



## **A influência do conceito de felicidade da poesia arcaica grega na literatura sapiencial judaica após o cativeiro babilônico**

### ***The Influence of the Concept of Happiness of the Archaic Greek Poetry on the Jewish Wisdom Literature after the Babylonian Captivity***

Milton Luiz Torres

Centro Universitário Adventista de São Paulo, Engenheiro Coelho, São Paulo / Brasil  
miltntorres@gmail.com

**Resumo:** Este artigo apresenta uma comparação de aspectos do conceito de felicidade na poesia arcaica grega com a literatura sapiencial judaica após o cativeiro babilônico, com o objetivo de estabelecer a relação de uma com a outra. Para tanto, analisa a tensão existente entre sabedoria convencional e subversiva nas duas literaturas, dando especial atenção a sete dimensões relativas à felicidade: a moderação, o conhecimento de si, o controle das paixões, o respeito aos próprios limites, o tipo de morte, o esquivar-se à fiança e, finalmente, a saúde. A vertente predominante da literatura sapiencial judaica é aquela expressa nos livros de *Provérbios*, *Eclesiástico*, *Sabedoria* e *Salmos de Salomão*. São os livros de *Jó* e *Eclesiastes* que requerem explicação devido a sua filiação aos apotegmas da sabedoria subversiva, incomum nos círculos judaicos. A conclusão de que essa vertente tenha se originado do contato com os gregos tem duas vantagens explanatórias: dá algum tipo de suporte à suposição tão comum entre os historiadores do judaísmo de que os processos de helenização de Israel tiveram início bem antes do século III, período geralmente apontado como época do desencadeamento de tais processos, e propõe uma solução ao menos provisória para a misteriosa incursão de uma vertente não consuetudinária na literatura sapiencial judaica.

**Palavras-chave:** literatura sapiencial; poesia arcaica grega; judaísmo.

**Abstract:** This paper presents a comparison of aspects of the concept of happiness in Greek Archaic Poetry with the Jewish Wisdom Literature after the Babylonian captivity, in order to establish the relationship between both. In order to do so, it analyzes the tension between the conventional and the subversive wisdom in the two literatures, paying particular attention to seven dimensions related to happiness: moderation, self-knowledge, control of the passions, respect for one's own limits, avoiding to offer a surety for a debtor, and finally, health. The predominant strand of Jewish wisdom literature is the one expressed in the books of *Proverbs*, *Ecclesiasticus*, *Wisdom* and *Psalms of Solomon*. But the books of Job and Ecclesiastes require explanation because of their affiliation to the apothegms of a subversive wisdom that is unusual in Jewish circles. The conclusion that this strand originated from contact with the Greeks has two explanatory advantages: it gives some support to the assumption so common among historians of Judaism that the processes of the Hellenization of Israel began well before the third century, a period generally referred to as the epoch of the unleashing of such processes, and proposes a provisional solution to the mysterious incursion of a non-customary strand in the Jewish Wisdom Literature.

**Keywords:** Wisdom Literature; Greek Archaic Poetry; Judaism.

A antiga literatura sapiencial judaica tinha por foco a existência quotidiana e os temas práticos da vida, apresentando uma temática abrangente com linguagem provocativa. Embora fizesse parte da seção bíblica conhecida como “Escritos” e fosse tradicionalmente associada a Salomão, essa literatura é difícil de datar (GESE, 2003, p. 189-190), pois não faz referências a eventos históricos. O consenso dos estudiosos é que pertença ao período pós-exílico. Além dos livros canônicos de *Provérbios* (500 a.C.), *Jó* (600, 550 ou 300 a.C.)<sup>1</sup> e *Ecclesiastes* ou *Qohélet* (300 a.C.), a literatura sapiencial inclui, ainda, os livros de *Eclesiástico* ou *Siraque* (200 a.C.), *Sabedoria de Salomão* (100 a.C.) e *Salmos de*

---

<sup>1</sup> Por causa de sua difícil datação, há estudiosos que defendem que o livro de *Jó* pertence a diferentes períodos de composição: o início do séc. VII, durante o período de Ezequias (ANDERSEN, 2015); meados do séc. VI, depois da queda de Jerusalém (TERRIEN, 2004) ou entre os sécs. IV e III, na era do segundo templo (FOHRER, 1956; GORDIS, 1978).

*Salomão* (70 a.C.). Seu tom é inteiramente diferente do *Pentateuco* e dos livros proféticos, dando mais atenção ao indivíduo e à família.

De acordo com Borg (2001, p. 145-182), os livros sapienciais não pretendiam ter o estatuto de verdade revelada e, por isso, apresentam uma natureza dialética e dialógica, o livro de *Provérbios* contendo duas grandes coleções: de poemas sapienciais (1-9) e de provérbios individuais (10-30). Na primeira parte, apresenta-se o “caminho” como a metáfora central da vida. A sabedoria, símbolo do bom caminho, é personificada como a primogênita da criação e como antecedente para uma imagem feminina de Deus. Em contraste, a mulher adúltera, símbolo do mau caminho, é personificada como antagônica à sabedoria, mas sem referência ao além-túmulo. Na segunda parte, os provérbios apresentam ilustrações práticas dos dois caminhos, cuja visão androcêntrica e homogênea foca a boa esposa como tipo de sabedoria e a prosperidade como resultado direto da mesma. Trata-se do que se convencionou chamar de “sabedoria consuetudinária” (CAMPOS, 1991, p. 154), segundo a qual a pobreza é o resultado da preguiça e só se necessita de senso comum para que se alcance a felicidade. É, por isso, um tipo de cosmovisão centrado no desempenho que põe ênfase na ordem do universo e que apresenta as dificuldades da vida como consequência do comportamento inadequado: *ho dè phylássōn tòn nómon makaristós*, “o que guarda a lei é feliz” (*Pr.* 29:18).

Os livros de *Eclesiastes* e *Jó* têm uma abordagem inteiramente diferente daquela de *Provérbios*, apresentando o que se convencionou chamar de “sabedoria subversiva”. Em *Jó*, cuja profundidade Momigliano (1971, p. 81) compara à do *Prometeu*, de Ésquilo, e cuja autoria anônima Hartley (1988) liga aos sábios de Israel do período de *Provérbios* e *Eclesiastes*, patenteia-se a completa inadequação do senso comum como fonte de sabedoria para a vida prática. Da mesma forma, para o autor de *Eclesiastes*, a quem Campos (1991, p. 17) chama de “Nietzsche bíblico”, a metáfora central é a da vida como ato de perseguir o vento, rejeitando a ideia de que o senso comum é a solução para os problemas da vida e apresentando uma nítida percepção das desigualdades sociais. O livro é marcado pelo tema da morte: sua inevitabilidade e aleatoriedade, em

um “quase-ceticismo helenizado e nada ascético” (CAMPOS, 1991, p. 19). A sabedoria subversiva consiste, então, de uma abordagem radicalmente crítica do senso comum ou da sabedoria convencional sob três perspectivas: ensino pelo contraste, pessimismo (e depressão) e respeito pelo mistério da vida. Assim, Borg (2001) afirma que, em *Eclesiastes*, a morte é uma lição didática para a vida.

O autor da *Sabedoria de Salomão*, por sua vez, demonstra uma profunda devoção ao judaísmo e um exímio conhecimento da língua e cultura gregas (LANGE, 1936, p. 293). O livro pode ter recebido influência de diferentes sistemas da filosofia grega, incluindo de tradições desenvolvidas a partir de Tales, Pitágoras, Heráclito, Anaxágoras, Platão, estoicos e epicureus (HEINISCH, 1908). Seu conceito de beleza é basicamente platônico: a *Sabedoria de Salomão* reconhece a Deus como o “primeiro Pai” (*genesiárkhēs*) da beleza (13.3), descreve a sabedoria como mais bela do que o sol e as estrelas (7.29) e a deseja como noiva (8.2). De fato, a “escada mística” de *Sabedoria de Salomão* 4.17-19 faz lembrar a descrição do *Banquete*, 210a-212e (LANGE, 1936, p. 296-297). No entanto, o autor apresenta uma linguagem muito menos técnica do que a de Filo, por exemplo, e usa expressões corriqueiras mesmo quando lança mão dos conceitos da filosofia grega (7.22-24; 8.1, 24; etc.). A principal preocupação da *Sabedoria de Salomão* é com os aspectos éticos da religião e com o combate ao materialismo. Devido a sua condição de obra pseudepígrafa, o tipo de sabedoria defendido na obra é o mesmo posicionamento convencional de *Provérbios*, de que a correta observação de preceitos sábios deve levar o homem à felicidade.

