

Tudo é vaidade:

Teologia e Filosofia em diálogo no livro do Eclesiastes

Marcus Aurélio Alves Mareano

RESUMO

O Eclesiastes repete como um refrão: “vaidade das vaidades, tudo é vaidade” (Ecle 1,2). Esse livro foi elaborado por um judeu fiel e crítico da sua tradição religiosa, que viveu em meio a dominação grega (século IV aC) e se deixou influenciar pelo epicurismo, estoicismo e outras escolas de pensamento grego. O trabalho apresentará o contexto histórico do livro com a problemática relação entre o judaísmo e o helenismo nesse período; em seguida, abordaremos a ética epicurista e estóica, relacionando com o pensamento deste autor bíblico, mostrando quanto o conceito de vaidade depende e supera a influência filosófica, percebendo esse diálogo entre filosofia e teologia e como isto pode iluminar os diálogos de hoje.

Palavras-chave: Eclesiastes – Epicurismo – Estoicismo – Bíblia – Filosofia

Introdução

Não somente as ciências sofreram influências da filosofia, mas também as religiões, principalmente as religiões do livro (cristianismo, judaísmo e islamismo). No caso particular do cristianismo e da Bíblia, não só encontramos influências filosóficas como também a Bíblia influenciou a história da filosofia e conseqüentemente a cultura ocidental.

Pensando na filosofia na Bíblia constatamos uma notável influência da filosofia grega a partir, principalmente, do século III aC, devido ao processo de helenização do mundo, iniciado por Alexandre, com suas conquistas, e continuado por seus sucessores. Não só no livro do *Eclesiastes*, que é o nosso particular, mas também com o livro da Sabedoria e do Eclesiástico. Sem falar no Novo Testamento, que se espalhou em meio à

cultura grega; verificamos na pregação de São Paulo a contemporaneidade com o estoicismo e o epicurismo¹, em São João uma claríssima presença da gnose².

No caso particular do *Eclesiastes*, ele se inseri no contexto do helenismo, quando os generais selêucidas dominavam o povo de Israel. O autor é fortemente influenciado por correntes de pensamento do Egito, da Mesopotâmia e da Fenícia, mas é do pensamento das escolas filosóficas do período helênico que ele retira seus pressupostos, e parte destas categorias para bem elaborar sua reflexão, com seu estilo, refletindo o que se passava na época.

Nossa proposta é verificar a fundamentação filosófica do autor bíblico que tem origem no epicurismo e no estoicismo, como também o cinismo e o ceticismo pirrônico. Destas escolas o autor elabora conceitos próprios e desenvolve seu próprio pensamento, independente, por meio de uma série de máximas.

Um dos temas que se sobressai é o da vaidade (*hebel*), de onde é pautada a conduta do homem; este conceito, que em *Eclesiastes* é original, perpassa todo livro e é chave de compreensão do autor³.

No entanto, as raízes deste conceito estão na filosofia grega do período do helenismo, então por que fundamentar filosoficamente um conceito, que até já era utilizado, que agora recebe um novo sentido respondendo a uma situação de crise que se passava? Por que *Coélet* procura nas escolas do período Helênico a fundamentação para seu conceito de vaidade?

Sendo assim, estas escolas não só representam uma influência no pensamento do autor, mas de toda noção desenvolvida posteriormente.

¹ Em At 17,18 mostra Paulo pregando em Atenas e sendo confrontado pelos filósofos: “Até mesmo alguns filósofos epicureus e estóicos o abordavam. E alguns diziam: ‘que quer dizer este palrador’? E outros: ‘parece um pregador de divindades estrangeiras’. Isto, porque ele anunciava a ressurreição”.

² No evangelho de João mostra Jesus como luz (8,12), vida (14,6) e verdade (8,31-32), temas comum na gnose, que pensava a divindade como fonte de luz, vida e verdade, alcançada por meio do conhecimento. Uma diferença é que João não tem aversão à realidade carnal, como a gnose, pois nela Deus se manifestou: “o verbo divino se fez carne e habitou entre nós”. (1,14)

³ C.f. LINDEZ, José Vilches. **Eclesiastes ou Qohélet**. São Paulo: Paulus. 1999a, p. 431-438.

1 A influência do helenismo

Comumente chamamos de período helenístico o momento histórico que começa com a expansão do império de Alexandre até a conquista romana por Augusto.

No entanto, além de um evento histórico, o helenismo se caracteriza pela divulgação da cultura grega e da mistura desta com a vida étnica de outros povos, tendo como consequência significativas transformações do mundo antigo⁴.

O grande protagonista da proeza foi Alexandre que nasceu em 358 aC, filho da princesa egípcia Olímpia com Felipe II, rei da Macedônia. Seu pai governou até 336 aC e fez de seu reinado uma potência; principalmente após a vitória na batalha de Queroneia, em 338 aC, quando proclamou a hegemonia macedônica, formando com as cidades-estados uma liga helênica contra a Pérsia.

Com a morte de seu pai em 336 aC, Alexandre assume com determinação e audácia, coincidentemente no mesmo ano de Dario III no Oriente. A princípio seu objetivo é livrar seu país que está sob domínio persa, como a dominação persa era sobre muitos outros povos, a estratégia foi enfraquecer o inimigo com a conquista dos oprimidos tornando-os aliados.

Alexandre inicia suas conquistas marchando, em 334 aC, rumo a Pérsia, Dario decidiu esperá-lo perto de Granico. O exército persa era muito superior ao exército grego, mas possuía pontos fracos na defesa e destreino, enquanto que os gregos avançavam com uma coesão tática; sendo assim, Alexandre conquistou sua primeira vitória destruindo grande parte do exército persa e pondo-o em fuga outra grande quantidade, consolidando para si as terras da Ásia Menor, apoderando-se de lugares estratégicos e marchando para a vitória definitiva sobre os persas.

