sua tarefa é penosa, e mesmo de noite ele não pode repousar. Isso também é vaidade” (Ecl 2,23).

O sábio, ao contrário do insensato, situa-se no contexto dos projetos da própria sapiencialidade. Ele, o sábio, se satisfaz usufruindo da condição de sapiencializar a consciência, em busca da essência do próprio existir, que para Coélet é viver a vida contemplando a felicidade, desfrutando do produto do seu trabalho (Ecl 2,24).

Em Sartre (1978, p. 237-38), o homem contempla o desespero existencial no desejo de existir.

Para Coélet, o desespero existencial é viver a vida em felicidade e sendo alegre no aqui e no agora, pois “não há felicidade para o homem a não ser a de alegrar-se e fazer o bem durante sua vida” (Ecl, 3,12).

Portanto, igualmente à angústia e ao desamparo existe a dimensão vivencial e existencial do desespero. Sartre (1978, p.12) descreve desespero como algo nato ao homem, “[ele] significa que só podemos contar com o que depende da nossa vontade ou com o conjunto de probabilidades que tornam nossa ação possível”. Mas que exige uma postura diante da existência.

Ao viver a vida simplesmente por viver a vida, o homem se desespera vivencialmente. Em outra situação, ao se apegar à dimensão da vida existencialmente, o homem se identifica e constrói o seu ser existencial e não permanece na dimensão somente da aparência, optando pelos fundamentos desta aparência.

O desespero, assim como a angústia e o desamparo são inerentes à condição humana; o homem, em sua condição humana, vive em função deste tripé, tanto para Sartre quanto para Coélet.

Em Coélet, a condição humana é parte integrante do homem, quando ele vive o aqui e o agora, em pleno gozo da liberdade, no reencontro com Deus e em contatos com objetos perceptíveis mediante a consciência sapiencial.

Em sua condição humana, homem, em seu ser sapiencial é o único ser responsável por estas manifestações e orientações; é o único ser que aceita e reconhece a própria existência. Entre os seres, ele é receptor dos recursos doados por Deus e só ele é capaz deste entrosamento com o ser em positividade.

Coélet sustenta que “[todo] homem a quem Deus concede riquezas e recursos que o tornam capaz de sustentar-se, de receber a sua porção e desfrutar do seu trabalho, isto é um dom de Deus” (Ecl 5,18). Só há este reconhecimento, de que tu-

do que o homem recebe se traduz como um dom *de Deus*, porque o homem experiencia a sua própria condição humana.

Nesta condição humana, a partir do ser sapiencial do homem, se Deus é positividade, assim, como todos os outros seres, exceto o homem porque existe, Ele só se deixa conhecer quando o homem o nega, ou seja, quando a consciência do ser sapiencial do homem O sapiencia.

O homem, em sua condição humana, em si mesmo, é processo de negação. Ele está sempre buscando o novo, invertendo as corretas e manifestas aparências dos seres em positivities. Só existe dom de Deus quando o homem tem a iniciativa de reconhecê-Lo, e o reconhecimento deste dom se compreende como essência quando se desfruta a vida em porção a tudo que se encontra em positividade, em totalidade¹¹⁸; sendo assim, a positividade vira negatividade, a totalidade se torna porção, por uma escolha do homem.

Nesta dimensão, o ser sapiencial do homem coeletiano reside na situação em que o ser do homem vem antes de qualquer manifestação de Deus. Por mais que este Deus, mais forte do que o homem, posteriormente, porque é um ser em positividade, quando atinge o homem exerce o seu ser sapiencial ele se reconhecendo em sua condição humana como um ser que existe em si mesmo e por si mesmo se encontra só e abandonado. Neste processo Coélet argumenta:

O que aconteceu já recebeu um nome, e sabe-se o que é um homem: não pode contestar ao que é mais forte do que ele. Quanto mais palavras, tanto mais vaidade. Qual a vantagem para o homem? Quem sabe o que convém ao homem durante a sua vida, ao longo dos dias contados de sua vida de vaidade, que passam como sombra? Quem anunciará ao homem o que vai acontecer depois dele debaixo do sol? (Ecl 6,8-12).

Entre todos os seres, só homem existe em condição humana. Nesta condição humana ele se expressa intencionalmente, saindo-se de si mesmo e lançando-se ao mundo. Dado a esta situação, interroga as próprias posturas do outro e do mundo em diante do diferente, em ação, em ato intencional; para Sartre (2007, p. 565),

é este ato que confere seu sentido à ação particular que levo em consideração em dado momento; este ato constantemente renovado não se distingue de meu ser, é escolha de mim mesmo no mundo e, ao mesmo tempo, descoberta do mundo.

¹¹⁸ A totalidade se refere ao ser em positividade que ainda não foi nadificado.

O ato de escolha do ser existencial do homem, do ser homem, também é uma ação particular da existência. Ela, a existência, de onde o homem exerce a sua condição humana, é a condição primordial para se chegar à essência do Em-si, no qual também compõe a estrutura do mundo e do outro; cada um em essência peculiar, cada Em-si expressa o seu ser em especificidade para o ser existencial do homem em interrelação com o ser-Para-si, com a consciência existencial.

É evidente, que para a ação do ser existencial do homem, há necessidade de um tempo. Tempo este onde existe a presença de uma estrutura positiva operante-passível à nadação; surge, portanto, a condição humana na perspectiva do ser existencial do homem.

Posto isto, é intencional que o tempo, em totalidade, precisa ser desconstruído a todo instante, porque nele permanece a essência do ser pretendido, em expressão existencial, sobremaneira, no tempo do aqui e do agora.

Nestes propósitos, é em Coélet que se encontra o fino questionar sobre o tempo em totalidade, questionamento este favorável ao exercício da condição humana pelo ser sapiencial do homem; para ele, se há o tempo para construir, existe outro para destruir (Ecl 3,1-22).

Apesar disto, a condição da vida humana é limitada por si mesma, necessitada da ação do ser existencial e sapiencial do homem. A condição humana é necessitada da nadação da consciência, é necessitada da intencionalidade da consciência, é necessitada da operacionalização da consciência sapiencial do homem; por isto que Coélet defende que há um tempo em cada tempo.

Neste tempo, a consciência se prepara para o desvelamento, de forma reflexiva, do real significado dos objetos inseridos nas estruturas do mundo e do outro.

Com isto, é na existência, em situações em que “a condição humana é a aceitação da historicidade e da vivência” (SASS, 2011, p. 109), por meio de relacionamentos com o outro, com o mundo, com ser Deus ou com Deus, enfim, com o que não lhe pertence, que o homem se torna ser existencial ou ser sapiencial. O que é visto e sentido por ele se relaciona a sua condição humana, por conta disto, o homem está condenado, e condenado a ser livre, pois ele é existência. A essência se encontra no que lhe é estranho, em porção e jamais em totalidade, responsabilizando-se por ela quando a encontra (SARTRE, 1978, p. 277-8).

Portanto, homem está condenado a desvendar o ser que se manifesta nos objetos, no outro, na ideia de Deus, no mundo os quais se encontram em positivida-

de; em sua condição humana ele é livre diante do ser, significa-o conforme a sua compreensão.

3.6 A essência e a existência

Se a existência vem antes da essência, como defende o existencialismo (SARTRE, 1978, p. 216), aqui já considerando as instruções de Coélet em todo o seu conteúdo reflexivo acerca do mundo que o circunda, significa que ao passo em que o ser humano se propõe algo neste mundo, ele se propõe à sapiencialidade (Ecl 1,13-14).

Neste aspecto, a existência é única para cada homem e para descoberta da essência. Se o ser humano deseja ser algo, primeiramente há necessidade de ser existência, vivenciar as etapas do processo de se lançar rumo às possibilidades de sê-lo. Ser possibilidades é lançar-se continuamente em busca do novo incerto.

Por isso disse a mim mesmo: "A sorte do insensato será também a minha; para que então me tornei sábio?" Disse a mim mesmo: "Isso também é vaidade". Não há lembrança durável do sábio e nem do insensato, pois nos anos vindouros tudo será esquecido: o sábio morre com o insensato (Ecl 2,15 -16).

Relacionando o pensamento coeletiano com o pensamento sartreano, pensamos na mesma perspectiva, só o homem, em seu processo de ser existencial, reconhecerá a real situação das coisas, do mundo e do outro. Dado a este reconhecimento tanto o homem sábio quanto o insensato morrem, sendo assim tanto o homem em consciência sapiencial e existencial, portanto em consciência fenomenológica, quanto o homem em consciência natural morrem.

Também se compreende, então, que somente o homem, em seu ser sapiencial, para alcançar os fins utiliza-se da força da sua consciência sapiencial para desvendar o perceptível, projetando-se em situações. Seria o exemplo, em que o ser humano deseja agir em nome de Deus, então irá se dedicar ao ato de anunciar, denunciar e profetizar em nome de Deus, estudando e conhecendo o texto sagrado e as manifestações de um povo, desenvolverá os mecanismos para que a sua ação seja eficaz.

Neste aspecto, coeletianamente situando e mais ainda sartreanamente apoiando-se, a existência vem antes do ato de anunciar, denunciar e profetizar em nome de Deus.

É a existência que antecede o ato de afirmar que Deus existe. Sob o ponto de vista de Sartre, embora ele não mencione Deus nesta situação, tudo é desejado pelo homem, tudo vem depois da existência; este ato não inviabiliza o próprio homem de conhecer a Deus.

Enquanto a este ato primeiro, ele é exclusivamente do homem que não crê na existência de Deus; crê sim na própria existência potencializada para afirmar o poder de Deus sobre o outro, sobre o mundo.

O homem neste reconhecimento do poder de Deus sobre todas as coisas constrói significados para si mesmo. Este ato representa o alcance da essência e é o que o define como um ser crente, porém, antes ateu. A partir deste ponto de vista, homem é existência, Deus é essência. Esta situação se equipara na afirmação de que [...] “o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que posteriormente se define” (SARTRE, 1978, p. 213). Ou seja, o homem define-se como ser que existe diante de Deus.

Igualmente situação, em Eclesiastes, o ser sapiencial do homem vive o ser para descobrir de fato que tudo é vaidade (Ecl, 1,2; 12,8); assim como Sartre, Coélet não inviabiliza o homem a conhecer Deus¹¹⁹ em sua sapiencialidade.