O livro de *Eclesiástico* ou *Sabedoria de Jesus, filho de Siraque*, ou simplesmente *Siraque*, foi escrito originalmente em hebraico. O texto tendo sido presumivelmente escrito na Palestina, seu autor parece ter tido pleno conhecimento do mundo helenístico (*Siraque* 10.8). De fato, *Siraque* 39.1-4 descreve o sábio ideal como sendo uma pessoa que “pesquisa a sabedoria de todos os antigos” (*sophían pántōn archaiōn ekzētēsei*), que “viaja pela terra de povos estrangeiros” (*en gēi allotriōn ethnōn dieleúsetai*) e que já entrou em contato com muitos reis. O prefácio da obra alerta que esta foi escrita para ajudar os que querem “andar na

linha por meio de uma vida pautada pela lei” (*epiprosthōsin dià tēs ennómou biōseōs*). Embora não se possa dizer, com certeza, que o prefácio fizesse parte do texto desde sua tradução para o grego, sua percepção consuetudinária do valor da sabedoria é confirmada no restante do livro.

Finalmente, os *Salmos de Salomão* apresentam a nação judaica dividida em duas classes: a dos justos, quase inteiramente formada pela facção dos fariseus à qual pertencia o autor; e a dos ímpios, isto é, os saduceus. O autor vê as catástrofes que se abateram sobre os judeus como o resultado direto de sua impiedade e da retribuição divina. Por isso, esses salmos pseudepigráficos (que exerceram pouca influência no desenvolvimento do judaísmo ou do cristianismo) são representantes clássicos da sabedoria convencional.

Por essas razões, Borg (2001) considera que os livros sapienciais apresentam, de forma admirável, os conflitos existenciais: (i) o conflito entre a religião de primeira e de segunda mão, (ii) o conflito entre o senso comum (sabedoria convencional ou consuetudinária) e a sabedoria alternativa (subversiva e misteriosa), (iii) os conflitos entre a teologia do Egito e a do êxodo, e (iv) os conflitos entre a teologia real e institucional e a teologia profética. Para Borg, os livros sapienciais antecipam, de modo adequado, as tensões existentes nas páginas do Novo Testamento. Minha sugestão é de que essa dicotomia nesses livros sapienciais se deve à influência que o conceito de felicidade da poesia arcaica grega teria exercido sobre eles, acrescentando-lhes a tensão existente entre sabedoria consuetudinária e sabedoria subversiva, especialmente em sua compreensão de que a felicidade não é automática, mas o resultado de um viver criterioso e prudente, embora particularmente sujeito às vicissitudes:

ἀλλ' ὁ μὲν εὖ ἔρδειν πειρώμενος οὐ προνοήσας  
ἔς μεγάλην ἄτην καὶ χαλεπήν ἔπεσεν.

às vezes, aquele que se esforça para praticar o bem  
cai desapercivelmente em grande ruína e dificuldade.  
(SÓLON, Fragmento 13.7-8)

Esta sugestão difere de outras explicações, como a de Bryce (1979), por exemplo, que prefere ver influências egípcias na literatura sapiencial judaica como um todo.

## 1 A tensão entre a sabedoria convencional e a sabedoria subversiva na poesia arcaica grega

De modo geral, depois de cristalizada sua tradição, os principais apotegmas dos sete sábios foram preservados em importantes documentos de épocas posteriores, entre eles um epigrama anônimo da *Antologia palatina* e o assim chamado *Certame entre Homero e Hesíodo*. O autor do epigrama anônimo não pretendeu ser exaustivo em sua exposição da tradição sapiencial grega. Simplesmente se referiu às principais máximas que imortalizaram Cleobulo de Lindos (séc. VI a.C.), pai da poetisa Cleobulina; Quílon (séc. VI a.C.), político espartano a quem se credita a invenção da Liga do Peloponeso; Periandro (625-585 a.C.), tirano de Corinto; Pítaco (650-570 a.C.), moderado reformador democrático de Mitilene, que dobrou a penalidade dos crimes cometidos sob a influência do vinho; Sólon (639-559 a.C.), herdeiro de Hesíodo, precursor de Ésquilo e elo de ligação entre os dois; Bias de Priene e Tales de Mileto (séc. VI a.C.), considerado por Aristóteles (*Metafísica* A 3, 983b20) como o fundador da física:

Ἐπὶ σοφῶν ἔρέω κατ' ἔπος πόλιν, οὐνομα, φωνήν.  
 “Μέτρον” μὲν Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος εἶπεν “ἄριστον”.  
 Χίλων δ' ἐν κοίλῃ Λακεδαίμονι “Γνῶθι σεαυτόν”.  
 ὃς δὲ Κόρινθον ἔναιε “Χόλου κρατέειν” Περιάνδρος·  
 Πιττακὸς “Οὐδὲν ἄγαν,” ὃς ἔην γένος ἐκ Μυτιλήνης·  
 “Τέρμα δ' ὄρᾶν βιότοιο” Σόλων ἱεραῖς ἐν Ἀθήναις.  
 “Τοὺς πλέονας κακίους” δὲ Βίας ἀπέφηνε Πριηνεὺς.  
 “Ἐγγύην φεύγειν” δὲ Θαλῆς Μιλήσιος ἠῦδα.

Revelarei a máxima, a cidade, o nome e a dicção dos sete sábios: Cleobulo de Lindos disse: “a moderação é a melhor coisa”; Quílon, porém, na côncava Lacedemônia: “conhece-te a ti mesmo”; Periandro, que morava em Corinto: “dominar a ira”; Pítaco, que era da tribo de Mitilene: “nada em demasia”;

Sólon, na sagrada Atenas: “contemplar o fim da vida”;  
Bias de Priene declarou: “a maioria é má”;  
Tales de Mileto vaticinou: “fugir da fiança”.  
(*Antologia palatina*, 9.366)

O que não transparece, de forma nítida, no epigrama, mas que pode ser percebido na poesia arcaica grega ou nas máximas atribuídas aos sete sábios ou seus contemporâneos, é que o *sine qua non* da felicidade é, porém, o favor divino. O homem não tem, em si mesmo, poder algum para concretizar sua própria felicidade. Segundo Píndaro (*Pítica* 1.41), *ek theōn gār makhanai pāsai*, “pois dos deuses procedem todos os recursos”. O elemento subversivo que contrasta com a concepção sapiencial tradicional é que a mera fidelidade aos deuses e a obediência a um conjunto determinado de preceitos originários da sabedoria divina e do senso comum não garantem a felicidade humana:

Οὐδείς, Κύρν', ἄτης καὶ κέρδεος αἴτιος αὐτός,  
ἀλλὰ θεοὶ τούτων δώτορες ἀμφοτέρων·  
οὐδέ τις ἀνθρώπων ἐργάζεται ἐν φρεσὶν εἰδώς,  
ἔς τέλος εἶτ' ἀγαθὸν γίνεται εἶτε κακόν.  
πολλάκι γὰρ δοκέων θήσειν κακὸν ἐσθλὸν ἔθηκεν,  
καὶ τε δοκῶν θήσειν ἐσθλὸν ἔθηκε κακόν.  
οὐδέ τωι ἀνθρώπων παραγίνεται, ὅσσα θέλησιν·  
ἴσχει γὰρ χαλεπῆς πείρατ' ἀμηχανίης.  
ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν·  
θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον.