Entretanto, Dario organizara na Mesopotâmia um exército ainda maior e, estando no comando, decidira destruir o inimigo. O primeiro confronto aconteceu perto de Isso, sudoeste da Ásia Menor, e logo que Alexandre começou o ataque, Dario pôs-se em fuga covardemente, abandonando seus soldados; com ousada estratégia Alexandre

⁴ A esse respeito: “São poucos os eventos que, por sua relevância e suas consequências assinalam o fim de uma época e o início de outra. A grande expedição de Alexandre Magno (334-323 a.C) é um desses eventos, inclusive um dos mais significativos, não só pelas consequências políticas que provocou, mas por toda uma série de mudanças concomitantes de antigas convicções, que determinaram uma reviravolta radical no espírito do mundo grego...”. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**. Volume 1. São Paulo: Paulus, 1990, p.227.

conquistou mais uma batalha e, nesta tomou como refém a mulher de Dario, os filhos e a mãe⁵, conseguindo também um Harém em que as mulheres foram dadas aos soldados, tendo o objetivo de ampliar as relações com os outros povos. Até então, esta foi a mais importante conquista de Alexandre.

Tiro foi a cidade que resistiu mais, confiando na sua geografia e nas suas muralhas que em certos pontos chegavam a 50 metros. Alexandre cercou-a durante sete meses até atacarem; vencidos, todos os sobreviventes foram vendidos como escravos, pois trataram os prisioneiros gregos sem clemência. Tiro tinha uma importância, por ser porto das frotas persas; tornando-a aliada, qualquer tipo de revolta próxima era logo abafada. O fim da cidade comercial abriu caminho ao triunfo da cultura helênica e a partir de então o comércio se concentrou em Alexandria.

Os egípcios querendo se livrar o quanto antes do jugo persa, logo se renderam à conquista de Alexandre, venerando-o como um libertador e honrando-o como faraó. Durante estas conquistas (do Egito e da Fenícia), Dario organizava um exército ainda maior. A fim de assustar Alexandre, ele permitiu que o jovem rei avançasse do Egito para a Pérsia tentando surpreendê-lo num lugar estratégico, esta batalha decidiria não só uma região, como aconteceu em Granico e Isso, mas a posse do continente inteiro.

Mesmo com o exército mais forte, o terreno e o armamento mais favorável, os persas foram derrotados pelos gregos, devido também a uma grande desorganização militar persa, coisa que no exército de Alexandre não acontecia, ao contrário, os gregos tornavam-se a cada batalha um “aparelho seguro de guerra” como diz Grimberg⁶. Nesta vitória, Alexandre chega a Babilônia e Susa, onde é recebido com honras, depois prossegue até Persépolis, onde incendeia o palácio real. Uma estratégia política de Alexandre era de cativar as nobrezas locais.

A dimensão do império de Alexandre já era enorme e os gregos já tinham contato com as culturas do mundo inteiro; geralmente, quando Alexandre chegava num território, não fazia dos dominados escravos (exceto Tiro, por causa da resistência e destrato), mas os integravam no seu exército e dava-lhes uma posição melhor. Devido a

⁵ Pode-se pensar em vingança, mas ao contrário, Alexandre tratou muito bem os reféns e pediu resgate, fato humilhante pra Dario.

⁶ GRIMBERG, Carl. **História Universal: o caso político da Grécia**. Volume 6. São Paulo: Editora Azul. 1989, p. 34

essas “misturas” o homem grego não mais se via como superior ao estrangeiro, acabando a distinção entre o grego e o bárbaro.

Ele era tanto rei dos persas como dos macedônicos e queria ensinar a todos eles a compreenderem-se e a colaborarem harmoniosamente. A este respeito estava menos sujeito a preconceitos do que o seu mestre Aristóteles. O grande filósofo aconselhara-o a ser *hegemon* para os gregos, mas déspota para os bárbaros; devia considerar os gregos como amigos e seus iguais, mas tratar os bábaros como gado⁷.

Com isso também desaparece a *pólis*⁸, que inspirou muito a *República* de Platão e a *Política* de Aristóteles, constituindo uma profunda revolução; em vez das *pólis* gregas, formam-se agora grandes monarquias helenísticas e o mundo inteiro fica considerado como uma cidade desenvolvendo assim, o ideal do cosmopolitismo e o sentido do ecumenismo.

Alexandre morreu na primavera de 323 aC, na Babilônia, com a idade de 33 anos, acometido por uma doença.

Em decorrência de todas as mudanças causadas por esse processo histórico e cultural mudou-se também a forma de fazer filosofia⁹. As preocupações são outras e a filosofia clássica da Academia e do Liceu não satisfaz mais, agora o que se busca é uma ética pessoal e uma prática capaz de trazer felicidade e responder aos problemas pessoais, sem ter o interesse pela *pólis* e o caráter metafísico.

As mudanças fizeram com que a filosofia se tornasse mais “formal” e menos “dialética”, pois tem que se colocar para um público mais vasto e diversificado. A prática continua sendo de escolas, com os alunos ligados à pessoa do mestre, o grupo assume uma determinada maneira de viver e querem justificar esta vida filosoficamente, ou seja, a maneira de vida faz escolher uma escola. A filosofia entra numa estrutura de ensino se retraindo da vida pública, pois esta é perturbadora da paz interna, o homem envolvido em muitos problemas procura uma via de salvação, refugiando-se em si

⁷ Cf. Grimberg, 1989, p. 37.

⁸ Com Felipe tem-se a formação da liga helênica: as *pólis* se agrupam. Com Alexandre é que o ideal é destruído, e principalmente, após sua morte com a formação dos reinos dos seus generais. Também escrevem assim Reale e Antiseri (1990, p.227).

⁹ Nestes tempos se desenvolvem ciências particulares: matemática, geometria, astronomia e geografia, doravante separadas da filosofia.

mesmo; então, deixam-se de lado as discussões da Ágora para se tranquilizar nos recintos dos mestres.

Uma marca registrada da filosofia no período helenístico é a negação da transcendência das Idéias, sobretudo pela valorização dos sentidos: o importante é o que experimentamos e podemos provar por meio dos sentidos. Também encontramos dentre outras características o ideal da autarquia: cada homem procura adaptar sua vida às circunstâncias; o ideal da *ataraxia*: a felicidade está na renúncia, na anulação de si; a sabedoria é possuir todas as virtudes para uma vida perfeita, tranqüila, dominando os instintos para assegurar a liberdade interior. Destas escolas herda-se a preocupação do homem como indivíduo e a felicidade deste, por isso, acusadas por vezes de filosofia escapista¹⁰.

É graças ao final das *pólis* que se difunde o ideal cosmopolita e então o cidadão, no sentido clássico do termo, torna-se súdito; as habilidades valorizadas não são mais as virtudes morais, mas o conhecimento técnico. As novas filosofias teorizam essa nova realidade colocando o Estado e a política como coisas neutras ou indiferentes.