Deus, primeiramente, sempre está para o outro, para o mundo, pois Ele é o outro, Ele é o mundo e jamais é o ser existencial ou sapiencial do homem. Isto significa que o homem se faz em consciência para conhecer a realidade do ser, obviamente se constituindo um ser que existe. “Para a realidade humana, *ser se reduz a fazer*, pois nele não há nada dado, adquirido ou inato” (SARTRE, 2007, p. 587).

Deus, quem o nomina é o ser sapiencial do homem, assim induz Coélet. Há aqui um quê de má-fé motivado pela convicção de que o homem “[assume] a sua condição [humana] com todos os limites” (GLASSER, 1975, p. 261). O homem assume sua condição em possibilidades, diga-se de passagem, possibilidades humanas.

¹¹⁹ antes que o pó volte à terra de onde veio e o sopro volte a Deus que o concedeu” (Ecl 12, 7).

Porquanto, o homem é existência e elege Deus como essência; prova disto é que Deus se torna perceptível na natureza em movimento (Ecl 1, 4-8). Em movimento, mas que não muda.

“O homem é um ser que se realiza no tempo oportuno de decisões pessoais” (ANDERSON; GORGULHO, 1991, p. 97). É ele quem toma a decisão se o ser perceptível é Deus ou não é Deus e acaba afirmando que Deus é Deus no movimento perceptível.

Este aspecto de que a existência do homem vem antes de qualquer manifestação do ser perceptível é pulsante no pensamento de Sartre. Deus não cria nada. “Deus não produz o homem segundo técnicas e percepção (SARTRE, 1978, p. 214). Para o ser existencial do homem não há determinismo, não há fim a ser atingido; há sim, situações a serem projetadas, compreendendo que o ser humano só se projeta quando há possibilidades de existenciar-se diante do ser que recebe a projeção.

Com a visão de que a existência precede a essência, Sartre (1978, p. 216) consegue contrapor o pensamento de que o ser, Deus, domina tudo, ou seja, de que a essência vem primeiro e, a existência humana em segundo plano, colocando o homem como uma existência posterior, uma existência criada.

No entanto, não é função no existencialismo negar Deus, aliás, para o existencialismo Deus não é existência, mas, sim, essência advinda do próprio ato existente do homem, esta constatação é dada, portanto, pelo caráter existencial do homem, aí sim, Deus ou o ser Deus poderá ser conhecido, aspecto este defendido por Coélet.

Para Sartre (1978, p. 213), a compreensão de que só existe essência se o homem de fato vive em existência é marcada porque ele é livre. O homem pode escolher em negação a outros seres, os quais não possuem a condição de escolher, pois já o são; sendo assim, o homem é a própria a existência, enquanto o ser é ser, é essência, o homem, mesmo sendo um ser, é existência.

3.7 A competição

A situação do ser, Deus, em permanecer enquanto ser, não gera e não se constitui em sujeito-objeto provocador da opressão diante do homem; justamente porque ele é ser; por si mesmo ele está em totalidade e é indiferente ao homem em sapiencialidade ou em existencialidade.

O homem sapiencial ou existencial é compreendido como sujeito-homem; a saber, o outro como sujeito-objeto.

O sujeito-existente é o próprio homem, o outro é o sujeito-não-existente, com condições de existência e sapiencialidade. Ambos tendem a manipular a si mesmo - é o caso da má-fé -, as coisas e objetos em mundanidade e Deus.

O homem não escapa da presença do ser, pois o ser o provoca justamente à sapiencialidade e à existencialidade. O homem ao percebê-lo estimula a sua consciência sapiencial ou existencial.

O homem tende a relacionar-se com o ser intencionalmente, em prol do desejo de exercer a opressão. O ser por si mesmo não oprime, está em positividade.

O ser, o Deus, os objetos, o mundo são o que são. O ser existencial ou sapiencial do homem, o homem em intencionalidade, é quem os utiliza para provocar a opressão.

Para Coélet, o ser, personificado nos palácios (Ecl 2,4) e nas obras construídas (Ecl 9;14) as quais compõem e expressam o mundo dos dominadores, permanece como é.

O ser por si só não é capaz de exercer qualquer opressão sobre outro determinado ser e, nem a si mesmo. Necessita da manipulação do sapiencial do homem, que se intenciona sobre as obras. Conforme a significância dada a estas obras, elas se constituem em mediadoras da opressão sobre o outro.

Assim sendo, o ser-objeto é acionado como fator de opressão pelo homem, sobre o outro ser-homem.

A este respeito Coélet enfatiza: “[havia] uma cidade pequena com poucos habitantes. Um grande rei veio contra ela, cercou-a e levantou contra ela obras de assédio (Ecl 9,14). Estas são atitudes de opressão, ou seja, de tentar uma nulidade aquilo que o ser já se constitui uma competição.

A competição implica uma sapiencialidade do homem na existência; se o homem procura usufruir dos bens produzidos aqui está acontecendo uma competição. Mas, há competição em que a subjetividade do outro que tem consciência é anulada. Por exemplo, incutir no outro-sujeito a ideia de que trabalhar por trabalhar, para agradar a Deus, até se fatigar (Ecl 5,18) é continuar em positividade; negar a condição de humano é negar o dom de Deus (Ecl 5,18).

Coélet, ciente de que o homem está sob o jugo dos Ptolomeus, está oprimido por conta da competição entre quem governa e o ser que está no mundo, compre-

endido com as obras e a própria ideia de Deus, afirma: “[observo] também que todo trabalho e todo êxito se realiza porque há uma competição entre companheiros. Isso também é vaidade e correr atrás do vento!” (Ecl 4,4).

Coélet descobre a rivalidade agressiva do homem que busca riqueza e reconhecimento social em seus empreendimentos; esta busca da riqueza e do reconhecimento social gera uma competição sem medida e a anulação da subjetividade do outro. Na competição, o outro necessariamente precisa ser vencido que se aniquilando e tirando de si mesmo esta subjetividade. Tem-se, portanto, a competição que se operada na obra perceptível, mas que atinge a possibilidade de o homem se projetar no mundo, no conhecer a Deus. A obra é o elemento mediador entre os sujeitos, entre o homem de consciência e o outro.

Assim sendo, competição só existe se em cada obra produzida o ser existente em sapiencialidade não descobrir para si mesmo, o seu significado. A este respeito Vélchez Líndez (1999, p. 255) sustenta que no contexto que o texto coeletiano foi escrito é possível detectar que “[em] todo homem [sem sapiencialidade] vê-se um rival que preciso vencer; a vida é estádio de competição e campo de batalha”.

O intento de Coélet é mostrar ao homem os meios para a superação da competição entre os seres sapienciais. O homem [ser sapiencial] deve buscar a *felicidade* em meio ao trabalho fatigante (Ecl 2, 24); cada ser em sapiencialidade desenvolve o seu trabalho, e mediante este encontra uma significação para si mesmo.

Sartreanamente se posicionando, o homem em sua existencialidade se alarga em sua experiência de conhecer o mundo perceptível; vive em controle das obras produzidas, inclusive da vida do outro.

De fato, nossa experiência só nos apresenta indivíduos conscientes e vivos; mas, de direito, é preciso observar que o outro é objeto para mim porque é outro, e não porque apareça por ocasião de um corpo-objeto [...] Assim, o que é essencial ao outro enquanto outro é a objetividade e não a vida (SARTRE, 2007, p. 313).

Quem manipula as obras construídas e o outro, conduz-se desta forma porque é um ser de consciência de si é “pura interioridade” (SARTRE, 2007, p. 313). O manipulador mantém sobre o mundo, as obras e os outros um domínio opressor. É uma espécie de competição mesmo.

No entanto, há competição a partir do princípio de que o homem possui a condição do nada na consciência e do ser presente na mundanidade, só que esta

competição permite ao homem em sapiencialidade ter o conhecimento mútuo do outro porque as consciências estão situadas. Para Sartre (2007, p. 317),

O que me revela originalmente o ser do outro é o exame de meu ser na medida em que este me arremessa para fora de mim rumo a estruturas que, ao mesmo tempo, me escapam e me definem. Além disso, notemos que o realismo, o idealismo [...] o tipo de relação entre as consciências era o *ser-para*; o outro se me aprecia e até me constituía na medida em que ele era *para mim* ou que eu era *para* ele; o problema era o conhecimento mútuo de consciências situadas umas frente às outras, que apareciam no mundo e se enfrentavam.

Para Sartre quanto para Coélet, a consciência se descobre como consciência em contato com o mundo. Ao se relacionar com outro ser em existência, resguarda na proposta de que frente umas às outras se significam de formas diferentes e, conseqüentemente, o espaço da competição como um campo de batalha é anulado.

Por isto, o ser em sua existência ou em sapiencialidade não é um ser dado à competição no ato de realizar sua obra. O existente, o perceptível, em cada ser é único, ao mesmo tempo, no feitio de sua obra esta se torna única para si mesmo.

A saber, por mais que o outro ser se estabeleça em consciência diante da obra produzida pelo ser existente, uma vez sendo ser de consciência, ele se constitui um para outro como ser em positividade; como ser semelhante à obra produzida, se não intencioná-la. E, somente ao homem é dado ao ato de intencioná-la porque ele é existência, ele é sapiencial.

Sobremaneira é no ser sapiencial e existencial do homem que se inicia a experiência dominadora do outro ser, mesmo que seja na visibilidade dos palácios ou de outras obras construídas como refletiu Coélet ou no gênio de Proust como defendeu Sartre. Estas obras se tornam agregadoras e geradoras de opressões sobre o outro porque estão sob a força de quem detém o poder político ou o poder intelectual.

Parafraseando Vélchez Línchez (1999, p. 255), sustenta-se que estas reflexões não são meros discursos prontos ou formas filosóficas de aproximar o pensamento de Coélet ao de Sartre. São reflexões sobre o homem inserido na realidade em que vive, são reflexões da influência de um ser humano sobre o outro na sociedade mediante o dinheiro, o poder, o êxito, o outro e Deus; firmando-se como uma competição. Seguramente, os modos como a consciência se projeta no perceptível são os-

mesmos em nosso tempo e no de Coélet, obviamente com possibilidades de conhecer a Deus.