Nenhum homem é ele mesmo a causa de perda e ganho, Cirno;  
os deuses é que são os doadores tanto de um como de outro;  
nem ninguém labuta entre os homens, sabendo, em seu coração,  
se caminha para um bom ou mau fim;  
pois, geralmente, pensando que alcançará o mal, alcança  
o bem; e pensando que alcançará o bem, alcança o mal;  
nem sucede ao homem aquilo que deseja,  
pois seus desejos estão cheios dos limites da dificuldade irresistível;  
nós, homens, praticamos coisas vãs, de nada sabendo,  
enquanto os deuses realizam tudo o que lhes vem à cabeça.  
(TEÓGNIS, 1.133-142)

Mesmo o talento nato não é suficiente. Píndaro (*Ístmica* 6.10-11; *Olímpica* 11.4), por exemplo, afirma que são ainda necessários esforço (*pónos*) e gasto (*dapánē*), estando implícita, nessa perspectiva, a possibilidade de fracasso. Enfatiza-se, assim, essencialmente, a participação incidental da ocasião ou circunstância (*kairós*) no mundo geral dos valores e da verdade. A passagem da prosperidade para o abuso da mesma pela arrogância ou violência e, então, para a ruína como consequência da punição divina, é própria do pensamento arcaico grego (DOYLE, 1970, p. 293-303). Há, de fato, uma consciência melancólica da mutabilidade da sorte humana: *rhoai d'állot'állai euthymiân te metà kai pónōn es ándras éban*, “várias circunstâncias em horas várias sucedem aos homens tanto acompanhadas de alegria quanto de sofrimentos” (PÍNDARO, *Olímpica* 2.33-34).

A inteligência expressa pelos sete sábios encontra reflexos na tensão existente entre o tradicional e o subversivo, que ocorre na poesia arcaica grega de modo geral. Na epopeia grega, especialmente na *Ilíada*, a felicidade masculina está vinculada ao nascimento nobre. A felicidade feminina se vincula ao marido (*anér*) e à vida doméstica (*oikos*), conforme sugere a *Odisseia* (6.180-182). Por isso, para Píndaro (*Olímpica* 9.100), *tò dè phyâi krátiston hápan*, “a constituição é sempre a mais forte”. Nesse ambiente idealizado, a felicidade é expressa em termos materiais, pressupondo o respeito aos deuses, “pois, com Deus, a felicidade implantada nos homens é mais permanente”: *syn theôî gár toi phyteutheîs ólbos anthrópōisi parmonōteros* (PÍNDARO, *Nemeana* 8.17). Como se perceberá ao longo desta discussão, o primitivo ideal grego de felicidade aristocrática geralmente se voltava para o entretenimento de convidados, o cultivo de uma boa reputação e a fruição da saúde. Um fragmento de Sólon (semelhante ao dístico 2.1253-1254, de Teógnis) nos dá um claro vislumbre dessa perspectiva elitizada:

Ὅλβιος, ὃι παῖδες τε φίλοι καὶ μόνυχες ἵπποι  
θηρευταὶ τε κύνες καὶ ξένοι ἀλλοδαποί.

feliz é aquele que tem namorados carinhosos, cavalos de cascos sólidos, cães de caça e hóspedes de outras terras.  
(SÓLON, Fragmento 23.1-2)



O ideal de felicidade da sabedoria judaica é consideravelmente mais frugal:

Ἀρχὴ ζωῆς ὕδωρ καὶ ἄρτος καὶ ἱμάτιον  
καὶ οἶκος καλύπτων ἀσημοσύνην.

o fundamento da vida é água, pão, roupa e casa  
onde possamos ocultar nossas vergonhas.  
(Siraque 29.21)

Como se percebe, coexistiram na poesia arcaica grega duas vertentes em tensão. A primeira e mais antiga explicava a prosperidade como resultado automático do nascimento nobre e da obediência aos preceitos divinos e ao senso comum; enquanto que a segunda, mais recente, admitia a existência de um elemento aleatório e que subvertia a vida humana, colocando-a em uma dimensão muito mais misteriosa. A mesma tensão aparece na literatura sapiencial judaica, o que pode se dever a seu contato com a poesia grega mesmo antes do período mais intenso de produção sapiencial judaica, que, grosso modo, coincide com a época de apogeu da cultura helênica em Alexandria, metrópole imprescindível para a aproximação das duas culturas.

## 2 A felicidade na vida com moderação

A primeira máxima do epigrama anônimo da *Antologia palatina* que resume os conselhos dos sete sábios para a obtenção da felicidade é a do *métron áriston*, de Cleobulo de Lindos. Isto é, a moderação assume, para o sábio, o valor de principal fonte da felicidade. Essa mesma frase é atribuída a Demétrio de Faleros (por João Estobeu 3.1.172 e Eustátio 1774.57). Esse pensamento se encontra expresso, com todas as letras, também nos poetas do período arcaico. Teógnis (1.335) declara: *pántōn més' árista*, “o meio é a melhor de todas as coisas”. Píndaro afirma: *hépetai d'en hekástōi: métron noêsai dè kairòs áristos*, “mas segue, em cada caso: reconhecer a própria medida é a melhor circunstância” (*Olimpica* 13.47-48). Para o poeta, o homem sábio

μέτρα μὲν γνώμα διώκων, μέτρα δὲ καὶ κατέχων  
 γλῶσσα δ' οὐκ ἔξω φρενῶν φαίης [...].

busca, com sabedoria, a moderação e se apega a ela,  
 e sua língua não se afasta de seus pensamentos [...].  
 (PÍNDARO, *Ístmica* 6.71-72)

De modo semelhante, na tradição do *Certame entre Homero e Hesíodo*, Homero supostamente enaltece a máxima do *métron áriston*:

κάλλιστον μὲν τῶν ἀγαθῶν ἔσται μέτρον εἶναι  
 αὐτὸν ἑαυτῷ, τῶν δὲ κακῶν ἔχθιστον ἀπάντων [...].

para cada um, ser a medida do bem para si mesmo é excelente;  
 do mal, porém, é a pior de todas as coisas [...].  
 (*Certame entre Homero e Hesíodo*, 159).

Na sabedoria judaica, a posição medial é ocasionalmente enfatizada. Dessa forma, Sophia, a personificação da sabedoria, em *Pr.* 8.20, afirma: *en hodois dikaiosynēs peripatō kai anà méson tribōn dikaiōmatos anastréphomai*, “ando nos caminhos da justiça e vivo no meio dos caminhos da ação justa”. A sabedoria está, portanto, no meio. Nos *Salmos de Salomão* (5.17), declara-se: *hikanòn tò métrion en dikaiosynēi kai en toutōi hē eulogía Kyriou eis plēsmonēn en dikaiosynēi*, “é suficiente a moderação na justiça, e nela está a bênção do Senhor para a satisfação na justiça”. Para *Siraque* 31.20, “na moderação do estômago está o sono saudável”, *hýpnos hygieias epì entérōi metriōi*.

### 3 A felicidade no conhecimento de si mesmo e de suas circunstâncias

A segunda máxima no epigrama dos sete sábios (*gnōthi seautón*, “conhece-te a ti mesmo”) também parece informar o conceito de felicidade na literatura sapiencial judaica. Foi atribuída ora a um, ora a outro dos sete sábios, e uma tradição antiga afirma que foram exatamente os sete sábios que a puseram como epígrafe no templo de Delfos (PLATÃO, *Protágoras* 343b; PAUSÂNIAS, 10.24.1; AUSÔNIO, *Ludus septem sapientum* 5.7-9). Talvez, na origem, a advertência significasse apenas “percebe com clareza o que queres pedir à divindade”, mas obviamente sua fama esteve, desde o início, vinculada a seu potencial

valor filosófico e psicológico (TOSI, 2000, p. 162). Platão (*Alcibiades*) e Sêneca (*Consolação a Mária* 11.3) a compreenderam como um convite ao conhecimento das características pessoais de um indivíduo; Cícero (*Tusculanae disputationes* 1.22.52) e Plotino (*Enéades* 4.3.1.1), como um incitamento à introspecção da alma. Assim, a máxima foi repetida, mais tarde, em um oráculo délfico dado a Sócrates, o que sugere que não é preciso buscar a verdade exteriormente no êxtase. Tudo de que necessitamos está dentro de nós.