No entanto, é momento de descoberta da identidade do “indivíduo”, devido até mesmo ao novo modelo de governo, que se estreitava as relações homem-estado. Graças a essa descoberta a ética se estrutura de maneira autônoma da política, baseando-se no homem com tal.

2 O contexto judaico

A ascensão de Alexandre coincidiu com o declínio de Dario III e em cinco anos o império persa não existia mais e Alexandre era o novo rei do Oriente, com isso houve o processo de helenização para todos os povos inclusive os judeus.

Exceto algumas passagens bíblicas¹¹ e alguns manuscritos documentais, pouco se sabe como foi a conquista da Palestina por Alexandre, a probabilidade é que os

¹⁰ “na impossibilidade de solucionar problema social, tentam os filósofos, pelo menos uma saída individual. É o escapismo. Mera ilusão”. FILHO, Oscar d’Alva e Souza. **Polis Grega e Práxis Política**. 2ª edição. Fortaleza: ABC editora. 2001, p. 103. Reale e Antiseri dizem: “E, como é óbvio, na descoberta do indivíduo cai-se, às vezes, nos excessos de individualismo e do egoísmo.” (1990, p. 229).

¹¹ Dentre outras, citamos Zc 9,1-8: “A palavra de Iahweh está na terra de Hadrac, Damasco é o seu lugar de repouso. Porque Iahweh vigia os homens e todas as tribos de Israel. Também Emat, que confina com ela, Tiro e Sidônia cuja sabedoria é grande. Tiro construiu para si uma fortaleza e amontoou prata como o pó e ouro como lama das ruas(...)”. Segundo os estudiosos esta parte do livro de Zacarias é situado neste

judeus tendo pouca escolha: Alexandre ou Dario, tenham se rendido pacificamente e aceitado o domínio macedônio que se expandia.

Com a morte de Alexandre o seu vasto império foi dividido entre os principais generais. Ptolomeu ficou com o Egito; em 322 aC anexou a Cirenaica e a Ilha de Chipre; em 312 aC, juntamente com Seleuco (companheiro de armas) invadiram a Palestina e apoderam-se também da Fenícia e da Síria. A Palestina já tinha mudado de mãos várias vezes, com desastrosos resultados para as cidades e seus habitantes.

Quando Ptolomeu assume, ele estabelece sua capital na cidade de Alexandria, que em pouco tempo tornou-se uma das maiores cidades do mundo antigo. Poucas mudanças políticas tiveram em relação à administração persa, os judeus gozavam de boas posições e o sumo sacerdote tinha a responsabilidade de render tributo à coroa, além de chefe espiritual ele tinha o papel de “príncipe”. A esse respeito Bright relata da seguinte forma:

Os registros do século seguinte documentam claramente o desenvolvimento de uma aristocracia sacerdotal. A que taxas os judeus eram sujeitos não podemos dizer. Mas uma vez que eram pagas e a ordem mantida, os ptolomeus aparentemente não interferiam nos negócios internos de Judá. Ao que sabemos, os judeus permaneceram súditos submissos e gozavam de paz relativa. (Bright. 1978, p. 564).

Com a dominação ptolomaica, a população de judeus no Egito cresce rapidamente, inclusive por causa de deportações feitas pelos reis, e Alexandria passa a ser, além da capital do império, o centro do mundo judaico; fala-se¹² que havia mais judeus fora da Palestina do que na própria Palestina.

Devido à dispersão dos judeus e a um grande número de prosélitos, poucos sabiam a língua hebraica e não entendiam mais a Escritura, então houve a necessidade de fazer a tradução da Bíblia para a língua corrente: o grego. Primeiro traduziram a Torá (Lei) e depois os demais livros, esta tradução ficou conhecida como a versão dos Setenta (Septuaginta).

contexto histórico. MICHAUD, Robert. **Qohélet et l'hélenisme**: la littérature de sagesse histoire et théologie II. Paris: Editions du Cerf, 1987, p. 49-51 e FOHRER, Georg. **História da Religião de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 452-453.

¹² Bright cita o nome de alguns papiros que confirma esta afirmação. BRIGH, John. **História de Israel**. 7ª. edição. São Paulo: Paulus, 1978, p. 565.

Esta evolução na religião judaica representa uma abertura para o diálogo com os gentios e um contato com a mentalidade grega, fato que o cristianismo se aproveita para a difusão da boa-nova.

Por volta do século III aC os selêucidas (precisamente Antioco III) anexaram a Palestina ao seu império. Os judeus aceitaram a mudança com satisfação, o que eles queriam era que a guerra entre selêucidas e os ptolomeus terminasse e fosse implantado um novo regime de governo que fizesse melhorias, inclusive cooperaram com a vitória dos selêucidas sobre os ptolomeus. Com o novo domínio os judeus gozaram de alguns benefícios: permissão de retorno dos deportados com direito a terra e isenção de taxas, viver sob regime da sua própria Lei e ainda uma ajuda para a manutenção do templo.

Os judeus não podiam evitar o contato com os outros povos, muitos dos da diáspora já estavam helenizados e com costumes diferentes, então a absorção da cultura grega foi inevitável e conseqüentemente uma divisão de mentalidade: os tradicionais e os já envolvidos totalmente com a cultura grega¹³. Bright compara esta crise com o Exílio da Babilônia em 587 aC: “Combinado com uma série de circunstâncias, esse cisma contribuiu para colocar os judeus, quando terminou o período do Antigo Testamento, diante da mais grave emergência de toda sua história desde a calamidade de 587” (1989, p.569).

Então, o momento histórico que nos situamos é um momento de crise religiosa, onde, por causa do helenismo, as verdades do povo de Israel estão abaladas e há um processo de formação de novos conceitos.

Até então, o povo tinha sua fé baseada na Lei e no culto do Templo, por causa desses acontecimentos, novas tendências começaram a surgir, tais como o universalismo da salvação: Deus não era somente de Israel, mas também das outras nações.