3.8 A violência e a morte

A violência só se manifesta mediante a situação intencional do homem contra si mesmo ou contra o objeto observável. É um ato possuído de intenções dentro da existência humana. No pensamento sapiencial coeletiano, ela é encontrada em contraste com a sabedoria.

Palavras calmas de sábios são mais ouvidas do que gritos de quem comanda insensatos. Mais vale sabedoria do que armas, mas um só pecado anula muita coisa boa [...]Mosca morta estraga o perfume do perfumista, um pouco de insensatez conta mais que sabedoria e glória (Ecl 9,17-18; 10,1).

Segundo Vélchez Líndez (1999, p. 368), Coélet ao referir a armas quis literalmente fazer memória ao poder, obviamente, ao poder dos reis Ptolomeus, concluindo que a sabedoria é mais valiosa do que as armas de guerra, embora o homem possa utilizar a sabedoria para construir as armas de guerra. É por esta razão que se afirma que a violência é intencional, faz parte da projeção do homem no mundo e uma opção do ser existencial do homem, embora ele possa optar pelo uso da violência o que se supõe que optou por projetar-se na mundanidade dos objetos em sapiencialidade ou existencialidade.

O homem é este constante encontro com os objetos em mundanidade, este ato é que lhe traz significado pretendido.

Esta relação só é constante, porque o mundo já se encontra posto antes de ser conhecido pelo homem; adentrá-lo só é possível por meio dos atos intencionais da consciência sapiencial ou existencial.

Sobremaneira, na relação homem mundo, a violência se constitui uma opção do homem em desejar algo que ainda não é apreciado pela consciência sapiencial ou existencial.

O mundo é o que é. Diante dele o homem opta ou não em fazer as suas escolhas; pode escolher provocar uma violência de significados a si mesmo; por exemplo, ao utilizar da má-fé ou do ódio intencionalmente provoca um ato de violência contra o outro-sujeito. A violência acontece quando o homem em sua sapiencialida-

de ou existencialidade desmerece o mundo como um conjunto de fenômenos. Enfatizando:

o mundo deve ser considerado como um conjunto de fenômenos que aparece para a consciência sem a suposição de que haveria, por trás dessa manifestação, outro mundo das coisas em si, cuja realidade não poderíamos atingir. Os fenômenos nos dão a 'carne' do mundo, e a fenomenologia nos mostra como esse mundo é **vivido** antes de ser conhecido (SILVA *apud* SASS, 2011, p. 114).

Enquanto o homem existe, a sua condição é de existencialidade face ao perceptível.

O que é perceptível é passível a ser conhecido, como Coélet defende, é passível de ser contemplado pela sabedoria (Ecl 1, 13). O que não é perceptível no mundo não é conhecido, portanto, não é passível de ser nem causa da violência porque não existe; não é possível ser anulado porque não tem nenhum significado para a consciência existencial, a consciência sapiencial. A consciência age independente se a sua ação é causa ou não de violência; mas o homem, mediante o seu ser existencial ou sapiencial, pode agir desqualificando o real significado das coisas contra si mesmo ou contra os objetos perceptíveis; isto é a violência, tanto expressa no pensamento de Coélet (Ecl 9,18) quanto enfatizada por Sartre ao inferir sobre a liberdade da consciência a partir do Para-si (FERREIRA, 1978, p. 140).

Sartre oferece margem à compreensão de que a violência se evidencia quando o homem se relaciona com o ser-para-outro, o que causa a morte do outro, evidentemente; “[...] todas as relações com o outro, na inexorável dilucidação sartreana, aparecem-nos sob o signo do combate: o conflito é o sentido original do ser-para-outrem [...] Cada consciência procura a morte do outro” (FERREIRA, 1978, p. 140).

Em Coélet, este dado da morte também existe para o outro - objeto, para o outro-sujeito. Obviamente, viver sem existenciar a vida, viver sob o jugo dos Ptolomeus é melhor dizer-lhes que “[mais] vale o bom nome do que o bom perfume; o dia da morte do que o dia do nascimento” (Ecl 7,1).

Não que Coélet orienta-se e orienta o homem a buscar a morte. Ele denuncia a totalização e posituação do poder do grupo do Ptolomeu II Filadelfo, 280 a 240, que explora a subjetividade do homem na construção de grandes palácios (Ecl 2,4) e na produção do vinho e do azeite (Ecl 2,5). Explorar o outro e permanecer em ab-

solutização é não permitir o homem de sapienciar na própria existência; por isto que Coélet afirma que os bens produzidos têm que ser usufruídos em porção, em fuga às intenções do próprio modo de ser dos dominadores e é um modo da consciência sapiencial destotalizar a ideia de morte como ser absoluto e reconhecer que ela só existe para o outro.

A morte no pensar coeletiano se dá neste sentido intencional. Ora ele a compara com a mulher quando o homem seduz pela dominação do outro (Ecl 7,26), ora quando denuncia que ela é o fim deste outro mesmo (Ecl 8,5).

Não há afirmação em Coélet de que o homem vai morrer para estar com Deus. O outro é quem morre e morre com as suas intenções e nas suas intenções porque ela não está na consciência do homem em existência. Ela é uma espécie de ser-para-o-outro porque permanece no exterior da consciência, com isto “ninguém é senhor do dia da morte” (Ecl 8,8).

Coélet quer livrar o homem da autossuficiência apoiado em outro ser. O homem é suficiente para viver a vida sapiencialmente. Dentro desta compreensão, os outros seres, enquanto ser, morrem porque vivem a vida vivencialmente sob o ponto de vista da consciência sapiencial.

[Coélet] é um observador atento da vida normal e cotidiana, da natureza e dos seus fenômenos e de tudo ele tira lições para a sua vida. Vê as gerações passando e os movimentos cíclicos da natureza sucedendo-se superficialmente, mas a natureza permanece [...] chama a atenção para a provisoriedade da vida [...] o homem não pode dar nome a nada [...] (MOREIRA, 2006, p. 22).

Com isto, ele instiga o homem a viver a vida em sapiencialidade livrando-se da insensatez. Entretanto, no tempo, quando sapiencia, o homem não morre, significa-se na própria existência mesmo na provisoriedade da vida.

Mas, se assim não proceder, se não sapienciar dentro da existência própria, o homem morrerá como um sábio ou morrerá como um insensato, como um animal qualquer. Morre como sábio ou como insensato porque o ato de sapienciar é dinâmico dentro da própria existência humana.

Ambos morrerão; neste sentido nenhuma vantagem tem o homem sobre os animais. O pó da terra é a origem comum de ambos [...]; ambos são frutíferos e se multiplicam [...]; a perda do “fôlego da vida” marca o fim de suas existências na terra. O que sucede é a referência à morte (EATON, 2011, p. 93- 4).

Situação é que o ser já tem a sua totalidade; sendo assim ele é passível a qualquer momento da morte, desaparecer, dando o último fôlego da vida; neste sentido diz Coélet “ninguém é senhor do dia da morte” (Ecl 8, 8b).

Somente na consciência sapiencial do homem, que não se encontra o ser em totalidade, a morte não tem espaço, pois ela é uma totalidade absurda; ela pode até chegar à existência do homem sapiencial, só que quando ela chegar não haverá consciência sapiencial se projetando, nos objetos perceptíveis, presentes no mundo.

Sendo assim, o homem projetando-se na realidade perceptível em porção, em sapiencialidade, desconhece este lado insuficiente da vida, porque enquanto vive deseja a vida em sapiencialidade e não a morte. A morte, então, é a dimensão da perda da energia, da força de projetar-se.

Posto que a sapiencialidade da consciência humana não esteja acima da morte, ela se anula diante da morte; em Coélet se vê que entre existência e morte não há comunhão, ambas convivem por um fio em cisão (Ecl 12, 6).

Sob o ponto de vista de sua totalidade, a morte é um fenômeno invencível e natural. Enquanto está fora de sapiencialidade, a morte existe em si mesma; neste sentido, Coélet afirma que nenhum saberá o dia da morte (Ecl 8,8b).

Em Sartre, a ideia de morte se constrói em semelhante processo da reflexão coeletiana; obviamente, com uma dimensão existencialista. A morte para Sartre é um absurdo, pois ela não existe para o ser existencial do homem; a morte existe para a condição do ser-objeto, para o ser que não tem consciência, que representa a própria morte da consciência (SARTRE, 2007, p. 506), sendo assim, se a consciência morre, morre o ser perceptível.

Fato é que o ser sapiencial do homem, em presença do mundo, de onde se manifesta o ser-Para-si, não é um ser para a morte e um ser para a existência.

Por assim compreendido, Deus não controla a morte do ser do homem, do ser sapiencial e existencial do homem. Deus é um ser em constante projeção neste mundo perceptível e reconhecido pela própria consciência sapiencial coeletiana e pela consciência existencial sartreana. A morte sempre existe para o outro; em si mesma ela já é o bastante para o sábio e insensato, pois sempre pertence ao outro.

3.9 O temor de Deus e o mistério

O pensamento de Coélet favorece o homem em sua sapiencialidade diante de Deus e de suas obras. Mas, o homem, por mais que ele se esforce em compreender a ação de Deus em sua totalidade, jamais conseguirá. Deus está posto; só resta ao homem compreendê-Lo em temor e em proporção até mesmo os seus feitos.

O [Coélet] considera que o verdadeiro temor é a pessoa ter consciência de suas próprias limitações. Ninguém pode equiparar-se a Deus! Ninguém pode controlar o mundo, por maior que seja o seu poder, o seu saber, a sua inteligência, suas capacidades técnicas (cf. 3,10-18). O temor de Deus é de fato, a atitude básica do fiel. Não uma atitude de medo, mas a capacidade de superar a auto-suficiente, a soberba, a ambição desmesurada, a concorrência destrutiva, o egoísmo envenenado. Temer a Deus é rejeitar qualquer pretensão de domínio sobre o próximo. Qualquer um, diante do sucesso, da prosperidade, da riqueza ou de qualquer valor considerado como bênção de Deus, corre o risco de esquecer o próprio Deus, doador de todas as dádivas. O Próprio povo de Deus caiu nesta tentação (cf. Dt 8,14) (LOPES, 1998, p. 76).