Tosi (2000, p. 273) associa formalmente o *gnōthi seautón* ao *kairón gnōthi*, “sabe reconhecer a circunstância”, atribuída a outro dos sete sábios, Pítaco de Mitilene. Sólon defendia o conceito do *kairós áristos* (“a oportunidade é a melhor coisa”). Para Teógnis (1.401-402), *kairós d’epì pāsīn áristos érgmasin antrópōn* (“a oportunidade em relação a todas as ações dos homens é a melhor coisa”). *Kairós* era representado pelos gregos como uma jovem divindade antropomórfica (*daímōn*) na ação de afetar a balança (*tálanon*), fazendo-a pesar para um lado ou para o outro (*állote állōs*). A felicidade seria, então, a capacidade de agarrar o momento propício (*carpe diem*), proporcionado pela boa sorte (*agathé týkhē*). A compreensão de que “a ocasião é a alma da ação” (*kairós psykhé prágmatos*), posteriormente desenvolvida por Apostólio (9.42), já existia embrionariamente em Píndaro (*Pítica* 9.78-79): *ho dè kairòs homoiōs pantòs ékhei koryphán*, “a ocasião, porém, tem a primazia em tudo igualmente”. Kirkwood (1982, p. 228) define *kairós*, aqui, como sendo “o exercício da quantidade certa da habilidade certa no tempo certo”. Por isso, pode-se dizer que toda realização é *kairós*. Dessa forma, deve-se ter consciência da brevidade e transitoriedade da felicidade humana. Por isso, na tradição do certame entre Homero e Hesíodo, encontramos a seguinte admoestação:

τῆς σοφίης δὲ τί τέκμαρ ἐπὶ ἀνθρώποισι πέφυκεν;  
γιγνώσκειν τὰ παρόντ’ ὀρθῶς, καιρῶ δ’ ἄμ’ ἔπεσθαι.

Hesíodo: qual é a marca da sabedoria entre os homens?

Homero: conhecer bem o presente e marchar com a ocasião [*kairós*].

(*Certame entre Homero e Hesíodo*, 170).

Essa ideia de que, para ser feliz, o homem precisa fazer uso pleno das chances que a vida lhe oferece aparece repetida nos livros sapienciais judaicos. De fato, já no livro canônico dos *Salmos*, na *Septuaginta* (LXX), a frase *lábō kairón egō*, “hei de aproveitar a oportunidade” (Salmo 74.3 ou 75.1), foi atribuída a Deus no contexto do juízo final. No entanto, tanto *Eclesiastes* quanto *Siraque* (*Eclesiástico*) se preocupam com uso que se faz de *kairós*. De fato, a LXX faz referências constantes à importância de *kairós*:

καὶ καιρὸν κρίσεως γινώσκει καρδία σοφοῦ·  
ὅτι παντὶ πράγματι ἔστιν καιρὸς καὶ κρίσις,  
ὅτι γινῶσις τοῦ ἀνθρώπου πολλή ἐπ’ αὐτόν·

o coração do sábio conhece o momento [*kairòn*] da decisão porque, para todo propósito, há tempo [*kairòs*] e decisão, pois é grande o conhecimento que repousa sobre o homem. (*Eclesiastes* 8.5b-6)

Este texto de *Eclesiastes* é importante porque se afasta do texto hebraico como o conhecemos e do texto latino da *Vulgata*. Em ambos, a passagem culmina com a declaração de que é grande a maldade ou aflição do homem. Em *Eclesiastes* há, em vez disso, um voto de confiança em relação ao conhecimento humano de suas circunstâncias, embora não se possa estar inteiramente seguro se a palavra *decisão*, nos versos 5 e 6, “não concerne a Deus, à capacidade de avaliação, ao julgamento de valor ou ético de parte do sábio” (CAMPOS, 1991, p. 180).

O uso de *kairós*, na LXX, acomoda-se, porém, muito mais a seu sentido comum de ‘tempo’ ou ‘momento’ do que, tecnicamente, de ‘oportunidade’. Apesar disso, não há como evitar as comparações. Ali, nós nos deparamos inclusive com as consequências de o ser humano não considerar suas oportunidades:

ὅτι καὶ γε οὐκ ἔγνω ὁ ἄνθρωπος τὸν καιρὸν αὐτοῦ·  
ὡς οἱ ἰχθύες οἱ θηρευόμενοι ἐν ἀμφιβλήστρω κακῷ  
καὶ ὡς ὄρνεα τὰ θηρευόμενα ἐν παγίδι,  
ὡς αὐτὰ παγιδεύονται οἱ υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου  
εἰς καιρὸν πονηρόν.

pois o homem não sabe a sua hora [*kairòn*]; como os peixes que se apanham com a rede traiçoeira, e como os passarinhos que se prendem com o laço, assim se enredam também os filhos dos homens no tempo da calamidade [*kairòn ponēron*], quando cai de repente sobre eles. (*Eclesiastes* 9.12)<sup>2</sup>

Em *Siraque* há uma aproximação maior com a máxima do *kairón gnōthi*. Em 4.20, temos a recomendação de considerar a ocasião (*kairón*) e de nos guardar do mal: *syntéreson kairòn kai phúlaxai apò ponērou*. Em 20.6-7, o homem sábio é identificado com aquele “que conhece a ocasião” (*eidōs kairón*), enquanto “o homem tagarela e tolo” (*ho dè lapistēs kai áphrōn*) “transgredirá a ocasião” (*hyperbēsetai kairón*). Assim, também no conceito de felicidade, como derivado da adequada consideração da oportunidade ou ocasião, encontramos o temor de que haja transgressão dos limites aceitáveis impostos pela Divindade. Nesse sentido, conforme sugerido por *Jeremias* 38.34, *kairón gnōthi* (“considera a oportunidade”) é quase equivalente, na cultura judaica, a *gnōthi tòn Kýrion* (“conhece ao Senhor”).

#### 4 A felicidade no controle das paixões, especialmente a ira

A relação dos poetas arcaicos com as emoções humanas é ambígua. Em alguns momentos, parecem dar inteira vazão a suas paixões, especialmente o amor, chegando a considerar a plena fruição do mesmo como necessária para a obtenção da felicidade. Assim, Simônides (584) indagou: *tis gàr hadonàs áter thnatōn bios potheinòs*; (“que vida humana é desejável sem prazer?”). Da mesma forma, Teógnis (2.1335-1336) afirma:

Ὅλβιος ὅστις ἐρῶν γυμνάζεται οἴκαδε ἐλθὼν  
εὖδειν σὸν καλῶι παιδί πανημέριος.

feliz é aquele que se exercita e vai para casa  
deitar-se com um belo rapaz o resto do dia.

<sup>2</sup> *Kairós ponērós* é, aqui, a tradução do hebraico *‘eth ra ‘á*, “tempo adverso”.

No entanto, os poetas da Grécia arcaica também consideravam que a felicidade dependia do controle das paixões; por isso, sua recomendação de que a terceira máxima do epigrama dos sete sábios (*khólou kratéein*, “dominar a ira”), de Periandro de Corinto, fosse obedecida. É preciso controlar as paixões e, por essa razão, mais tarde, os cirenaicos diriam: *ékhō, ouk ékhomai*, “posso, mas não sou possuído”. De fato, os filósofos gregos de modo geral vão tratar as paixões da alma, especialmente o desejo incontrolável, como enfermidades da alma (KNUUTTILA, 2004).

Segundo Harris (2001, p. 4-5), a Antiguidade clássica via quatro níveis no controle da ira e passou, ao longo dos anos, da ênfase nos três primeiros níveis para a ênfase no último nível: (1) controle da ira na fala e na ação; (2) supressão da ira na fala e na ação; (3) controle dos sentimentos de ira; e (4) supressão dos sentimentos de ira. Esse último nível acabou se tornando o objetivo padrão dos filósofos estoicos, na época do Império Romano, mas não antes. Nessa época, a ideologia helenística do controle da ira e das paixões veio a influenciar profundamente os escritos do Novo Testamento (KELHOFFER, 2007).