A sabedoria era entendida como provinda de Deus e de uma utilidade prática, ou seja, o sábio não era quem muito especulava, mas quem tinha discernimento entre o

¹³ “O particular de Israel ficava integrado dentro do universalismo religioso do ambiente. Tudo parece indicar que numerosos judeus estavam de acordo com essa perspectiva. Outros, pelo contrário fiéis à tradição e singularidade, supunham que todo esse processo era um pecado radical, apostasia”. PIKAZA, Xavier. **A perseguição Religiosa na Sagrada Escritura**. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 100.

bem e o mal nas coisas da vida. Toda reflexão teológica era organizada a partir desta noção de sabedoria e como consequência uma concepção de retribuição.

A teologia tradicional de Israel que, devido ao helenismo entra em crise, acreditava na dupla retribuição, a qual o Senhor pune ou recompensa todo homem enquanto vida de acordo com sua conduta. Se o homem é reto, piedoso e cumpridor das normas religiosas, portanto sábio, ele vai ser abençoado e não encontrará sofrimento na vida, enquanto que o ímpio, devido aos seus pecados é punido com a desgraça, a doença e o sofrimento, este é sem sabedoria.

O livro de Jó surge como primeiro protesto a essa doutrina tradicional, o autor apresenta o justo e piedoso Jó oprimido pelo sofrimento, pela doença e outras desgraças, ele permanece fiel enquanto que os três amigos interlocutores, que são representantes do pensamento comum, defendem a tese tradicional da retribuição. Jó contrapõe isso com sua experiência mostrando um ato de fé: mesmo com as adversidades Jó continua a confiar e a se submeter a Deus, assim descobre um novo estágio da fé, não acreditar pelo que Deus dá, mas pelo que Ele é¹⁴.

A sabedoria tradicional é um total fracasso, tudo em que se apostava se dissipa, nada é consistente, o fim de tudo e de todos é mesmo: não há retribuição alguma nesta vida, o único valor permanente e absoluto é Deus.

Outra noção que Israel adquire é da vida além túmulo. Devido às tragédias e experiências do povo de ver que justos sofriam em demasia e ímpios estavam bastante satisfeitos e que os males e os bens praticados não eram recompensados, levaram a pensar numa recompensa após a morte, reflexão que já ocorriam noutras religiões que veneravam os espíritos dos defuntos e que Israel tinha contato. A fé na ressurreição dos mortos começa a aparecer, mas só por volta do século II aC fica algo mais estabelecido.

Se por um lado o judaísmo estava nessa crise religiosa, os valores sociais e éticos também estavam afetados. A tradição fundamentada na honestidade, na lealdade e na compaixão humana havia dado lugar a valores mais materialistas de riqueza. Os

¹⁴ Por isso Jó exclama: “Eu te conhecia só de ouvir, mas agora meus olhos te vêem” (Jó 42,5). Este versículo mostra a nova experiência de Deus que Jó teve, não mais uma percepção de Deus de ouvir falar (a tradição dos pais), mas de ver, no sentido da nova forma de se conceber Deus, mesmo em meio aos sofrimentos.

antigos relacionamentos de laços familiares e parentescos começam a sumir devido ao sistema monetário que separavam e colocavam em oposição os familiares.

Enfim, muitas turbulências pairavam sobre o judaísmo de *Coélet*, este por sua vez, se utiliza de elementos do pensamento grego, para dar uma resposta ao seus.

3 Ética epicurista

Partindo da visão do mundo de Epicuro: material, também será material o bem, aquilo que o torna feliz. Então o bem é o prazer que consiste na ausência de dor e sofrimento no corpo (*aponia*) e a falta de perturbação interior (*ataraxia*).

Não se trata de prazer como tal, como pensavam os cirenaicos¹⁵, mas se trata de um agir moral pautado na escolha do que não acarreta dor e perturbação, vivendo evitando a dor (único mal) e conseguindo a maior quantidade de prazer (único bem), este é o critério que deve presidir a conduta humana. Lembrando que a alma tem um posto mais elevado para Epicuro, devemos regular a vida moderando os apetites com a finalidade do equilíbrio. Assim, escreve:

E como o prazer é o primeiro e inato bem, é igualmente por este motivo que não escolhemos qualquer prazer; antes, pomos de lado muitos prazeres quando, como resultado deles, sofremos maiores pesares; e igualmente preferimos muitas dores aos prazeres quando, depois de longamente houvermos suportado as dores, gozamos de prazeres maiores. (...) Convém, então, valorizar todas as coisas de acordo com a medida e o critério dos benefícios e dos prejuízos, pois que, segundo as ocasiões, o bem nos produz o mal e, em troca, o mal, o bem. (Epicuro, 1985, p. 17).

Trata-se de atingir a *aponia* e a *ataraxia*. Epicuro distinguiu os prazeres em naturais e necessários; naturais e não necessários; não naturais e não necessários. Como o próprio diz: “Alguns dos desejos são naturais e necessários; outros são naturais e não necessários; outros nem naturais nem necessários, mas nascido apenas da vã opinião”. (Epicuro, 1985, p.18).

Os do primeiro grupo são os prazeres necessários à sobrevivência, por exemplo: comer quando se tem fome, beber quando se tem sede, etc; são sempre satisfeitos porque se elimina a dor. Os do segundo grupo são os prazeres supérfluos,

¹⁵ Reale e Antiseri dizem: “Com efeito, os cirenaicos sustentavam que o prazer é um ‘movimento suave’, enquanto a dor é ‘movimento violento’; negavam o estado de quietude intermediário, ou seja, a ausência de dor e prazer. Epicuro não admite esse tipo de prazer na quietude (catastêmico), mas dá-lhe a máxima importância, considerando o limite supremo, o cume do prazer. (...) Enquanto os cirenaicos consideravam os prazeres e dores físicos superiores aos psíquicos, Epicuro sustenta exatamente o oposto”. (1990, p. 246).

como se vestir com exagerados ornamentos, o vestir-se é uma necessidade natural, mas quanto aos ornamentos exagerados não são necessários; estes prazeres não terminam logo, pois não elimina logo a dor e causa danos. Os do terceiro grupo são os prazeres vãos, nascido da opinião dos homens, entre estes estão a riqueza, o poder, etc; estes prazeres sempre causam perturbações na alma.

A ascese dos desejos é o método para alcançar este bem (prazer) e ser feliz, esta ascese consiste em limitar os desejos: suprimindo aqueles que não são naturais nem necessários, limitando ao máximo os naturais e não-necessários, assim deve ser pautada a *beata vita* (vida feliz).