O temor a Deus em Coélet é uma constante alerta à tentativa de dominação do homem sobre o outro e ao mesmo tempo é um estímulo para que utilize da sua consciência sapiencial visando conhecer o próprio ser sapiencial, o outro, e Deus. Para Coélet “[muitos] sonhos acabam levando à vaidade e a muitas palavras. Tu, porém, teme a Deus” (Ecl 5,6) ou “[é] bom que agarres um sem soltar o outro, pois quem teme a Deus encontrará um e outro” (Ecl 7,8) ou “[um] pecador sobrevive, mesmo que cometa cem vezes o mal. Mas eu sei também que acontece o bem aos que temem a Deus, porque eles o temem;” (Ecl 8,12) ou “mas que não acontece o bem ao ímpio e que, como a sombra, não irá prolongar seus dias, porque não teme a Deus” (Ecl 8,13) ou “quando se teme a altura e se levam sustos pelo caminho, quando a amendoeira está em flor e o gafanhoto torna-se pesado e o tempero perde o sabor, é porque o homem já está a caminho de sua morada eterna, e os que choram sua morte começam a rondar pela rua” (Ecl 12,5) e ainda “[fim] do discurso. Tudo foi ouvido. Teme a Deus e observa seus mandamentos, porque este é o dever de todo homem” (Ecl 12,13).

Vê-se nestas passagens que Deus é um ser desconhecido que provoca o homem a conhecê-Lo e a se lançar na realidade com o princípio de viver a vida intensamente bem e para o bem.

Portanto, Coélet não trata de provar a existência de Deus. Trata de demonstrar que o temor de Deus é um desejo da consciência.

“O temor do Senhor que ele recomenda (3,14;5,7;8,12;12,13) não é apenas o princípio da sabedoria; é também, o princípio da alegria, da satisfação e duma vida cheia de energia e de propósito” (EATON, 2011, p. 53).

Com isto, é evidente que Deus não determina o próprio temor ao homem, é ele mesmo, em sua condição sapiencial, que se determina, pois deseja conhecer melhor todos os seres em positividade, inclusive Deus. Ter confiança no temor de Deus, em sua retidão e lhe ser obediente, são os fundamentos responsáveis pela felicidade humana.

Em Sartre, ocupar-se com o temor de Deus pura e simplesmente é improcedente. Ele, em suas memórias (BEAUVOIR, 1982) e obras filosóficas existencialistas (SARTRE, 1978; SARTRE, 2007) descarta a possibilidade de Deus intervir como determinante à existência do Para-si, ou seja, do homem fora da sua consciência nadificadora, do mundo, dos objetos e do ser Deus e de Deus.

Esta postura é clara e evidente quando se reafirma que “[o] existencialismo não é de modo algum um ateísmo no sentido de que se esforça por demonstrar que Deus não existe. Ele declara antes: ainda que Deus existisse, em nada se alteraria a questão; esse o nosso ponto de vista” (SARTRE, 1978, p. 270) ou “eu já tinha com Deus somente relações de boa vizinhança, não relação de sujeição [...] Mas Deus não existe. É notável pensar que pensei isto aos onze anos, e nunca mais tornei a fazer-me esta pergunta [...]” (BEAUVOIR, 1982. p. 564) ou “mesmo se houvesse sido criado, o ser-Em-si seria inexplicável pela criação, porque retomaria seu ser depois dela. Mas não se deve concluir que o ser cria-se a si, pois isso faria supor ser anterior a si mesmo ” (SARTRE, 2007, p. 37) e ou ainda “Deus é antes de tudo desejo ‘sensível ao coração’ do homem como aquilo que o anuncia e o define em seu projeto último e fundamental [...]. Ser homem é propender a ser Deus, ou seja, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus” (SARTRE, 2007, p. 693).

Sim, Deus não é o criador de todas as coisas; o homem, quando não existencialmente a própria vida é quem tem o desejo de ser Deus. Neste desejo, ele começa a atribuir sentido ao objeto desejado, podendo ser a própria ideia de um ser superior e transcendente ou objeto externo superior, porque está em sua totalidade, a ser transcendido.

Ao projetar significados à ideia de Deus ou ao objeto transcendido, ele, o homem, agora ser existencial, provoca em si mesmo uma busca constante ao ser perceptível. Ser este passível de ser qualificado como Deus e que é de significância singular ao homem; eis aqui o temor de Deus, com mais precisão temor ao ser, que é provocante ao homem, em sua consciência existencial, na condição de mistério.

O ser em positividade se constitui um mistério; de fato, é fechado em si mesmo. Apesar desta constatação, todo ser, que é mistério, se permite a ser conhecido pelo ser existente do homem. Esta situação é possível mediante a atitude fenomenológica do ser existencial do homem que

[...] consiste na descrição (investigação e análise de essências, de modo que o seu âmbito é o da universalidade de todos os seres. Trata-se da atitude especificamente filosófica, cujo objetivo maior é o de elucidar, determinar e distinguir os sentidos que se revelam na consciência (TOURINHO, 2011, p. 103).

O homem por si mesmo, embora seja um ser que existe e que sapiencia o perceptível, não conhece o seu próprio ser e nem os demais em sua totalidade e positividade.

Ao homem, cabe, portanto, intencionar a sua consciência sapiencial ou existencial em uma postura fenomenológica diante da realidade, face ao mistério. Desta forma, se Deus fez todas as obras, só o homem tem possibilidades de conhecê-las, embora elas permaneçam um mistério para o próprio homem.

Deus e suas obras são um mistério porque se dão a conhecer ao homem em forma de essência. Em essência de uma totalidade, conhece-se o do ser uma particularidade, implicando aqui que cada consciência sapiencial do homem existencial em essência Deus e as suas obras, também, de forma particularizada, eis o mistério.

O homem é um constante contato com o mistério presente em todos os seres, os quais lhe são perceptíveis. Isto quer dizer que a cada encontro com o ser, há novas descobertas; a partir de então, o homem se lança mediandopela percepção ao ser, ao Deus, saturado de significado. Ao contrário, o mistério continua a ser sempre um mistério, até se transformar em um problema, em facticidade para a consciência. Esta situação em Coélet é compreendida na seguinte proporção:

Quem fica olhando o vento jamais semeará, quem fica olhando as nuvens jamais ceifará. Assim como não conheces o caminho do vento ou o do embrião no seio da mulher, também não conheces a obra de Deus, que faz to-

das as coisas. De manhã semeia tua semente, e à tarde não repouses a mão, pois não sabes qual delas irá prosperar: se esta ou aquela, ou se ambas serão boas (Ecl 11,4-6).

O mistério que envolve a vida é desconhecido para o homem, o homem jamais conhece a obra de Deus, do ser; só a conhece em porção (VERAS, 2005a, p. 277); só a conhece na condição de mistério. Conhecerá em porção a obra de Deus se o homem se mantiver em uma postura sapiencial ou existencialista, ou fenomenológica, diante do que lhe é perceptível, como diria Sartre ao discutir a questão do ser como fenômeno (SARTRE, 2007, p. 18-20).

Assim procedendo, o mistério é desvelado, o ser no mundo é invadido pelo ser sapiencial do homem em busca das suas razões de ser, o que de fato o faz constituído em suas estruturas internas.

Este desvelamento se equivale adentrar ao mistério escondido que está por trás do ser. Este ser está para o além-mundo embora se manifeste no mundo permanecendo em positividade, portanto, em mistério a ser conhecido em porção pelo ser sapiencial do mundo. Para tanto, como afirma Sartre (2007, p. 265):

Ser no mundo não é escapar do mundo rumo a si mesmo, mas escapar do mundo rumo a um para-além do mundo que é o mundo futuro. O que o mundo me anuncia é unicamente "mundano". Segue-se que, se a remissão ao infinito dos utensílios jamais remete a um Para-si que sou, a totalidade dos utensílios é o correlato exato às minhas possibilidades, ou seja, do que sou. Mas jamais posso decifrar esta imagem mundana: a ela me adapto na e pela ação; é necessário a cisão reflexiva para que eu possa ser objeto para mim mesmo.

Conquanto, todo mistério envolve um contato com o ser no mundo, que é Deus no mundo. O ser existencial do homem ou o ser sapiencial do homem não consegue captá-lo por completo, mas tão somente mediante uma cisão reflexiva à ação de intencionalidade e de sapiencialidade, assim, compreende-se o mistério, tendo como referência a questão do ser, em Sartre (2007, p. 265) e de Deus em Coélet (Ecl 11,4-6), equivalendo-se; assim, é possível o homem conhecer a Deus.

CONCLUSÃO

A partir de Sartre e Coélet, constatou-se que o homem está no mundo se relacionando com Deus. Sustentou-se que este relacionar foi motivado pela operacionalização da consciência existencial e da consciência sapiencial em direção ao perceptível. Embora Sartre, filósofo ateu, jamais pretendesse ocupar-se da questão de Deus propriamente, Coélet, um sábio teólogo de Jerusalém pode ser considerado um “ancestral dos existencialistas” (CAMPOS, 2004, p. 18).

A linha de raciocínio aqui desenvolvida atribuiu ao homem e, tão somente a ele, a necessidade de uma inclinação quase que inata pelo exercício da própria consciência nos estágios pré-reflexivo e posteriormente reflexivo. Desta forma ele pode se abrir para o mundo, entrando em intencionalidade, construindo uma janela aberta para captar o que lhe é perceptível. Chegou-se a esta compreensão mediante as reinterpretações dos conceitos da primeira fase da filosofia sartreana, do texto do Eclesiastes e na concomitância dos temas afins.

Apontou-se no decorrer desta tese que a construção do conceito consciência existencial foi fruto das discussões sobre o pensamento ateu sartreano; e, o conceito de consciência sapiencial veio à tona mediante o pensamento de Coélet, embasando-se na reflexão do existencialismo ateu moderno. Esta intenção se concretizou em uma releitura do texto do Eclesiastes, e, assim, procedeu-se buscando nos comentadores e biblistas o apoio necessário.

A diferença do termo consciência existencial e consciência sapiencial se estabeleceu porque o pensamento sartreano surgiu mais de vinte séculos após as reflexões de Coélet e não seria coerente afirmar que no Eclesiastes há os fundamentos do existencialismo moderno ou que Sartre se apoiou no texto bíblico para fundamentar o seu pensamento. Mas, ambas as consciências se equivaleram na construção conceitual de que o homem está no mundo se lançando sempre em direção a algo.