No caso da sabedoria judaica, só timidamente encontramos alguma referência à importância dos gozos da vida e do amor como ingredientes necessários para a felicidade. A *Sabedoria de Salomão* (2.6), representante da “sabedoria consuetudinária”, considera que o convite: *deûte oûn kai apolaúsōmen tōn óntōn agathōn*, “vinde, portanto, e desfrutemos das boas coisas que existem”, é expresso por aqueles que “não argumentam corretamente” (*logisámenoi ouk orthōs*, 2.1). No entanto, *Siraque* (48.11) reflete sobre o valor do prazer no amor:

μακάριοι οἱ ἰδόντες σε  
καὶ οἱ ἐν ἀγαπήσει κεκοιμημένοι·  
καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωῆς ζησομεθα.

felizes são aqueles que te hão de ver e aqueles que, em amor,  
adormeceram; pois, de fato, nós temos de viver a vida.

Com efeito, é o tema do domínio da ira que assume maior importância na *Bíblia Hebraica* (BALOIAN, 1992). O controle das paixões, de modo geral, perpassa radicalmente o quarto livro dos

*Macabeus*, no qual encontramos recomendações explícitas quanto a “dominar as concupiscências”, *tôn epithymiôn krateîn* (4 Mac 2.6); “dominar as paixões mais violentas”, *tôn biaiotérōn pathôn krateîn* (2.15); “dominar a ira”, *toû thymoû krateîn* (2.20); “dominar os prazeres e as concupiscências”, *tôn hēdonōn kai epithymiōn krateîn* (5.23); “dominar os prazeres”, *tôn hēdonōn krateîn* (6.35); e, finalmente, “dominar as paixões da carne”, *tôn tēs sarkōs pathōn* (7.18). A repetida preocupação com a força das emoções, no quarto livro dos *Macabeus*, mostra como a doutrina grega do *khólou kratéin* encontrava-se difundida entre os judeus do mundo helenístico.

Embora de modo menos explícito, encontramos uma ansiedade semelhante na literatura sapiencial judaica. Existe, em primeiro lugar, uma preocupação com os danos potenciais do amor: *en kállei gynaikòs polloì eplanēthēsan kai ek toutou philia hōs pŷr anakaíetai*, “na beleza de uma mulher muitos se desviaram e dela o amor se acende como fogo” (*Siraque* 9.8). Em segundo lugar, exprime-se uma preocupação geral com qualquer tipo de desejo descontrolado: *mē epárēis seautòn en boulēi psychēs sou*, “não te deixes levantar no desejo de tua alma” (*Siraque* 6.2). Em terceiro lugar, mais especificamente, expressa-se o conselho de dominar a ira:

μη σπεύσης ἐν πνεύματί σου τοῦ θυμοῦσθαι,  
 ὅτι θυμὸς ἐν κόλπῳ ἀφρόνων ἀναπαύσεται.  
 μη εἴπης τί ἐγένετο  
 ὅτι αἱ ἡμέραι αἱ πρότεροι ἦσαν ἀγαθαὶ ὑπὲρ ταύτας;  
 ὅτι οὐκ ἐν σοφίᾳ ἐπηρώτησας περὶ τούτου.

em teu ânimo, não te apresses em irar-te  
 porque a ira se abriga no seio dos insensatos.  
 jamais digas: por que foram os dias passados  
 melhores do que estes?  
 pois não é sábio perguntar assim.  
 (*Eclesiastes* 7.9-10)

*Qohélet*, no contexto geral da passagem, está pondo em questão o conservadorismo da sabedoria tradicional, ao “desestabilizar a crença em um passado melhor do que o presente”, pois, à luz de *Eclesiastes*

3.15, a glorificação do passado é “outra forma de impaciência com a vida e suas limitações” (CAMPOS, 1991, p. 160).

No relato da destruição dos primogênitos, filhos dos egípcios, o livro da *Sabedoria* (18.15-16) conta que o Verbo (*ho Lógos*) desceu do trono real do céu (*ap' ouranōn ek thrónōn basileiōn*) e distribuiu morte a todo universo (*tà pánta*). Os primogênitos, advertidos em sonho quanto à razão de seu extermínio, caíram mortos imediatamente (18.17-19). O poder de destruir do Verbo era tão intenso que mesmo vários dos israelitas tombaram (18.20) e teriam todos perecido, não fora a rápida ação de um homem impoluto (*anēr ámemptos*) que confrontou a Cólera (*thymós*), por meio de preces e incensos (18.21). A vitoriosa intercessão de Moisés é, então, comparada à batalha contra a ira:

ἐνίκησεν δὲ τὸν χόλον οὐκ ἰσχύι τοῦ σώματος,  
οὐχ ὄπλων ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ λόγῳ τὸν κολάζοντα ὑπέταξεν.

ele venceu a ira, não com a força do corpo nem com o poder das armas, mas prevaleceu contra o verdugo com a palavra. (*Sabedoria* 18.22).

Assim, a fuga do Egito é alegorizada, primeiramente, como uma libertação da fúria de faraó; em segundo lugar, como a vitória da retórica humana sobre a cólera divina (no Novo Testamento, atribui-se um papel semelhante ao Jesus-*Lógos*, capaz de nos livrar da “ira vindoura”; cf. ELIAS, 1992); e, finalmente, como a vitória do comedimento do homem pelo controle de si mesmo sobre a própria tendência interior de dar vazão à ira.

## 5 A felicidade no respeito aos próprios limites

Platão (*Hiparco* 228e) se refere ao fato de que o apotegma do *mēdèn ágan* (“nada em demasia”), de Pítaco de Mítilene, o quarto no epigrama dos sete sábios, teria sido afixado no frontão do templo de Delfos. Essa máxima, atribuída diferentemente a vários dos sábios gregos, também impregnou profundamente a sabedoria grega. De fato, já aparece em um fragmento de Píndaro (35b Snell-Maehler) e há, em Teógnis (1.401), uma ocorrência qualificada dessa concepção: *mēdèn*



*ágan speúdein*, “não ficar ansioso em excesso”. O pensamento é expresso, de forma mais completa, por Arquíloco:

ἀλλὰ χαρτοῖσιν τε χαῖρε  
καὶ κακοῖσιν ἀσχάλα  
μὴ λίην, γίνωσκε δὲ οἷος  
ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει.

goza as coisas prazerosas,  
tolera os males, mas  
não em demasia, conhece que  
ritmo possui o homem.

(ARQUÍLOCO, Fragmento 128.6-7).

A sabedoria judaica prevê a contenção do excesso, pois *hē aplēstía engieî hēōs kholéras*, isto é, “o excesso se aproxima da disenteria” (*Siraque* 37.30). De fato, mesmo o excesso em relação às coisas positivas da dimensão intelectual pode ser prejudicial: *hóti en plēthei sophías plēthos gnōseōs, kai ho prostitheis gnōsin prosthēsei algēma*, “pois na muita sabedoria há muito conhecimento, mas quem aumenta o conhecimento aumentará o sofrimento” (*Eclesiastes* 1.18). No entanto, as investidas da sabedoria judaica são geralmente dirigidas a dimensões mais mundanas: *en plēthei tēs agathōsýnēs eplēthýnthēsan ésthontes autēn*, “no excesso de bens se multiplicam também os que os devoram” (*Eclesiastes* 5.10), passagem que nos faz lembrar da *Odisseia*.

Outra advertência é de que “a voz do tolo está no excesso de palavras”, *phonē áphronos en plēthei lógōn* (*Eclesiastes* 5.2). Finalmente, ainda se diz: *kai ei ebiásthēs en edésmasin, anásta, émeson pórrō kai anapaúsēi*, “se fores forçado a comer excessivamente, levanta, vomita e te sentirás melhor” (*Siraque* 31.21). Esta é uma compreensão que também é recorrente na modalidade consuetudinária da literatura sapiencial judaica. Ou seja, deve-se sempre evitar o excesso. Por isso, *Pr.* 25.27 declara: *esthiein méli polý ou kalón*, “não é bom comer muito mel”.