Epicuro propõe para se alcançar a felicidade, os quatro remédios¹⁶ (*tetraphármakon*): o primeiro diz que não se deve temer nem os deuses nem ao destino, pois os deuses são eternos, vivem em plena felicidade e não se importam conosco; o segundo diz que não devemos temer a morte, pois esta não é nada, apenas a dissolução dos átomos, não causa dor em quem morre e a saudade é dor para quem vive; o terceiro é que a intensidade suprema dos prazeres é a máxima redução de todas as dores; quanto é que a dor não dura ininterruptamente na carne, quando ela é extrema dura pouco.

O quádruplo remédio é uma resposta às quatro causas principais de infelicidade humana: temer a cólera divina, apavorar-se da morte, mal-escolha dos objetos de desejo e de achar que a felicidade é difícil. Para ser feliz deve-se aplicar a si mesmo a terapia de Epicuro para adquirir a paz de espírito (*ataraxia*) e eliminar a dor (*aponia*).

Para Epicuro a felicidade não está nas coisas externas, a felicidade é interna ao homem, depende somente do esforço humano e ela é perfeitamente alcançável.

4 Ética estóica

A idéia fundamental procede do conceito estóico de natureza, que é boa e ordenada, então o homem deve ajustar sua conduta à ordem que domina o mundo e viver segundo a natureza.

¹⁶ Eles estão comentados nas quatro *Sentenças Principais* de Diógenes Laércio. Moraes comenta: “A proposta epicurista de aprendizagem da felicidade é ampla e irrestrita, mas não utópica. Não constitui uma promessa messiânica destinada aos eleitos pela graça divina, e sim um projeto de sabedoria filosófica aberta a todos. A todos, com efeito, a filosofia proporciona os quatro remédios (...): ‘os deuses não são temíveis, a morte não nos traz riscos, não é difícil atingir o bem nem suportar o mal com coragem’”. MORAES, João Quartim de. **Epicuro**: as luzes da ética. São Paulo: Moderna, 1998, p. 65.

Esta vida segundo a natureza é caracterizada pela tendência de conservar-se apropriando-se de tudo que possa ajudar e evitando o que é ao contrário; o termo estóico para isso é a *oikeíosis*¹⁷, disto procede toda ética estóica. Nos vegetais esta tendência é natural, nos animais é instintiva, enquanto que no homem tem a intervenção da razão, posto que este não é apenas vivente ou vivente e instintivo, mas também racional, portanto viver segundo a natureza é viver “apropriando-se” com o próprio ser racional, a vida humana a caracteriza por ser racional e livre.

Então, bem é o que conserva e apropria nosso ser, como por exemplo: a virtude, e mal é aquilo que danifica e diminui, como as paixões e os vícios. “O bem último consiste na vida virtuosa, derivada da uniformizada com a natureza. Mal é apenas vício. Mal é apenas idiotice”. (Zenão, § 29-32 apud Reale e Antiseri, 2003, p. 296).

Sendo assim, bem e mal são qualitativos somente morais, enquanto que outras coisas são “indiferentes”, ou seja, aquilo que diz respeito ao (corpo) ou é normalmente indiferente, relativo, como a vida, a morte, o prazer e a dor, a saúde e a enfermidade.

A virtude é o único e verdadeiro bem que consiste em viver conforme a natureza e a razão, conseqüentemente, a felicidade vem pelas retas ações e pela conduta ajustada à ordem do mundo. A virtude é una, como também o homem é uno, não existem várias virtudes, mas uma só; as múltiplas virtudes de que se fala é somente a maneira figurativa de uma única, é uma unidade indivisível, sem graus, ou se possui toda ou não possui. Entretanto, a virtude não é inata, ela é adquirida através de exercícios contínuos, e uma vez conquistada não se perde, não se muda e não se transfere¹⁸.

As paixões são movimentos da parte sensitiva e têm sua origem no impulso natural, que deve ser regulado pela razão humana e submetido a ela, caso contrário, desvia-se da retidão e vai contra a ordem natural. A racionalidade deve dominar e extirpar as paixões, a fim de se chegar à imperturbabilidade e à impassibilidade

¹⁷Segundo o Dicionário Grego-Português e Português-Grego de Isidro Pereira este verbete significa: familiaridade, união/ aquisição, apropriação. Sendo que este último sentido cabe melhor ao conceito estóico.

¹⁸ Segundo Fraile, há uma retomada das idéias de Sócrates: “Os estóicos retornam as teses socráticas da virtude identificada como ciência, a utilidade, o bem e a beleza”. FRAILLE, Guillermo. **Historia de la Filosofía I**. Madrid: BAC, 1982, p. 620.

(*apathéia*), condição indispensável para alcançar a serenidade da alma e a liberdade, características do sábio e base da felicidade.

O sábio, para o estoicismo antigo, consiste em alguém que se basta a si mesmo, que atingiu uma alta apatia e é supremamente feliz, livre, que não se importa com mais nada nem com ninguém (sendo até mesmo inumano)¹⁹. E, uma vez conseguida esta impassibilidade o sábio pode ser na terra tão feliz como Zeus no céu.

A felicidade estóica consiste na prática da virtude²⁰, identificada com a sabedoria (pois deve se conhecer para praticar a virtude), a felicidade não é resultado só do conhecimento teórico do bem, senão da harmonia e a ordem efetiva que a razão introduz em todo ser humano, ajustando-o à ordem universal. Por isso a ciência estóica é vista como um meio de introduzir a harmonia e a ordem na vida do homem, regulando as atividades na racionalidade; então, a felicidade constitui uma possibilidade prática e acessível a todos que se esforçam para alcançá-la.

Considerando a “apropriação” o dom e o fundamento da ética estóica, o prazer e a dor, fundamentos da ética epicurista, passam a ser secundários, eles vêm depois como consequência, pois a natureza já buscou e encontrou o que a conserva e a realiza.

Então, a ética estóica é uma ética racional, onde se conhece para agir, mostrando a ética como cume e ao mesmo tempo dependente da teoria do conhecimento e também da física.

5 Vaidade

Um dos mais valiosos temas do livro do *Eclesiastes*, sem dúvida, é o conceito de vaidade (em hebraico: *hebel*), que é utilizado pelo autor. Nesta obra, o termo aparece 38 vezes, das 73 que aparece em todo Antigo testamento.