Como Deus não é visível, tanto para Sartre quanto para Coélet, aliás, para Sartre isto seria um extravio reflexivo, esta tese partiu do princípio de que o ateísmo de inspiração sartreana é diferenciado do ateísmo amparado em Feuerbach, Marx, Freud e Nietzsche e que o teísmo coeletiano, porque é um texto canônico, equiparase ao ateísmo sartreano: portanto, Deus é um ser em essência.

Procurou-se firmar que o ateísmo de Sartre não é somente materialista, mas é materialista-existencialista justamente porque não se atina à presença de Deus em ideia, porém não impede de o homem O conhecer no perceptível.

Levantou-se a reflexão de que o ateísmo que nega Deus se torna um ateísmo idealista; este ateísmo leva à concepção de que Deus está na consciência, dentro da consciência. No ateísmo de inspiração sartreana e no teísmo de perfil coéletiano, Deus está fora da consciência do homem se mostrando, possível ao conhecimento humano.

Conquanto, certo é que a consciência é um vazio. Mas, Deus continua subsistindo por si mesmo, como qualquer outro ser que está no mundo. O homem conhece a Deus em essência mediante a intencionalidade da consciência e O nomeia como deseja e a consciência deixa a condição de vazia; neste momento a consciência foi considerada consciência da consciência de algo, ou seja, nadificada, foco este que se voltou a pensar em Sartre, Coélet e os temas afins.

Aqui se disse que o homem é existência independente da essência, de Deus ou de qualquer ser que permanece presente no mundo. O homem foi considerado ser também porque está no mundo. Porque somente a ele é possível o vir-a-ser, em si mesmo e no visível, permanecendo-se em existência.

O homem é ser, entretanto, é existência também. Mas, onde se encontra este ser, os objetos, as obras, o mundo e o próprio homem? Eles sempre estão no exterior da consciência. E, só quem faz este processo é o ser existencial do homem ou o ser sapiencial do homem, é o homem, justamente porque ele existe e em condições de projetar-se como existente e sábio.

Se o homem foi considerado um ser existente, o ser perceptível foi considerado Deus, um ser que é e que se expressa por intermédio do mundo e dos objetos. O homem nesta situação é estimulado em consciência reflexiva, ou seja, na consciência existencial ou na consciência sapiencial para conhecer a Deus.

Discutiu-se Deus como essência no que é perceptível; verificou-se que Ele permanece em totalidade, em positividade; destacou-se que ele é passível ao conhecimento humano. Contudo, Ele não gera por si só nenhuma existência, Ele, necessariamente colabora para que qualquer situação resulte em existência.

Viu-se que diante dos seres perceptíveis, o homem é capaz de significá-los, se quiser nominá-los como Deus, basta existenciar ou sapienciar esta consciência com esta pretensão.

Estas confirmações só foram possíveis, porque houve um desvencilhamento de todo determinismo já construído acerca das reflexões de Sartre e Coélet. Não foram levados a cabo os estudos hermenêuticos e exegéticos sobre os textos filosóficos e bíblicos. O interesse maior se pautou em indicar que Deus se manifesta ao homem no momento presente quando há o exercício da consciência existencial e sapiencial do homem.

Este aspecto da tese contribuiu para a compreensão de que Deus é ser, conseqüentemente, o objeto é ser, o mundo é ser, o outro é ser e é claro o homem é um ser, só que diferenciado dos demais porque se tornou passível do exercício da consciência.

Optou-se aqui por uma forma de estudar o pensamento de Sartre e Coélet os quais foram basilares para sustentar que o homem sempre dependerá dos modos como opera a sua própria consciência diante do que lhe é perceptível.

Superando os problemas anacrônicos ganhou fôlego a discussão coeletiana sobre Deus porque fora inspirada pelo pensar existencialista moderno.

Em Coélet foram vistas, portanto, as polêmicas sobre a sua autoria, a relação com os grupos políticos e serviços dos reis Ptolomeus, as indefinições sobre os gêneros literários - passando pelo diálogo com alguns textos da bíblia hebraica - sem perder de vista a ideia de que o homem está no mundo se lançando para Deus, na clara definição de que este Deus é um ser.

No atinar da apresentação do livro do Eclesiastes, em suas polêmicas, foram relidos os comentadores bíblicos em uma perspectiva existencialista e sapiencial. Constatou-se que eles também defenderam o pensamento coeletiano lançando o homem ao mundo; este aspecto justificou a razão pela qual o homem no Eclesiastes está se lançando no processo da existência, no aqui e no agora, no tempo escolhido, vez que se viu que a obra de Coélet se aproximou das obras egípcias e dos escritos mesopotâmicos sapienciais (RAVASI, 1993, p. 282-4). Além destas obras, o Eclesiastes se aproximou de alguns textos canônicos. Outrossim, autor - ou autores - do Eclesiastes expressou o seu pensamento originalmente em sua forma e conteúdos induzindo ao homem do seu tempo superar os desafios que o próprio contexto de domínio ptolomaico lhe impusera (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 75).

Posto isto se pergunta: em Coélet, qual Deus é possível conhecer?

A resposta: é o Deus que pode ser conhecido através da consciência sapiencial do homem e, também, através dos bens oferecidos por Ele como o mundo, os objetos, as obras e o outro; neles, o homem deve encontrar a felicidade.

Mas o Deus de Coélet não é o Deus da revelação?

É em uma postura remota se o homem desejar que ele seja o Deus da revelação. Mas Deus não se expressou em Coélet como um Deus da revelação, por esta razão, também, não se tratou sob o ponto de vista da revelação, mas do existencialismo e da sapiencialidade se equivalendo.

Fato é que Coélet tomou uma postura contrária à subserviência aos homens e esquivou-se da intervenção divina.

Coélet começou demonstrar ao homem do seu tempo que a própria felicidade depende de si mesmo e não da intervenção do ser nominado de Deus ou da benevolência e aprovação dos reis Ptolomeus. E mais, se as obras de Deus ou dos homens são para sempre o homem só possui a condição de usufruí-las dentro de um determinado tempo (Ecl 2,24; 3,14).

Vê-se então que Coélet, com a percepção da realidade, resolveu atribuir esta situação a Deus; de igual teor poderia escolher não atribuir a Deus, mas reconhece intencionalmente que tudo é um dom de Deus (Ecl 5,19). Diante do ser, que é Deus, o homem toma uma postura reflexiva e Coélet o recomenda ao homem: “[que] tua boca não se precipite e teu coração não se apresse em proferir uma palavra diante de Deus, porque Deus está no céu, e tu sobre a terra; portanto, que tuas palavras sejam pouco numerosas” (Ecl 5,1).

Por conta desta postura sugerida, reafirmando-se que a concepção de que o ser percebido provoca significado ao homem, é que em Coélet e em Sartre o termo Deus se valeu dos conceitos em uma releitura sartreana dentro do texto coeletiano; tudo que é perceptível ao homem também é ser e Deus é uma ideia projetada nos seres em presença no mundo (Ecl 1,4).

O homem foi considerado o único ser capaz com existência própria, capaz de se tornar humano. Neste aspecto, refere-se, também, à mulher até porque não existe uma consciência atribuída somente a um gênero, mas, sim, há consciência para o gênero humano. O termo homem foi mantido em virtude de que tanto Sartre quanto Coélet o prioriza em suas reflexões, mas nada que desmereça a condição de que nos mesmos textos há referências diretas à mulher.

A partir dos conceitos de homem, Deus, ser, ser existencial e ser sapiencial, consciência, mundo surgiram ideias-chave as quais colaboraram para concluir o objeto da tese aqui proposto como:

- I. A consciência em nadificação - consciência existencial e consciência sapiencial - se encontra em uma postura posicional diante do mundo, sendo assim, o homem é um constante deslizar para o mundo independente do contexto histórico existenciado.
- II. A Totalidade ou positividade é o modo do ser se perceptível à consciência. Não é de se estranhar que Deus é onipotente, onipresente e onisciente, mas confirmou-se que o homem conhece a Deus em porção, em processo de nadificação.
- III. A consciência por pertencer ao ser que existe, *a priori*, é vazia de conteúdo, posteriormente, quando ela percebe o objeto, adquire uma pré-reflexão diante do ser, quando se conhece a essência deste ser ela adquiriu o estado de reflexão.
- IV. No processo da abertura da consciência para o mundo, tem-se a intencionalidade. Este mecanismo da consciência não altera a estrutura do ser que é visto, mas significa-o conforme lhe convém.
- V. Não há verdade que habita o interior do homem; o homem conhece a si mesmo e a outro independente, lançando-se ao mundo, sendo assim é no mundo que ele se conhece.
- VI. Estabeleceu-se que o pensamento sartreano fosse reinterpretado à luz dos próprios conceitos a fim de compreender e apresentar o livro de Coélet livre de qualquer indicação teológica ou hermenêutica conhecida. Assim se procedeu.

Diante destes eixos reflexivos, afirmou-se que o homem e Deus são seres independentes. Ademais, foram vistos dois pensadores em sintonia com o contexto do seu tempo, as suas contradições internas, os seus temas sugeridos e o elo com outros pensadores nominados como idealistas no caso de Sartre e alguns com livros da bíblia hebraica a respeito de Coélet; sobremaneira isto justificou a canonicidade do livro Eclesiastes; com relação a Sartre, afirmou-se que o seu existencialismo não é um existencialismo ateu, mas um existencialismo-materialista em que o homem, se desejar, terá o ser perceptível como Deus.

Sendo assim, de que Deus foi possível referenciar mediante Sartre e Coélet? De um Deus em totalidade, mas que o ser existencial e sapiencial do homem só o conheceu em porção, somente O conhece no limite da própria consciência. E esta foi a grande linha mestra da discussão aqui realizada.

Limitando-se a este pensar se expôs que os dois pensadores em suas ideias se encontraram em temas que dizem respeito à condição humana, influenciados pelo pensar existencialista mediado pela concepção de que Deus é um fenômeno visível apresentado como um conjunto de qualidades. Deus pode vir a fazer parte em porção da vida do homem em forma de acontecimentos existenciais, visto assim no entrelaçamento do pensamento sartreano com o pensamento coeletiano.