## 6 A felicidade no fim da vida

A questão subjetiva de se avaliar se um homem é ou não feliz transparece na quinta máxima do epigrama dos sete sábios. Para Sólon, é necessário observar antes o fim da vida (*térma d'horâin biótoio*). Narrativas do famoso encontro entre Sólon e Crespo aparecem em um epinício de Baquílides e, mais tarde, em Heródoto (1.32). O mesmo tema é recorrente nas tragédias (ÉSQUILO, *Agamêmnon* 928-929; SÓFOCLES, *Traquínias* 1-3; EURÍPIDES, *Andrômaca* 100-102), nas quais dizer que um homem é feliz pode atrair a inveja dos deuses (*phthónos theón*). Os versos finais de *Édipo rei* fazem referência a essa tradição:

μηδέν ὀλβίζειν, πρὶν ἄν  
τέρμα τοῦ βίου περάσῃ μηδὲν ἀλγεινὸν παθῶν.

não digas que alguém é feliz antes que  
ele tenha transposto o limiar final da vida sem nada sofrer de  
terrível.

(SÓFOCLES, *Édipo rei* 1529-1530)

A tradição do certame entre Hesíodo e Homero preserva a concepção de vida *epitomizada* na máxima do *térma d'horâin biótoio*, relacionando-a diretamente com o conceito de felicidade:

ἢ δ' εὐδαιμονίῃ τί ποτ' ἀνθρώποισι καλεῖται;  
λυπηθέντ' ἐλάχιστα θανεῖν ἤσθέντα τε πλεῖστα.

Hesíodo: o que é chamado pelos homens de felicidade?

Homero: a morte após uma vida de mínima tristeza e máximo  
prazer

(*Certame entre Homero e Hesíodo* 174-175).

Em íntima relação com a ideia de que não é possível, antes de sua morte, saber se um homem é feliz ou não, está a tradição de que é melhor não ter nascido. No mito que relata a captura de Sileno, companheiro de Baco, por Midas, temos a indicação de que o melhor é não nascer (*to mé genésthai*) e, depois de ter nascido, o melhor é morrer o mais depressa possível. Na *Iliada* há uma referência a essa tradição, embora talvez

seja o caso de uma interpolação. A máxima reaparece no *Certame entre Homero e Hesíodo*, em Baquilides (*Epinício* 5.160-164), no *Museion*, de Alcídamas, um dos discípulos de Górgias, e em Teógnis (1.425-428):

Ἅπαντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον  
μηδ' ἐσιδεῖν ἀνγὰς ὄξεος ἡελίου,  
ῥύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Αἴδαο περῆσαι  
καὶ κείσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.

para os habitantes da terra, a melhor de todas as coisas é não ter nascido nem ter contemplado os raios do sol agudo, porém, ao nascer, atravessar o mais depressa as portas do Hades e fazer onde se amontoou bastante terra sobre si mesmo.

Esse dístico elegíaco de Teógnis sugere que essa tradição já se encontrava amplamente difundida no século VI. Um epinício de Baquilides em homenagem a Hieron de Siracusa por sua vitória com um único cavalo, em Olímpia, em 476 a.C., apresenta a mesma concepção:

Θνατοῖσι μὴ φῦναι φέριστον  
μηδ' ἡελίου προσιδεῖν  
φέγγος· ἄλλ' οὐ γὰρ τίς ἐστιν  
πρῶξις τάδε μυρομένοις,  
χρῆ κείνο λέγειν ὅ τι καὶ μέλλει τελεῖν.

aos mortais é melhor não ter nascido nem ter contemplado a luz do sol; mas não há benefício algum em lamentar isso; deve-se falar do que se pode realizar.  
(BAQUÍLIDES, *Epinício* 5.160-164)

Contrariando a sabedoria consuetudinária, a influência da sabedoria subversiva que, segundo minha proposta, pode derivar da tradição poética grega arcaica, inclui o tema da desejabilidade da morte, que aparece em *Eclesiastes* 7.1-2:

Ἀγαθὸν ὄνομα ὑπὲρ ἔλαιον ἀγαθὸν  
καὶ ἡμέρα τοῦ θανάτου ὑπὲρ ἡμέραν γενέσεως αὐτοῦ.  
ἀγαθὸν πορευθῆναι εἰς οἶκον πένθους  
ἢ ὅτι πορευθῆναι εἰς οἶκον πότου,  
καθότι τοῦτο τέλος παντὸς τοῦ ἀνθρώπου,  
καὶ ὁ ζῶν δώσει εἰς καρδίαν αὐτοῦ.

melhor é o bom nome do que óleo precioso,  
e o dia da morte, do que o dia de seu nascimento;  
melhor é ir à casa onde há luto  
do que ir à casa onde há bebedeira,  
pois naquela se vê o fim de todo homem,  
e o vivo aplicará a isso o seu coração.

Assim, com a frustração da expectativa no plano do conteúdo e sutis deslocamentos de perspectiva, Qohélet vai patenteando os defeitos do pensamento judaico tradicional. Aliás, esse é o dilema experimentado por Jó diante das catástrofes que se abateram sobre si e a família. Jó rejeita a sabedoria consuetudinária representada por Elifaz, Bildade e Zofar, os três amigos que tentam consolá-lo com a ideia de que, por certo, Jó havia cometido algum engano, o que o teria levado a perder a felicidade. Sua resposta é amaldiçoar o dia do próprio nascimento (*Jó* 3.1-14; 10.18-22).

O apotegma de que é melhor não ter visto a luz do sol se encontra em uma passagem na qual Qohélet estabelece a comparação entre um hipotético homem longevo, com dois mil anos de idade, e um natimorto:

καὶ γε ἥλιον οὐκ εἶδεν καὶ οὐκ ἔγνω,  
ἀνάπαυσις τούτῳ ὑπὲρ τοῦτον.

nem viu o sol nem o conheceu;  
há mais descanso para este do que para outro  
(*Eclesiastes* 6:5)

Para o Qohélet, portanto, as ações do homem não podem contribuir, de forma consistente, para a sua felicidade.

A ideia da morte como momento derradeiro em que se avalia se um homem foi feliz ou não se encontra mais plenamente expressa em *Siraque* (7.36 e 11.28):

ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις σου μιμήσκου τὰ ἔσχατά σου,  
καὶ εἰς τὸν αἰῶνα οὐχ ἁμαρτήσεις.

em todas as tuas palavras lembra-te de teu fim  
e, para sempre, nunca pecarás.

πρὸ τελευτῆς μὴ μακάριζε μηδένα,  
καὶ ἐν τέκνοις αὐτοῦ γνωσθήσεται ἀνὴρ.

a ninguém louves antes da morte;  
é pelos filhos que se conhece o homem.

Apesar de difundida na literatura sapiencial, a ideia do benefício da morte não aparece isenta de protestos. O livro não canônico da *Sabedoria de Salomão* (1.16), mais afeito às máximas da sabedoria consuetudinária, reclama que somente os ímpios (*asebeís*) invocam a morte, considerando-a amiga (*philos*). Para ele (1.17), *ouk éstin íasis en teleutêi anthrôpou*, “não há remédio no fim do homem”. Apesar disso, considerando a perspectiva de vida após a morte, reconhece que pelo menos o homem íntegro “bendiz o fim dos justos”, *makarízei éskhata dikaiôn* (2.16).

## 7 A felicidade no esquivar-se à fiança

A tradição mais antiga da poesia grega, especialmente em sua vertente épica, atribuía características nobres à disposição de servir de fiador àqueles que necessitavam de um. Assim, no Canto VIII da *Odisseia*, Posídon se voluntaria como fiador de Ares por seu débito para com Hefesto em função de tê-lo traído com Afrodite. No entanto, assim como ocorreu com o *topos* da felicidade como possível de ser avaliada apenas no dia da morte, essa tradição evoluiu para uma vertente mais subversiva. A máxima do *engyên pheúgein* (“esquivar-se à fiança”), geralmente atribuída a Tales de Mileto, é considerada por Pellizer (2009) como indigna da estatura intelectual do grande pensador. No entanto, apesar de seu caráter essencialmente prático e mundano, é compreensível por que os sábios gregos consideravam esse apotegma como fundamental para a obtenção da felicidade.