¹⁹ Reale e Antiseri assim comentam: “Com efeito, considerando que piedade e misericórdia são paixões, o estóico deve extirpá-las de si com se lê neste testemunho: ‘A misericórdia é parte dos defeitos e vícios da alma: misericordioso é o homem estulto e leviano. (...) O sábio não se comove em favor de quem quer que seja; não condena ninguém por uma culpa cometida. Não é próprio do homem forte deixar-se vencer pelas imprecações e afastar-se da justa severidade’”. (1990, p. 265).

²⁰ Ainda comparando o estoicismo com Sócrates, Fraile diz: “A sabedoria-virtude tem nos estóicos um sentido muito mais elevado do que em Sócrates. Para este o bem era o mais útil. O que conhece o bem não pode menos que querê-lo e praticá-lo. Porém, Sócrates não chegou ao conceito de bem transcendente. Seu bem era o conjunto de bens, que unidos, proporcionam a felicidade. A inteligência intervia para conhecê-los, discerni-los e eleger entre eles os melhores e os mais convenientes ao homem”. (Fraile, 1982, p. 622).

Das muitas vezes que se empregou *hebel* nos textos bíblicos, estes empregos eram a princípio, com o sentido de sopro, vento²¹. Mas como o hebraico era uma língua viva e falada; houve a evolução, depois se aplicou o sentido de efêmero²² e ainda na esfera do inútil e nulo²³, dando também o sentido de falso quando aplicado às outras divindades²⁴.

Sem dúvida *Coélet* conheceu o sentido original de *hebel*, prova disso é quando ele relaciona com *rûah* (vento) em 1,4b²⁵: “Pois bem, tudo é vaidade e correr atrás do vento”. Mas ele aplica à palavra *hebel* um novo significado e a torna chave de interpretação para as reflexões do livro, neste novo significado traduzido por vaidade (no sentido de efêmero). Este termo, para Lohfink, é quase um conceito filosófico: “A palavra (*hebel*) em *Coélet* é quase um conceito filosófico. Contudo, mantém sempre algo de seu sentido originário de imagem: sopro de vento, que se dissipa, passa, surge logo como ilusão, e mais, como mentira e nada” (Lohfink apud Lindez, 1999a, p.434).

Hebel é utilizada para caracterizar a inconsistência das coisas, das relações de tudo debaixo do sol, mostrando uma postura cética²⁶, diante da pretensão da sabedoria tradicional de que o homem pode chegar a conhecer as leis postas por Deus na natureza, por isso alguns pensam *hebel* como absurdo. Isso devido a tantas situações dolorosas e sem sentido, que o autor se confrontou, sentindo uma profunda decepção e amargura interior, um vazio.

A versão grega traduziu *hebel* por *mataiôtes*²⁷, dando, com isso, um teor moral ao conceito, pois já não se pensa só nas coisas, mas também nas atitudes, desta forma há uma mudança de um sentido geral da nulidade do homem em um juízo ético sobre sua maldade. Porém os comentadores pouco consideram este sentido ético.

²¹ Is 57,13b: “O vento os arrebatará a todos, um sopro os levará embora, mas aquele que põe sua confiança em mim herdará a terra, possuirá o meu santo monte”.

²² Sl 144,4: “O homem é como um sopro, seus dias como sombra que passa”; Sl 78,33: “Ele consumiu seus dias num sopro e seus anos num terror”.

²³ Is 30,7: “Sim, o auxílio do Egito é inútil e vão”; 49,4: “Foi em vão que me fatiguei”.

²⁴ Dt 32,21: “Provocaram meu ciúme com um deus falso...”; 1Rs 16,13: “... irritando Iahweh, Deus de Israel, com seus ídolos vão”.

²⁵ Também se encontra em: 2,17: “Tudo é vaidade e correr atrás do vento”; 4,4: “Isso também é vaidade e correr atrás do vento”; 6,9: “Isso também é vaidade e correr atrás do vento”.

²⁶ Pirro, fundador do movimento cético, aprendera dos egípcios gimnosofistas que tudo é vaidade. C.f Reale e Antiseri, 1990, p. 267.

²⁷ Segundo Isidro Pereira, no seu Dicionário Grego-Português Português-Grego: vão, sem valor / frívolo, inútil, sem razão / orgulhoso, insolente, ímpio.

A visão de mundo que *Coélet* tem é de uma realidade relativa e insatisfatória²⁸, por isso tudo é *hebel*. O autor, no seu tempo, está diante de coisas inconsistentes: idéias, governo, religião, família, relações humanas e até a própria vida, o seu mundo está mesclado de um absurdo, de uma aparência onde tudo é passageiro e transitório.

Até então, a mentalidade era de um otimismo histórico e existencial, marcada pela convenção teológica da felicidade-bênção e infelicidade-maldição. *Coélet* percebe que o sentido da realidade transborda, permanecendo desconhecido, motivo pelo qual, as respostas definitivas continuam latentes. Ele abandona a visão de história como projeto divino em progressivo desenvolvimento linear e pensa nos fatos como um acaso²⁹.

A felicidade era vista como bênção de Deus a partir da retribuição, ou seja, o justo era temente, praticava a Lei então obtinha a felicidade. Para *Coélet*, esta felicidade além de muito difícil (6,3-6), é cega e não tem sentido; Deus dá a quem Ele quer, não é por méritos humanos, mas por acaso. Por isso o apelo ao gozo, como momentos de alegria da vida que deve aproveitar, e seus juízos sobre a morte, que em 7,1 aparece como melhor do que o dia do nascimento.

Apesar dos convites à alegria, sobrepõe-se a estes os elogios que são feitos à morte em consequência do vazio (*hebel*) do mundo. A explicação vem do momento histórico do povo de Israel, com a lembrança forte do exílio e tudo que foi vivido, agora eles se viam mais uma vez diante de uma morte coletiva devido às destrutivas pressões econômicas, religiosas e culturais que o povo sentia dos reis helênicos³⁰.