Neste propósito, a má-fé implicou em sustentar a inserção de Deus nas situações humanas quando ele é considerado como existência; de qualquer forma Deus existe, embora esta tese considerou que Ele é o que é sem existencialidade e muito menos sapiencialidade.

O outro foi considerado existente, embora fora da consciência existencial e sapiencial, e capaz de projetar-se intencionalmente; ele é capaz de provocar no homem, sujeito-Ser, o lançar-se para o mundo, diante deste, o outro também foi considerado uma totalidade, uma positividade.

O aqui e o agora em dinamicidade foram salientados como a base nas reflexões sartreanas e coeletianas passando pelo movimento da consciência pré-reflexiva (pela percepção do ser que está no mundo) e da consciência reflexiva (pelo encontrar das coisas mesmas como elas são); no aqui e no agora, o homem é capaz de ir além das aparências das coisas, ou seja, possibilitando-se conhecer a Deus no que é perceptível.

A orientação natural e orientação fenomenológica, conceitos estes extraídos do pensar fenomenológico de Husserl e tomados como referência por Sartre (2007, p. 20), foram relidos para sustentar que a consciência passa por dois momentos. O primeiro, a consciência está em seu estado natural e depois se manifesta além deste natural, indo além do que a aparência acusa. Foi visto que os olhos humanos de Coélet motivam ao homem agir desta forma fenomenológica. Observou-se que a realização humana do ser existencial do homem ou do ser sapiencial do homem depende do rigor perceptível diante do ser, de Deus. Para Coélet o homem se humaniza quando há harmonia consigo mesmo e com Deus, em Sartre com o que está fora da consciência com o ser. O homem se humaniza quando vive sem contradições em

uma temporalidade em porção, como diria Coélet, e em Sartre quando conhece a essência do Ser.

As lentes do conceito de que a “existência precede a essência” (SARTRE, 1978, p. 216) perpassaram toda a discussão do pensar sartreano e levaram a cabo a compreensão de Coélet em suas ideias acerca do mundo que o circunda, desvenilhando-o de todo o determinismo. Aliás, não só Coélet, mas Sartre foi tratado fora de qualquer determinismo, justamente porque ambos defenderam que só o homem possui o desejo de lançar-se no processo da existência, e Deus, jamais; que só no homem o temor de Deus, do ser, é sentido; que só no homem a violência é sofrida; que só para homem a morte não lhe pertence, mas pertence ao outro; que só ao homem o mistério é possível; que só ao homem a opressão e competição são sentidas em meio à realidade perceptível e que só há superação desta opressão e competição quando a angústia vivencial passa a ser existencial, quando o desespero vivencial passa a ser existencial, quando o desamparo vivencial passa a ser desamparo existencial. Conquanto, só no homem o ser que, também, é ele mesmo, possui as condições de estar no mundo em existência percebendo a essência. Para ele, o mundo passa a existir a partir desta percepção. Tudo que existe virá após ele, para a sua consciência, Deus se torna esta essência, este vir-a-ser.

Expôs-se a ideia segundo a qual o homem é um constante renovar-se diante do si mesmo e do ser nominado Deus. A partir de Sartre e Coélet conceituou-se o homem como um ser que é livre, redefinindo-se existencialmente ou sapiencialmente e adquirindo a liberdade para se projetar em direção a Deus. Definiu-se isto como um estilo de quem crê? Não se discutiu o homem neste propósito. Mas, quem sabe, se assim lhe convier, crendo, escolherá novas crenças e novas atitudes, criará novas possibilidades, aceitará o ser, Deus, como absoluto, que se manifesta em positividade e totalidade na consciência existencial ou sapiencial do homem, porém, renovar-se-á e construir-se-á o caminho da sua projeção na existência humana.

Posto isto, o homem é um ser em eterno projetar-se para Deus, para o perceptível. Se o homem não pretender a tanto se viu que ele não deixará de ser um ser, mas permanecerá um ser, também, em absoluto. Não deixará de ter consciência, mas o homem se equivalerá aos demais seres; realidade esta que lhe fará limitante dentro das possibilidades, pois estará preso ao próprio ego.

Mas, se quiser, em sua consciência existencial ou consciência sapiencial se expandir, não haverá facticidades, não haverá obstáculos, todos eles serão superados e, em essência.

Constatou-se que o homem é um eterno expandir-se, pois tende a abrir mão do próprio ser e do ser perceptível que relutam a permanecer em absolutização. Configurou-se o homem como um caçador de essência do que lhe é perceptível, então, nominado de Deus; como Deus só se conhece em porção mediante o perceptível, o homem se tornou, se torna e se tornará, também, em porção diante de si mesmo. Ele se permite a ser um eterno tornar-se; e só a ele isto é possível porque ele é livre, ele sempre está escolhendo experimentar o que quiser, ele se posta sempre propenso às escolhas. Deus só é possível ao homem quando ele faz uma destas escolhas, mesmo que esta escolha seja no desespero, na angústia, no desamparo ou em qualquer um dos sentimentos mediatizados pela significação da própria consciência.

Por fim, releu-se Sartre com o propósito de apresentar o livro de Coélet sem perder o foco de que o homem está neste mundo lançando-se. Este fio condutor de pensamento instiga no futuro próximo realizar novos estudos, tanto em Sartre quanto em Coélet, sob a égide de uma hermenêutica existencialista-sapiencial que vislumbra discutir o conhecimento sobre Deus.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2. impr. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coord.: Gilberto da S. Gorgulho; Ivo Storniolo; Ana Flora Anderson).
- A BÍBLIA. 19 ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Santuário, 1993.
- ALEXANDER, David; ALEXANDER, Pat (Eds). *O mundo da Bíblia*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1985.
- ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Gilberto. *Os sábios na luta do povo*. 2. ed. São Paulo: CEPE, 1991.
- ANTISERI, Geovanni; REALE, Dario. *História da Filosofia: Do romantismo até nossos dias*. 5 ed. São Paulo: Paulus, 1991.
- ARANHA, Lúcia de Arruda; MARTNS Maria Helena Pires. *Filosofando: introdução à Filosofia*. 2 ed. São Paulo: Moderna, 1993.
- ARANTES, José Antônio. *Eclesiastes*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.
- ARRUDA, Abílio. *Eclesiastes: crítica à existencialidade fugaz*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- ASSOCIAÇÃO LAICAL DE CULTURA BÍBLICA. *Vademecum para o Estudo da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- BALANCIN, Euclides Martins; STORNILO Ivo. *Como ler o Livro do Eclesiastes: trabalho e felicidade*. 5 ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- BARTHOLOMEW, Craig Giving. *Reading Ecclesiastes: Old Testament Exegesis and Hermeneutical*. Editrice Pontificio Istituto Biblico: Roma, 1998.
- BARUCQ, André. *Eclesiastés Qoheleth: texto y comentario*. Madrid: Ediciones Fax, 1971.
- BEAUVOIR, Simone. *A Cerimônia do Adeus - seguido de entrevistas com Jean-Paul Sartre*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- BELO, Renato dos Santos. Notas sobre a relação entre marxismo e existencialismo em Sartre. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 13, p. 57-66, jul./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp13/belo.pdf>>. Acesso em 13 de abril de 2014.
- BENTZEN, Aage. *Introdução ao antigo testamento*. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Aste, 1963.
- BÍBLIA EDIÇÃO PASTORAL. 61 ed. São Paulo: Paulus, 1990.
- CAMPOS, Haroldo de. *Qohélet = o-que-sabe: Eclesiastes: poema sapiencial*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1993.

BOTTERO, Jean. *Naissance de Dieu: La Bible et l'historien*. Nrf: Éditions Gallimard, [s/d].

BRITO, Jacil Rodrigues de. *Faça da sua casa um lugar de sábios: teologia sapiencial*. São Paulo: Paulinas, 2011.

CARRIÈRE, Jean-Marie. Tout est Vanité: l'un des concepts de Qohélet. *Estudios Bíblicos*, Paris, v. 55, jan./out. 1997.

CARVALHO, Renato R.P.; PERES, de Rossely S.M.O. masoquismo na teoria de Freud. *Letra Freudiana*, Rio de Janeiro, - nº 10, p. 144-55, nov./dez. 2012. Disponível em: <<http://www.escolaletrafreudiana.com.br/UserFiles/110/File/artigos/letra1012/023.pdf>>. Acesso em: 17 de abril de 2013.

CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis: Vozes, 1993.

CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2012.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. 12 ed. São Paulo: Ática, 2001.

CHULTZ, Adilson. Ambiguidade e negociação: o imaginário religioso brasileiro no espelho de Eclesiastes. In: Centro de Estudos Bíblicos - CEBI. *O povo sabe das coisas: Eclesiastes ilumina o trabalho, a vida e a religião do povo*. São Leopoldo: Contexto, 2006, p. 101-22.

COÊLHO, Ildeu Moreira. A liberdade em Sartre. In: PEIXOTO, Adão José (Org.). *Concepções sobre fenomenológica*. Goiânia: Editora UFG, 2003. p. 81-115.

COLUNGA, Nécar. *Bíblia Comentada*. Madrid: La editorial Católica, 1962.

COSTA, Franklin da. *A existência da Filosofia de Jean Paul Sartre: Caminhos de Liberdade entre a ideologia e a História*. Porto: Fundação Engenheiro Antônio de Almeida, 1997.

COSTA, Valmir de. Uma idéia fundamental do Existencialismo de Sartre: a vivência. In: HOLANDA, Adriano Furtado; PEIXOTO, Adão José. (Orgs.). *Fenomenologia do cuidado e do cuidar: perspectivas multidisciplinares*. Curitiba: Juruá, 2011. p. 93-108.

COX, Gary. *Compreender Sartre*. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2006.

CRB. *Sabedoria e poesia do povo de Deus*. Loyola/CRB: São Paulo, 1994.

CUNHA, Rogério Inácio de Almeida. O que acontece debaixo do sol – Tarefa penosa que Deus deu aos homens para com ela ficarem ocupados: pesquisar e investigar com sabedoria tudo o que acontece debaixo do céu (Ecl 1,13). In: Centro de Estudos Bíblicos - CEBI. *O povo sabe das coisas: Eclesiastes ilumina o trabalho, a vida e a religião do povo*. São Leopoldo: Contexto, 2006, p. 57-89.