Essa tradição se encontra presente, com relativa abundância, nas duas vertentes da literatura sapiencial da LXX, onde é apresentada como uma forma de impedir que o homem em busca da felicidade perca os elementos mais essenciais para a satisfação de suas necessidades:

μη δίδου σεαυτὸν εἰς ἐγγύην αἰσχυρόμενος πρόσωπον·  
 ἔαν γὰρ μη ἔχῃς πόθεν ἀποτείσῃς,  
 λήμψονται τὸ στρῶμα τὸ ὑπὸ τὰς πλευράς σου.

não te ofereças para fiador, envergonhando o próprio rosto;  
 pois, se não tens com que pagar, será tirada  
 a cama de debaixo das tuas costas.  
 (Pr. 22.26-27)

De fato, para o autor de *Provérbios*, ser fiador é um indício de estultícia:

ἀνὴρ ἄφρων ἐπικροτεῖ καὶ ἐπιχαίρει ἑαυτῷ  
 ὡς καὶ ὁ ἐγγυώμενος ἐγγύη τὸν ἑαυτοῦ φίλον.

o homem falto de entendimento compromete-se,  
 ficando por fiador de seu amigo.  
 (Pr. 17.18)

Além disso, a consideração dos efeitos da fiança varia desde um desconforto passageiro (*Siraque* 8.13) até a total desintegração econômica de um indivíduo (*Pr.* 22.26-27). De fato, a disposição para se tornar fiador é ainda considerada mais ofensiva se motivada pela esperança de ganho fácil. *Siraque* (29.17-19) compara essa atitude com a de um criminoso:

ἐγγύη πολλοὺς ἀπώλεσεν κατευθύνοντας  
 καὶ ἐσάλευσεν αὐτοὺς ὡς κῦμα θαλάσσης·  
 ἄνδρας δυνατοὺς ἀπώκισεν,  
 καὶ ἐπλανήθησαν ἐν ἔθνεσιν ἀλλοτρίοις.  
 ἁμαρτωλὸς ἐμπεσὼν εἰς ἐγγύην  
 καὶ διώκων ἐργολαβίας ἐμπεσεῖται εἰς κρίσεις.

a fiança já arruinou a muitos que eram prósperos,  
 e os submergiu como uma onda do mar;  
 ela já tirou homens poderosos de sua casa

e os fez peregrinar entre povos estrangeiros;  
um pecador com pressa de ser fiador e que busca o lucro  
se apressa em receber a condenação.

Esta é uma leitura bem diferente da que se encontra na *Vulgata*, que condena não o fiador, mas o que transgredir os mandamentos de Deus (*peccator transgrediens mandata Domini*).

A sabedoria judaica ata a questão do fracasso do fiador a uma inadequada consideração de *kairós*:

ἕως οὗ λάβῃ, καταφιλήσει χεῖρας αὐτοῦ  
καὶ ἐπὶ τῶν χρημάτων τοῦ πλησίον ταπεινώσει φωνήν·  
καὶ ἐν καιρῷ ἀποδόσεως παρελκύσει χρόνον  
καὶ ἀποδώσει λόγους ἀκηδίας καὶ τὸν καιρὸν αἰτιάσεται.

até conseguir algo, beijará suas mãos e abaixará a voz  
para falar da riqueza de seu vizinho;  
mas na ocasião [*kairós*] do pagamento,  
arrastará o tempo e pagará com palavras de acomodação,  
e porá a culpa nas circunstâncias [*kairós*].  
(*Siraque* 29.5)

## 8 A felicidade na saúde

A máxima de Bias de Priene do *toûs pléonas kakíous* constata o fato de que a maioria dos homens é em si mesma má. Não se trata, aqui, de uma recomendação voltada para a felicidade humana, mas de uma expressão pessimista de que haverá obstáculos para a sua obtenção. Por essa razão e dada a prevalência do apotegma *hygiáinein mèn áriston andri thnētōi*, “a saúde é a melhor coisa para o homem mortal” (SIMÔNIDES 651), em vez de abordar a máxima incluída no epigrama dos sete sábios, seria conveniente tratar da concepção do *hygiés anér* ou “homem saudável”. O ideal de felicidade aristocrática geralmente se voltava para o entretenimento de hóspedes, o cultivo de uma boa reputação e a fruição da saúde, como se percebe nos versos finais de *Trabalhos e dias*:

τάων εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος ὃς τάδε πάντα  
εἰδὼς ἐργάζεται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν,  
ὄρνιθας κρίνων καὶ ὑπερβασίας ἀλεείνων.

feliz e afortunado é aquele que, sabendo tudo isso,  
“obra” sem ofender os imortais,  
consultando as aves e evitando as transgressões.  
(HESÍODO, *Trabalhos e dias* 826-828).

Assim, até a higiene do aristocrata tem importância para garantir sua felicidade.

Para Simônides (604), *oudè kalàs sophías estìn kháris ei mé tis ékhei semnàn hygieian* (“não há prazer mesmo na linda sabedoria a não ser que o homem possua a saúde santa”). Não se deve pensar, porém, que a felicidade do “homem saudável” dependa exclusivamente de suas condições físicas. A expressão é tomada em um sentido muito mais amplo, que envolve o bem-estar da sociedade como um todo. O lado subversivo da compreensão poética dos gregos em relação à felicidade aponta para o “homem saudável” como sendo aquele que se exime de comportamento vergonhoso:

ἐπεὶ ἔμοιγε ἐξαρκεῖ  
ὃς ἂν μὴ κακὸς ἦ] μὴδ' ἄγαν ἀπάλαμνος εἰ-  
δὼς γ' ὄνησίπολιν δίκαν,  
ὑγιῆς ἀνήρ· οὐ †μὴν† ἐγὼ  
μωμήσομαι· τῶν γὰρ ἠλιθίων  
ἀπείρων γενέθλα.  
πάντα τοι καλά, τοῖσιν  
??τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται.

Basta para mim que alguém não seja mau, nem inexperiente demais, conhecendo a justiça que é útil à sociedade, homem saudável; eu não o censurarei (pois não sou amante da censura nem há limites para a estirpe dos idiotas). Belas são todas as coisas às quais não se misturam os atos vergonhosos!  
(SIMÔNIDES, Fragmento 37).



Dentro da concepção de que “a sociedade educa o homem” (*pólis ándra didáskei*, fragmento 15), Simônides revela que o “homem saudável” é aquele que poupa a sociedade de sua incivilidade.

No contexto da sabedoria judaica, o apreço à saúde sob o prisma da sanidade social permeia o livro de *Siraque*. De modo surpreendentemente pouco aristocrático, o autor a considera superior mesmo à posse das riquezas:

Κρείσσω πτωχὸς ὑγιῆς καὶ ἰσχύων τῇ ἔξει  
ἢ πλούσιος μεμαστιγμένος εἰς σῶμα αὐτοῦ.  
ὑγίεια καὶ εὐεξία βελτίων παντὸς χρυσοῦ,  
καὶ σῶμα εὐρωστον ἢ ὄλβος ἀμέτρητος.  
οὐκ ἔστιν πλοῦτος βελτίων ὑγείας σώματος,  
καὶ οὐκ ἔστιν εὐφροσύνη ὑπὲρ χαρὰν καρδίας.  
κρείσσω θάνατος ὑπὲρ ζοῆν πικρὰν  
καὶ ἀνάπαυσις αἰῶνος ἢ ἀρρώστημα ἔμμονον.

É melhor ser pobre, mas saudável e cheio de vigor,  
do que rico, mas atormentado quanto ao corpo;  
a saúde e a força são melhores do que qualquer ouro,  
um corpo robusto, do que riqueza imensurável;  
não existe riqueza melhor do que a saúde do corpo  
e não há gozo além da alegria do coração;  
é melhor a morte do que a vida miserável  
e o descanso eterno, do que a doença crônica!  
(*Siraque* 30.14-16)

Em vez de *áriston* (ou *lôiston*), lugar-comum da poesia arcaica grega sobre a felicidade, encontramos as formas *kreíssōn* e *beltiōn*, permuta sugestiva de superlativo e comparativo. Cleobulo de Lindos, um dos sete sábios, dizia *métron áriston* (“a moderação é a melhor coisa”) e o famoso epigrama de Delos anunciava *lôiston d’hygiáinein* (“o melhor é ter saúde”). *Siraque* enaltece o “corpo robusto” (*sōma eúrōston*) e a “saúde do corpo” (*hygieía sōmatos*), mas acrescenta sua superioridade mesmo em relação aos bens materiais (*ólbos amétrētos*).