Dos convites aos deleites que *Eclesiastes* propõe, logo comparamos com o epicurismo, ambos convidam à alegria e ao prazer e têm isto como reação a uma

²⁸ *Coélet* é facilmente relacionado com os cínicos, além de seu estilo por vezes satírico, percebemos também pelos desprezos das honras e no pensamento que tudo é inconsistente. Fazendo isso, Ravasi comenta: “É, pois, evidente o possível nexos com *Coélet*, que pode, talvez, ter conhecido a famosa técnica da ‘diatribe’, aceita depois pelos estóicos. A mensagem cínica era propagada mediante uma espécie de mesa redonda, animada por tiradas humorísticas, pela ironia, pela sátira e por temas concretos” RAVASI, Gianfranco. *Coélet*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 289.

²⁹ Ravasi comenta: “*Coélet* vê a história sem direção; ela é como cárcere do qual é impossível sair.(...) Deus deu ao homem ação e inteligência, e, no entanto, já estruturou todo o ser e toda história da maneira definitiva, de modo que ‘não se pode acrescentar nada a ela nem tirar nada dela.’” (1993, p. 40).

³⁰ Ceresko diz: “A ‘sombra da morte’ era quase que tangível da época de *Coélet*, e a história não parecia trazer muita esperança de resgate ou de libertação. a única alternativa parecia ser uma entrega insana à busca de riquezas, do prazer e do poder que constituíam a ocupação exclusiva de seus regentes helênicos.” CERESKO, Anthony. *A Sabedoria no Antigo Testamento: espiritualidade libertadora*. São Paulo: Paulus. 2004, p. 110.

realidade absurda em que eles viviam. Epicuro recomenda uma conduta pautada por uma ascese dos desejos, pelo contínuo esforço de viver sem dor e sem perturbações interiores: “A ausência de perturbação e de dor são prazeres estáveis” (Epicuro, 1985, p. 17). *Coélet* sugere a vivência das alegrias e gozo dos prazeres como momentos únicos, raros e permitidos por Deus para a alegria, logo, resta aproveitar ao máximo estas ofertas: “a felicidade do homem é comer e beber, desfrutando do produto do seu trabalho” (Eccl 2,24)³¹.

Contrapondo o *tetraphármakon* de Epicuro com *Coélet* observamos que ambos têm uma preocupação comum: a felicidade humana. Epicuro acha perfeitamente alcançável pelo esforço do homem e *Coélet* mostra que ela é Deus quem dá a quem Ele quer e da forma que quiser.

O primeiro remédio, dizia que não devia temer os deuses; para *Coélet*, existe a recomendação do temor³² de Deus, mas há também uma severa crítica ao temor tradicional, vazio e hipócrita, como em 4,17-5,4.

O segundo, que diz respeito à morte, *Coélet* diz que ela é melhor que a vida em 4, 2-3: “Então eu felicito os mortos que já morreram, mais que os vivos que ainda vivem. E mais feliz que ambos é aquele que ainda não nasceu, que não vê a maldade que se comete debaixo do sol”. No entanto, o destemor de Epicuro com relação à morte era porque ela não trazia dor e muitos do seu tempo se preocupavam com isso, enquanto que para o autor bíblico este pensamento é devido à situação de desgosto da vida que ele passava, portanto seria preferível não nascer ou morrer que ter esta vida desgostosa.

Os outros dois que é sobre o prazer e a dor, que Epicuro pensa que a redução das dores é a intensidade do prazer e que a dor não dura muito. *Coélet* pensa ao contrário: o prazer é passageiro, são poucos os momentos e logo passam³³, enquanto

³¹ A TEB e a BJ, nas notas de rodapé, concordam que neste versículo citado é de influência epicurista. A TEB assim coloca: “Essa máxima de cunho epicureu é argumento numa polêmica. Embora o autor faça deste paradoxo um estribilho, ele não encerra toda sua concepção de vida, como se aconselhasse a fazer do prazer o motivo principal da ação, excluindo o sentido do dever”. E a BJ comenta: “*Eclesiastes* põe-se, de propósito, no campo da filosofia, na tentativa de se aproximar dos pensadores pagãos da época”.

³² 3,14: “Compreendi que tudo 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”. 5,6: “Quando da quantidade de sonhos provêm muitos absurdos e palavras, então teme a Deus”. 12,13: “Teme a Deus e observa seus mandamentos, porque aí está o homem todo”.

³³ Linde diz: “*Coélet*, entretanto, não se desespera por não ter encontrado um sentido pleno à curta, efêmera e sempre ameaçada vida humana. Tampouco desiste de seu empenho, quase fadado ao impossível, de continuar na busca não tanto da felicidade perfeita, sentido que satisfaria plenamente a

que a dor, não se trata da dor física, mas da angustia, esta é permanente, pois tudo é vaidade.

No desfrute desses rápidos momentos há um sentido teológico e ético, como vemos em 3, 12-13: “E compreendi que não há felicidade para o homem a não ser no prazer e no bem-estar durante sua vida. E que o homem coma e beba, desfrutando do produto de todo seu trabalho, é dom de Deus”. Comer e beber constitui uma necessidade orgânica primária, mas representa toda atividade que produz o prazer dos sentidos³⁴; pois o autor reconhece que Deus é a fonte de todas as alegrias da vida, pequenas ou grandes, por isso conclui: “é dom de Deus”.

Se *Coélet* parte dos conselhos de Epicuro ao prazer, ele logo se distancia como homem de fé e vê nestes prazeres dádivas divinas.

Quanto ao estoicismo, partimos do ponto comum que é o conhecer para agir. Para os estóicos, o sábio era quem tinha a vida pautada pela virtude³⁵, que conhece a ordem para agir de acordo com ela, como diz Crisipo, um sistematizador do pensamento da Stoá: “O sábio faz tudo bem; e, com efeito, serve-se continuamente, sabiamente, fortemente, convenientemente e ordenadamente das experiências da vida”. (Frag. 567, apud Reale e Antiseri, 2003, p. 299).

Já na sabedoria tradicional de Israel pensa-se no conhecimento prático: o sábio é quem faz bem todas as coisas³⁶, aquela pessoa que tem perspicácia e destreza no agir (não necessariamente o agir moral). Para *Coélet* especificamente, vemos uma decepção com a sabedoria, como lemos em 1,16-18, pois esta não é uma doce e tranqüila tarefa, como a mentalidade do sábio tradicional.