DANELON, Márcio *et al.* Filosofia da Educação. In: 25ª Reunião Anual da ANPEd do GT 17 - Filosofia da Educação. Sartre e a destituição do sujeito da educação. Caxambu, set./out. 2002. *Caderno de Resumos*. Caxambu: [s.n.], 2002. p. 1-16.

(Comunicação). Disponível em: <<http://25reuniao.anped.org.br/marciodanelont17.rtf>>. Acesso em: 25 de abril de 2013.

DARTIGUES, André. *O Que é a Fenomenologia?* 32 ed. Tradução de Maria José J. G. de Almeida. São Paulo: Moraes, 1992.

DUARTE, Samuel de Jesus. Qohélet: resistência ao helenismo. *Atualidade Teológica*, n. 21, p. 353-62, 2005.

EATON, Michael A. *Eclesiastes*. In: EATON, Michael A. e CARR, G. Lloyd. *Eclesiastes e Cantares: Introdução e comentário*. 4. ed. Tradução de Osvaldo Ramos. São Paulo: Vida Nova, 2011, p. 12-166.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia Alemã: seguido das teses de Feuerbach*. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. São Paulo: Centauro, 2002.

_____. *O manifestocomunista – 150 anos depois*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho (et. Al.). Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.

EWALD, Ariane Patrícia. Fenomenologia e Existencialismo: articulando nexos, costurando sentidos. *Estudos e pesquisas em psicologia*, Rio de Janeiro, ano 8, n.2, p. 149-65, jan./jun. 2008. Disponível em: <<http://www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/html/v8n2a02.html>>. Acesso em: 05 de maio de 2012.

FERREIRA, Vergílio. Da Fenomenologia a Sartre. In: SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 3 ed. Lisboa: Presença, 1978, p. 11 - 204

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papyrus, 1997.

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/Feuerbach_ludwig_principios_filosofia_futuro.pdf>. Acesso em: 10 de abril de 2013.

FITZPATRICK, Roberto. A verdade da Resistência. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 14, p. 32-38, 1987.

FREUD, Sigmund. *Obras completas*. Volume I. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva Madrid, 1948.

_____. *Obras completas*. Volume II. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva Madrid, 1948.

_____. *Totem e tabu e outros trabalhos*. Tradução de James Strachey. [s.l.], [s.n.], 1950. Disponível em: <http://www.planonacionaldeleitura.gov.pt/clubedeleituras/upload/e_livros/clle000164.pdf>. Acesso em: 14 de abril de 2013.

GAARDER, Jostein. *O mundo de Sofia: romance da história da filosofia*. Tradução de João Azenha Jr. 54. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

GABEL, John B; WHEELER, Charles B. *A Bíblia como leitura: uma introdução*. São Paulo: Edições Loyolas, 1993.

GARMUS, Ludovico. Sabedoria no contexto da globalização. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis e São Leopoldo, n. 69, p. 143-61, 2009.

GASS, Ildo Bohn. “O trabalho como ideal: o projeto de Eclesiastes”. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis e São Leopoldo, n. 49, p. 22-7, 1996.

GHIRALDELLI JR, Paulo. *O meu Sartre essencial*. [s.l.], [s.n.], [s.d.]. Disponível em: <<http://ghiraldelli.wordpress.com/filosofia/o-meu-sartre-essencial/>>. Acesso em: 13 de abril de 2013.

GLASSER, Étienne. *O processo da Felicidade por Coélet*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1975.

GARCÍA-TRETO, Francisco. *Job, Proverbios, Eclesiastés y Cantar de los Cantares*. MINNEAPOLIS: Augsburg Fortress Pub, 2010.

GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.

GODOI, Rodrigo Tavares. A ciência da kultur na obra de Max Weber. *Revista Mosaico*, Goiânia, v.1, n.1, p.61-73, jan./jun., 2008

GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1995.

GUARNIERI, Maria Cristina Mariante. *Angústia e Conhecimento: uma reflexão a partir do pensamento de Franz Rosenzweig, Sören Aabye Kierkegaard e Qohélet*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006. Disponível em: <http://www.sapientia.pucsp.br/de_buscaArquivo.php?codarquivo=4233>. Acesso em 23 de setembro de 2013.

HUBBARD, David Allan. *Muito além da futilidade: mensagem de esperança do livro do Eclesiastes*. Tradução de Israel Belo de Azevedo. Belo Horizonte: Missão Editora, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *O ser e o tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.

HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Atlântida, 1965.

_____. *Idéias para uma fenomenologia e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: idéias & Letras, 2006.

KIDNER, Derek. *A Mensagem do Eclesiastes*. 2 ed. Tradução de Yolanda Mirsa Krievin. São Paulo: ABU Editora, 1998.

JONG, Stephan de. “Sai do meu sol” – Eclesiastes e a tecnocracia helenística. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americano*, Petrópolis e São Leopoldo, n. 11, p. 66-74, 1992.

_____. *God in the Book of Qohelet: A Reappraisal of Qohelet’s Place in Old Testament Theology*”, VT, v. 47, n. 2, p. 154 - 67, abril 1997.

KLEIN, Carlos Jeremias. Coélet e a felicidade. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis e São Leopoldo, n. 53, p. 59-66, 1997.

LAURENTINI, Giuliano. *Eclesiastes ou Coélet*. Petrópolis: Vozes, 1985.

LEMOS, Carolina Teles. Carolina Teles Lemos: *aula*: introdução ao colóquio religião e transformação da intimidade [05 de agosto de 2011]. Doutorado em Ciências da Religião: PUC Goiás, sala 305, 1º andar, 2011.

LIMA, Adson Cristiano Bozzi Ramatis. *O olhar da alteridade*: o inferno são os outros. In: Itinerários, Araraquara, n. 33, p. 243-52, jul./dez. 2011. Disponível em: <www.seer.fclar.unesp.br/itinerarios/article/download/4871/4098>. Acesso em: 14 de março de 2013.

LIMA, Andréa Pereira de. O modelo estrutural de Freud e o cérebro: uma proposta de integração entre a psicanálise e a neurofisiologia. [Artigo Científico]. In: Revista de psiquiatria clínica, vol.37, n.6. São Paulo 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010160832010000600005>. Acesso em: 11 de junho de 2013.

LOPES, Eliseu. *Livros Sapienciais e Novelas Bíblicas: Anexos sobre os Deuterocanônicos: Roteiros para Reflexões VI*. 2 ed. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 1998.

MACIEL, Karla Daniele de Sá Araújo; ROCHA, Zeferino de Jesus Barbosa. Dois discursos de Freud sobre a religião. *Revista Mal Estar e Subjetividade*. Fortaleza, v. 8 n. 3, set. 2008. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/scielo>>. Acesso em: 14 de abril de 2013.

MACKENZIE, John, L. Eclesiastes. In: MACKENZIE, John, L. (Org.). *Dicionário Bíblico*. Tradução de Álvaro Cunha et al, revisão geral Honório Dalbosco. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 247.

MARQUES, Maria Antônia. Aprendendo com a vida: Uma introdução ao livro de Eclesiastes, *Vida Pastoral*, p. 3-9, set/out. 2006.

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MAURO, Diego, A. Jean Paul Sartre y Claude Lévi-Strauss: notas sobre una polémica en torno al eclesiastés moderno. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 26, p. 129-50, jan./jun. 2008.

MAUSSION, Marie. *Le mal, le bienet, le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg / University Press, 2003.

MICHAUD, Robert. *Qohélet et L'Hellénisme*. La Littéra de Sagesse Histoire et Théologie, II. Paris: Les Éditions du CERF, 1987.

MOLINARO, Aniceto. *Léxico de Metafísica*. Tradução de Benôni Lemos; Patriza G.E. Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus, 2000.

MONDIN, Batista. *Curso de Filosofia: os filósofos do Ocidente*. Tradução de Benôni Lemes. São Paulo: Paulus, 1983.

_____. *Quem é Deus?* – elementos de teologia filosófica. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *Introdução à filosofia*. 13^o ed. Tradução de J. Renard e Luiz J. Gaio. São Paulo: Paulus, 2002.

MOREIRA, Gilvander Luiz. O sentido da vida: uma leitura de Eclesiastes. In: Centro de Estudos Bíblicos - CEBl. *O povo sabe das coisas: Eclesiastes ilumina o trabalho, a vida e a religião do povo*. São Leopoldo: Contexto, 2006, p. 09-31.

MORIZANI, Luiz Roberto; MOURA, Carlos Eduardo de. Debates liberais versus comunitaristas: contribuições filosóficas do existencialismo sartreano. *Estudos Filosóficos*, São João del-Rei, n. 4, p. 232-58, jul./dez. 2009.

MORLA ASENSIO, Víctor. *Livros sapienciais e outros escritos*. Tradução de Mário Gonçalves. AM Edições: São Paulo, 1997.

MORRIS, Katherine J. *Sartre*. São Paulo: Artemed, 2008. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=bYx2YvsXiUoC&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em: 09 de abril de 2013

MÜLLER, Hans-Peter. Wie Sprach Qohälät Von Gott [artigo científico]. *Vetus Testamentum [s.]*, vol. 18, Fasc. 4, p. 507-21, oct. 1968. Disponível em: <http://biblicaltheology.ca/blue_files/Ecclesiastes%20Bibliography.pdf>. Acesso em: 06 de março de 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: editora escala, 2006. (2006 a)

_____. *Assim falava Zaratustra*. 2. ed. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: editora escala, 2006.(2006b)

_____. *Obras incompletas*. 2.ed. Seleção de Textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1978.

NOVO COMENTÁRIO BÍBLICO SÃO JERÔNIMO: Antigo Testamento. Tradução de Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007.

OROFINO, Francisco. As aves de mau agouro. Sempre aparece alguém para estragar a festa. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 50, p. 55-63, 1996.

PEIXOTO, Adão José. A origem e os fundamentos da fenomenologia: uma breve incursão pelo pensamento de Husserl. In: PEIXOTO, Adão José. (Org.) *Concepções sobre fenomenológica*. Goiânia: Editora UFG, 2003. p.13-31.