A preocupação com a saúde se tornou tão obsessiva que, para os judeus helenizados, a saudação comum deixou de ser *shalom* para tornar-

se *hygiáinein*, como percebemos em diversas passagens dos Macabeus, das quais 2 Mac. 9:19 e 11:28 são apenas exemplos. Para os gregos, a expressão *eudaimonía* (“felicidade”) pressupunha o favor dos deuses. A literatura sapiencial judaica evita a palavra. No entanto, ao empregar o termo equivalente, *makáριοι* (“venturosos”), mantém certa preocupação com a *hyperbasía* (ou “transgressão”): *makáριοι hoí phoboúmenoi ton kúrion*, “venturosos são os que temem o Senhor” (*Salmos de Salomão* 4:23). O conceito de saúde também se faz presente, nesse sentido, em *Siraque*. É preciso ter saúde para não ofender a Deus, deixando de lhe atribuir o louvor que lhe é devido: *zôn kai hygiés ainései tôn kúrion*, “vivo e saudável, louvará o Senhor” (*Siraque* 17:26). *Transgressão* tem, porém, o sentido muito mais restrito de ofensa a Deus.

## 9 Considerações finais

Ocorreu na antiga poesia grega uma espécie de amadurecimento na compreensão que os poetas tinham das causas da felicidade humana e em sua apreciação da prosperidade. Isso é percebido, por exemplo, numa comparação entre o tratamento dado pela poesia épica a Alcínoo, o majestoso anfitrião do Canto VIII da *Odisseia*, e o tratamento dado, mais tarde a Creso, rei da Lídia. Diante da opulência de Creso, Sólon observa que ninguém pode ser considerado feliz antes de morrer. Em relação a isso, *Siraque* (10.10) diria: *basileùs sémeron kai aúrion teleutései*, “hoje rei, amanhã morrerá”. De fato, o mesmo movimento de uma sabedoria consuetudinária para uma sabedoria subversiva parece ocorrer também no recorte estudado da literatura sapiencial judaica, pois se percebe uma evolução, nessas dimensões, do conceito de felicidade do *Pentateuco* e do livro de *Provérbios* para o de *Jó*, *Eclesiastes* e *Siraque*. No entanto, esse movimento não é inteiramente abrangente, pois a velha noção da felicidade como resultado direto de determinadas virtudes, “do que as quais nada é mais útil na vida para os homens” (*hôn chrēsímōteron oudén estin en biōi anthrópois*, *Sabedoria de Salomão* 8.7), e oriunda exclusivamente do beneplácito divino, persiste no livro da *Sabedoria de Salomão*. Para o autor, no viver sábio não há dor, “mas somente prazer e alegria” (*allà euphrosúnēn kai kharán*, 8.16). *Jó* e *Eclesiastes*

são os principais representantes da sabedoria subversiva na literatura sapiencial judaica, pois, em *Siraque*, há, às vezes, um retorno à sabedoria consuetudinária: *mè poíei kaká, kai ou mé se katalábēi kakón*, “não faças o mal e o mal não se apoderará de ti” (7.1).

No caso de uma sabedoria subversiva possivelmente derivada das influências helenísticas, não existe, porém, fórmula perfeita que garanta a felicidade: *pân hò èàn epachthēi soi déxai, kai en allágmasin tapeinōseōs sou makrothúmēson*, “aceita tudo o que te suceder e, nas incertezas de tua humilhação, tem paciência” (*Siraque* 2.4). O que há são diretrizes gerais que podem oferecer ao homem mais chances de alcançar seu sonho de felicidade. Por isso, ao se referir à visão romântica de que determinados comportamentos, por si só, garantem a bem-aventurança terrena, Jó declara:

ἀποβήσεται δὲ ὑμῶν τὸ ἀγαυρίαμα ἴσα σποδῶ,  
τὸ δὲ σῶμα πῆλινον.

a vossa insolência se tornará como cinza;  
o vosso corpo [= defesa?], como barro  
(*Jó* 13.12)

Uma comparação ainda que superficial com o *Pentateuco* e os livros proféticos da *Bíblia Hebraica* sugere que o judaísmo sempre teve mais afinidade com os preceitos da sabedoria convencional. A vertente predominante da literatura sapiencial judaica é aquela expressa nos livros de *Provérbios*, *Eclesiástico*, *Sabedoria* e *Salmos de Salomão*. São os livros de *Jó* e *Eclesiastes* que requerem explicação devido a sua filiação aos apotegmas da sabedoria subversiva, incomum nos círculos judaicos. A conclusão de que essa vertente tenha se originado do contato com os gregos tem algumas vantagens explanatórias: dá algum tipo de suporte à suposição tão comum entre os historiadores do judaísmo de que os processos de helenização de Israel tiveram início bem antes do século III, período geralmente apontado como época do desencadeamento de tais processos, explica o vivo interesse de seus autores pela literatura estrangeira, conforme já notou Hartley (1988), e propõe uma solução pelo menos provisória para a misteriosa incursão de uma vertente não consuetudinária na literatura sapiencial judaica.

## Referências

- ANDERSEN, F. I. *Job: An Introduction and Commentary*. Downers Grove, ILL.: IVP Academic, 2015.
- BALOIAN, B. E. *Anger in the Old Testament*. New York: Peter Lang, 1992.
- BORG, M. J. *Reading the Bible Again for the First Time: Taking the Bible Seriously But Not Literally*. San Francisco: Harper, 2001.
- BRYCE, G. E. *A Legacy of Wisdom: the Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel*. Lewisburg, PA: Bucknell, 1979.
- CAMPOS, H. *Qohélet, O-que-sabe: Ecclesiastes*, poema sapiencial. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- DOYLE, R. E. *Olbos, koros, hybris and atê from Hesiod to Aeschylus. Traditio*, New York, v. 26, p. 293-303, 1970.
- ELIAS, J. W. “Jesus Who Delivers Us from the Wrath to Come” (1 Thess 1:10): Apocalyptic and Peace in the Thessalonian Correspondence. *SBL Seminar Papers*, Atlanta, v. 31, p. 21-132, 1992.
- FOHRER, G. Zur Vorgeschichte und Komposition des Buches Hiob. *Veterum Testamentum*, Leiden, v. 6, f. 3, p. 250-251, 1956.
- GESE, H. Wisdom Literature in the Persian Period. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, L. (Ed.). *Cambridge History of Judaism: the Persian Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. v. 1, p. 189-218.
- GORDIS, R. *The Book of God and Man*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1978.
- HARRIS, W. V. *Restraining Rage: the Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- HARTLEY, J. E. *The New International Commentary on the Old Testament: the Book of Job*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- HEINISCH, P. *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*. Münster: Aschendorffsche Buchhandlung, 1908.
- KELHOFFER, J. A. Suppressing Anger in Early Christianity: Examples from the Pauline Tradition. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Durham, v. 47, p. 307-325, 2007.

KIRKWOOD, G. *Selections from Pindar*. Chico, CA: Scholars Press, 1982.

KNUUTTILA, S. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

LANGE, S. The Wisdom of Solomon and Plato. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 55, n. 4, p. 293-302, 1936.

MOMIGLIANO, A. *Alien Wisdoms: the Limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

PELLIZER, E. *Felicidade na literatura grega*. Pós-graduação em Estudos Literários. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2009. Notas de aula.

TERRIEN, Samuel L. *Job, Poet of Existence*. Eugene, OR.: Wipf & Stock, 2004.

TOSI, R. *Dicionário de sentenças latinas e gregas*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Recebido em: 4 de março de 2018.

Aprovado em: 3 de maio de 2018.