A proposta de *Coélet* é de um saber como seu povo pensava, isso ele alcança, mas expressa uma profunda desilusão e frustração: quanto mais se busca a sabedoria

ânsia de absoluto de seu espírito insatisfeito, mas, ao menos de partículas e fragmentos de satisfação, momentos de felicidade, espaços reduzidos limitados de vida que dão sentido aos duros e aparentemente inúteis esforços do homem em sua tarefa diária ‘sob o sol’”. (1999b, p. 207).

³⁴ “Nesse comer e beber, *Coélet* inclui certamente os prazeres da mesa, o que está perfeitamente de acordo com o que a Escritura ensina. Em muitas de suas passagens se faz menção da comida e da bebida não apenas com a finalidade de manter a vida que recebemos, mas como expressão dos sentimentos mais profundos e nobres do homem: hospitalidade, amizade, alegria, festa”. (Lindez, 1999b, p. 209).

³⁵ “As ações humanas realizadas em tudo e por tudo segundo o logos chamam-se ‘ações moralmente perfeitas’; as contrárias são ‘ações viciosas ou erros morais’”. (Reale e Antiseri, 1990, p. 263)

³⁶ Lindez assim conceitua o sábio: “Na antiguidade, chamava-se sábio a pessoa que possuía mestria, habilidade em qualquer área da atividade humana. (...) designava a pessoa experiente em qualquer coisa, da magia aos trabalhos manuais ou de especulação”. (1999b, p. 29).

mais sofrimento e dor, então nada adianta este esforço como se fazia, pois tanto sábio como insensato têm o mesmo fim: “A sorte do insensato será também a minha; para que então me tornei sábio? Disse em mim mesmo: Isso também é vaidade”. (Ecle 2,15).

Portanto, para *Coélet* saber é agir bem como para os estóicos, a diferença se mostra na busca dessa sabedoria e no conseqüente agir. Para o autor bíblico não é esta busca que traz felicidade, já vimos que ela é dom de Deus e a ação decorrente da sabedoria não se limita só ao agir com virtude, mas toda e qualquer ação humana.

Em *Coélet* percebemos uma “ampliação” das categorias gregas em que o autor se inspirou, ele tomou a filosofia helênica como suporte e fez sua reflexão própria usando dessa secularização de sua religião.

Conclusão

Estas linhas apresentam um livro distinto e intrigante que desde sempre causou controvertidas repercussões em seus leitores.

Coélet escreve em um momento de crise política e religiosa, onde se perdiam os valores principais e se adquiriam novos, por isso tantos conflitos. A causa principal, como descrito, é o processo de helenização do mundo: com as conquistas de Alexandre, e em seguida a dominação de seus sucessores, a cultura grega se expandiu afetando a cultura dos povos, inclusive os judeus.

Muito semelhante acontece em nossos dias com a globalização. Existe a dominação militar, tecnológica e, sobretudo, ideológica de um grupo que impõe às outras culturas a sua própria cultura que se espalha facilmente e tem aceitação, embora haja expressões de resistências que gritam contra este domínio.

Tal e qual nos tempos de *Coélet*, sofrendo com o helenismo e vivendo as crises de valores, são os tempos de hoje que sentimos com a globalização e passamos por crises de valores, sejam estes de ordem morais, religiosas ou políticas.

O livro do *Eclesiastes* surge como resposta aos vazios de seu tempo. O autor é um judeu, sábio, já idoso, que conheceu um tempo tranquilo e vivia sem saber do amanhã com uma profunda angústia existencial, por isso sua obra toma esse tom quase “desesperador”, mas que é um esforço para responder de uma nova forma à crise que se passava.

O sentido que *Coélet* utiliza o termo vaidade³⁷ é significando ilusório e vazio, pois assim é que ele vê a realidade: “Vaidade das vaidades, tudo é vaidade”. É um convite a desapegar-se às respostas tradicionais da sabedoria e enfrentar a dureza da realidade e as crises que nos interpelam.

Nosso autor bíblico nos ensina a depender da filosofia, usar a boa razão para pensar a partir de Deus, isto é, fazer teologia. Ele não reelabora a filosofia grega ou sabedoria dos outros povos, mas assimila e reordena, expressando-se desde seu horizonte fundamental, a experiência com o Deus de Israel, sentido-se livre para opor-se às concepções tradicionais e propor sua opinião.

Portanto um diálogo filosofia e teologia não só é possível, mas sumamente necessário. Prova-nos o livro de Eclesiastes e a longa tradição cristã que sempre Foi à fonte da filosofia para pensar teologicamente.

³⁷ Outros pensadores se utilizaram deste tema de *Coélet* para elaborar seu pensamento: Montaigne, Pascal e também o luso-brasileiro Matias Aires que dedicou uma obra inteira a essa reflexão. AIRES, Matias. **Reflexões sobre a vaidade dos homens**. São Paulo: Martins Fontes. 1993.

BIBLIOGRAFIA

AIRES, Matias. **Reflexões sobre a vaidade dos homens**. São Paulo: Martins Fontes. 1993.

BRIGTH, John. **História de Israel**. 7ª edição. São Paulo: Paulus, 1978.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

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

FILHO, Oscar d'Alva e Souza. **Polis Grega e Práxis Política**. 2ª edição. Fortaleza: ABC editora. 2001.

FOHRER, Georg. **História da Religião de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1983.

FRAILLE, Guillermo. **Historia de la Filosofia I**. Madrid: B. A. C., 1982.

GRIMBERG, Carl. **História Universal**: o caso político da Grécia. Volume 6. São Paulo: Editora Azul, 1989.

LINDEZ, José Vilches. **Eclesiastes ou Qohélet**. São Paulo: Paulus. 1999a.

_____. **Sabedoria e sábios em Israel**. São Paulo: Loyola. 1999b.

MICHAUD, Robert. **Qohélet et l'hélenisme**: la littérature de sagesse histoire et théologie II. Paris: Editions du Cerf, 1987.

MORAES, João Quartim de. **Epicuro**: as luzes da ética. São Paulo: Moderna, 1998.

PIKAZA, Xavier. **A perseguição Religiosa na Sagrada Escritura**. São Paulo: Paulinas, 1984.

RAVASI, Gianfranco. **Coélet**. São Paulo: Paulinas, 1993.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: filosofia pagã antiga. Volume 1. São Paulo: Paulus, 1990.

_____. **História da filosofia**: filosofia pagã antiga. Volume 1. São Paulo: Paulus, 2003.