PEIXOTO, Western Clay. Economia, trabalho e felicidade em Qohelet. In: Centro de Estudos Bíblicos - CEBl. *O povo sabe das coisas: Eclesiastes ilumina o trabalho, a vida e a religião do povo*. São Leopoldo: Contexto, 2006, p. 32-56.

PENHA, João da. *O que é existencialismo*. Revisão de Carlos Roberto de Carvalho e Aracy R, Bastos. São Paulo: Editora brasiliense, 1982.

PERONDI, Ildo. Acreditar no Pequeno. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n. 84, p. 48-57, 2004.

PETRELLI, Rodolfo. *Fenomenologia: teoria, método e prática*. Apostila (Mestrado em Ciências da Religião) Universidade Católica de Goiás, 2000.

PIMENTA, Alessandro. Sartre, Camus e o problema da alteridade. *Tabulae - Revista de Philosophia*, Curitiba, n. 4, p. 19-36, 2007.

PONTÍFICIA COMISSÃO BÍBLICA. *Interpretação da Bíblia na Igreja*. Edição Loyola: São Paulo, 1994. Anexo: Dei Verbum.

RANSOM, Gilles Thomas. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989.

RAVASI, Gianfranco. *Coélet*. Tradução de Benôni. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

REALE, Giovanni. *O Saber dos antigos: terapia para os tempos atuais*. 2. Ed. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 1999.

REIMER, Haroldo. “E ver a parte boa de todo o seu trabalho”(Eclesiastes 3,12) - Anotações sobre economia e bem estar de vida em Eclesiastes”. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americano*, Petrópolis, n.51, p. 78-89, 2005.

REIMER, Ivoni Richter. *Como fazer trabalhos acadêmicos*. Goiânia, UCG; São Leopoldo: Oikos, 2007.

RIZZANTE GALLAZZI, Ana Maria & GALLAZZI, Sandro. O teste dos olhos, o teste da casa, o teste do túmulo - uma chave de leitura do livro de Qohelet. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis e São Leopoldo, n.14, p. 50-72, 1993.

_____. A mulher é mais amarga do que a morte (?). *Estudos Bíblicos*, Petrópolis e São Leopoldo, n. 56, p. 16-25, 1998.

_____. Coélet e a ironia - uma forma de sabedoria e resistência. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis e São Leopoldo, n. 68, p. 63-70, 2000.

RODRÍGUES GUTIÉRREZ, Jorge Luiz. A lei, a fadiga e o vazio no livro de Eclesiastes. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis e São Leopoldo, n. 51, p. 32-43, 1996.

_____. Que proveito tem Adam de todo seu trabalho com que se afadiga debaixo do sol? (Ecl 1,2). *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis e São Leopoldo, Petrópolis, n. 30, p. 39-46, 1998.

_____. “Enquanto há vida, há esperança” – As pequenas e firmes esperanças do dia-a-dia em Coélet. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis e São Leopoldo, n.39, p.74-81, 2001.

_____. Toda a palavra é tediosa (Ecl 1,8): Para o resto só restou o silêncio. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 62, p. 54-61, 1999.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. *Filosofia da Educação: reflexões e debates*. 2 ed. Petrópolis, Vozes, 2011.

SABINO, Padre Manuel. *Os dons do Espírito Santo*. [s.l], [s.n], [s.d]. Disponível em: <<http://www.acnsf.org.br/article/325/Os-dons-do-Espirito-Santo.html>>. Acesso: 25 de maio de 2013.

SAMARIDI, Isadora. Fenomenologia, Técnica e Ciências. In: Congresso de Fenomenologia da Região Centro-Oeste: Caderno de textos do IV Congresso de Fenomenologia da Região Centro-Oeste. O ser-no-mundo e suas possibilidades existenciais num contexto atual, Goiânia, setembro 2011. *Caderno de textos*. Goiânia: Ed. UFG, 2011, p. 289-92. (Comunicação). Disponível em <<http://anaiscongressofenomenologia.fe.ufg.br/up/306/o/cadtextosIVCONGRESSOv3.pdf>>. Acesso: 22 de dezembro de 2012

SCHWARK, Rosalia. Seja menos você: caminho para a sua transformação pessoal. In: CRISTINI, Úrsula Petrilli Dutra (Org). *Seja menos você: caminho para a sua transformação pessoal*. Porto Alegre: Movimento Perfeito, 2014. p. 01-178.

SANTOS, Adelar Conceição dos. *A crítica de Sartre ao ego transcendental na fenomenologia de Husserl*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2008. Disponível em: <<http://w3.ufsm.br/ppgf/menuesp2/1417c70e045b5b258e55957b9986d7b7.pdf>>. Acesso em: 10 de abril de 2012.

SARTRE, Jean-Paul. *A Transcendência do Ego: seguido de Consciência de Si e Conhecimento de Si*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *Com a morte na alma: os caminhos da liberdade III*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

_____. *Crítica da razão dialética: precedido por questão do método*. Texto estabelecido e anotado por Arlette Elkaim-Sartre. Tradução de João Freitas Teixeira. Apresentação da Edição brasileira Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP & A, 2002.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Vergílio Ferreira. 3 ed. Lisboa: Presença, 1978.

_____. *Huis Clos*. Paris: Gallimard, 1970.

_____. *O Ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

SASS, Simão Donizeti. Uma idéia fundamental do Existencialismo de Sartre: a vivência. In: HOLANDA, Adriano Furtado; PEIXOTO, Adão José. (Orgs.) *Fenomenologia do cuidado e do cuidar: perspectivas multidisciplinares*. Curitiba: Juruá, 2011. p.109-18.

SCHOORS, A. Coélet: Ambiguidade de desfrutar. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*. Petrópolis, n. 287, p. 36 - 42, 2000.

SELLIN, Ernst; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento* – vol. Tradução de D. Mateus Rocha. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1977.

SILVA, Airton José da. A história de Israel. *Cadernos de Teologia*, Campinas, n. 9, p. 42-64, 2001.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. Universos virtuais bíblicos. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 107, p. 63-74, 2010.

SILVA, Franklin Leopoldo e. A transcendência do ego: Subjetividade e narrabilidade em Sartre. In: *Síntese - Revista de Filosofia* Vol. 27, p.165-82. n. 88, 2000. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/issue/view/274/showToc>. Acesso em: 08 de abril de 2013.

STEAD, Christopher. *A filosofia na antiguidade cristã*. Tradução de Odilon Soares Leme. São Paulo: Paulus, 1999.

STEPHANUS, Irene. Qohelet. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis e São Leopoldo, n. 15, p. 60-7, 1993.

STORNILO, Ivo. *Trabalho e felicidade*. São Paulo: Paulus, 2002.

STRATHERN, Paul. *Sartre em 90 minutos*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1999.

SOUZA, Thana Mara de. Ética e estética no pensamento de Sartre. *Estudos Filosóficos*, São João del-Rei, n. 4, p. 116-31, jul./dez. 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. A questão do humano em Simone de Beauvoir [Artigo]. [s.n], Porto Alegre, 2013. Disponível em: <http://timmsouza.blogspot.com.br/2013/01/a-questao-do-humano-em-simone-de.html>. Acesso em: 22 de abril de 2013

TAMEZ, Elsa. *Cuando los Horizontes se Cierran: relectura del libro de Eclesiastés o Qohélet*. San José, Costa Rica: DEI, 1998.

TOURINHO, Carlos Diógenes Côrtes. A consciência e o mundo: uma incursão pela fenomenologia transcendental de Edmund Husserl. In: HOLANDA, Adriano Furtado; PEIXOTO, Adão José. (Orgs.). *Fenomenologia do cuidado e do cuidar: perspectivas multidisciplinares*. Curitiba: Juruá, 2011. p. 103-8

VALÉRIO, Paulo Ferreira. O papel do conselheiro na literatura sapiencial – Um sábio pessimista? O livro do Eclesiastes. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 37, p.18-24, 1993.

VON RAD, Gerhard. *La sapienza in israele*. Tradução de Carlo Bacchero. Genova: Casa Editrice Marietti, 1998.

VAN DER BORN, A. Eclesiastes. In: VAN DER BORN, A. (Ogr.). *Dicionário enciclopédico da bíblia*. Tradução de Frederico Stein. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 414.

VERAS, Lília Ladeira. Coélet: *contestador ou construtor da nova sabedoria?* Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, 2005.

(2005a). Disponível em: <<http://www.metodista.br/posreligiao/teses-edissertacoes/teses-de-doutorado-2004-a-2009>>. Acesso: em 22 de maio de 2011.

_____. Um primeiro contato com o livro do Eclesiastes ou o livro de Coélet. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis, n. 52, p. 119-38, 2005. (2005b).

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Sabedoria e sábios em Israel*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Eclesiastes ou Qohélet*. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. Lengua original de Qohélet. *Estudios Bíblicos*, Madrid, n. 50, p. 553-64, 1992.

VV.AA. *Os filósofos através dos textos: de Platão a Sartre*. Tradução de Constância Terezinha M. César. São Paulo: Paulus, 1997.

WRIGHT, Addison . Eclesiastes (Coélet). In: *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. Tradução de Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda; Paulus, 2007. p. 965-70.

ZAMORA, Pedro. *Fé, Política Y Economía en Eclesiastes*. Estella (Navarra): EVD, 2002.

ZIEGLER, Érica Luiza. O idoso em Eclesiastes. *Estudios Bíblicos*. Petrópolis, n. 82, p. 49-54, 2004.

_____. Morte e vida após a morte: o que diz o livro do Eclesiastes. *Estudios Bíblicos*, Petrópolis, n. 93, p. 37- 42, 2007.

_____. “*Eu exalto a alegria...*” (Ec 8.15): morte e fruição da vida em Eclesiastes a partir da psicanálise de Jung. Tese (Doutorado em Teologia) - São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2006. Disponível em: <<http://de.est.edu.br/teses/buscaarquivo.php?codArquivo=136>>. Acesso em: 23 de setembro de 2013.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

ZUCK, Roy. B. God and Man in Ecclesiastes [artigo científico]. *Bibliotheca Sacra*, Dallas, 148, p. 46 - 56, jan./ mar.1991. Disponível em: <http://faculty.gordon.edu/hu/bi/ted_hildebrandt/otesources/21ecclesiastes/text/articles/zuck-godeccl-bs.pdf>. Acesso em: 06 de março de 2014.