

DAX MORAES

O LOGOS
EM FILON
DE ALEXANDRIA

A FRONTEIRA ENTRE
O PENSAMENTO GREGO
E O PENSAMENTO CRISTÃO
NAS ORIGENS DA
TEOLOGIA BÍBLICA

O LOGOS EM FÍLON DE ALEXANDRIA

A fronteira entre o pensamento grego e o pensamento cristão nas origens da teologia bíblica



REITORA

Ângela Maria Paiva Cruz

VICE-REITOR

José Daniel Diniz Melo

DIRETORIA ADMINISTRATIVA DA EDUFRN

Luis Passeggi (Diretor)

Wilson Fernandes (Diretor Adjunto)

Judithe Albuquerque (Secretária)

CONSELHO EDITORIAL

Luis Passeggi (Presidente)

Ana Karla Pessoa Peixoto Bezerra

Anna Emanuella Nelson dos S. C. da Rocha

Anne Cristine da Silva Dantas

Christianne Medeiros Cavalcante

Edna Maria Rangel de Sá

Eliane Marinho Soriano

Fábio Resende de Araújo

Francisco Dutra de Macedo Filho

Francisco Wildson Confessor

George Dantas de Azevedo

Maria Aniolly Queiroz Maia

Maria da Conceição F. B. S. Passeggi

Maurício Roberto Campelo de Macedo

Nedja Suely Fernandes

Paulo Ricardo Porfírio do Nascimento

Paulo Roberto Medeiros de Azevedo

Regina Simon da Silva

Richardson Naves Leão

Rosires Magali Bezerra de Barros

Tânia Maria de Araújo Lima

Tarcísio Gomes Filho

Teodora de Araújo Alves

EDITORIAÇÃO

Kamyla Álvares (Editora)

Natália Melão (Colaboradora)

REVISÃO

Wildson Confessor (Coordenador)

Karla Geane de Oliveira (Revisora)

DESIGN EDITORIAL

Rafael Campos (Capa)

Victor Hugo Rocha Silva (Diagramação)

DAX MORAES

O LOGOS EM FÍLON DE ALEXANDRIA

A fronteira entre o pensamento grego e o
pensamento cristão nas origens da teologia bíblica

Natal



2017

Divisão de Serviços Técnicos

Catálogo da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Central Zila Mamede

Moraes, Dax.

O logos em Filon de Alexandria [recurso eletrônico] : a fronteira entre o pensamento grego e o pensamento cristão nas origens da teologia bíblica / Dax Moraes. – Natal, RN : EDUFRN, 2017.

259 p. : PDF ; 7 Mb

Modo de acesso: <repositorio.ufrn.br>

ISBN 978-85-425-0736-2

1. Filon, de Alexandria. 2. Filosofia e religião. 3. Fé e razão. 4. Logos (Filosofia). I. Título

RN/UF/BCZM

2017/50

CDD 100

CDU 1:2

*À vida e ao silêncio, e a toda morte
e todo som que encerram,
sem os quais não se pode viver,
nem mesmo calar.*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao Prof. Dr. Danilo Marcondes, orientador da dissertação que deu origem ao presente livro, sobretudo pela confiança depositada em minha pesquisa e por seu incentivo, ainda que se tratasse de tema tão complexo e autor tão pouco explorado em nosso país. Sem isso, o presente estudo não se realizaria.

Também ao Prof. Dr. Carlos Alberto Gomes dos Santos, pelos valiosos conselhos e sugestões para a execução de meu projeto de Mestrado e contínuo incentivo durante toda a sua permanência na PUC-Rio. Gentilíssimo e saudoso entusiasta deste trabalho, veio a falecer recentemente, muito pouco tempo antes de sua esperada publicação, de maneira que também dedico a ele postumamente esta edição.

Agradeço, ademais, ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais, este trabalho também não poderia ter sido realizado.

Com um forte abraço e admiração, ao Prof. Dr. Nachman Falbel, também um caríssimo amigo, não apenas pelas leituras comentadas, conversas, por seu auxílio com o hebraico e com a cultura judaica, mas especialmente pela enorme atenção e disponibilidade, pelo incentivo intelectual e, sobretudo, moral e pelo imenso carinho e paciência em todos os momentos.

À Profa. Dra. Cláudia Andréa Prata Ferreira, pelas conversas bem-humoradas, esclarecimentos, trocas diversas, grande incentivo e reconhecimento, e também ao Prof. Dr. Edgar Leite. Ao

professor Dr. Ulysses Pinheiro, pelo apoio, atenção e comentários relativos a outros estudos que envolviam Fílon de Alexandria. Ao amigo Prof. Dr. Gabriel Mograbi, pelas longas conversas antes e durante o período do Mestrado, pelos valiosíssimos esclarecimentos e discussões, pelo auxílio inicial com o idioma hebraico, hermenêutica e cultura judaicas e tudo o mais.

Com um grande abraço, aos professores Dr. Paulo César Duque Estrada, então coordenador do curso de Pós-Graduação, e Dr. Sérgio Luiz de C. Fernandes, pelas inúmeras conversas com temas tão diversos e pela enorme atenção a mim dispensada desde o começo, havendo ambos também se tornado caros amigos.

Aos especialistas Prof. Dr. David T. Runia e Prof. Dr. Gregory Sterling, editores da *Studia Philonica Annual* que, surpresos por saberem da existência de um jovem estudante de Fílon de Alexandria no Brasil, dispensaram-me toda atenção, gentileza e interesse possíveis.

Um último agradecimento especial - sem, no entanto, esgotar todos os devidos - à Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, cujo extenso e valioso acervo proporcionou-me o acesso a fontes fundamentais para que o presente trabalho atingisse ou se aproximasse de seu objetivo.

A todos, enfim, que, pelas mais diversas razões, tornaram possível que eu chegasse até aqui, e com meios para buscar ir além, por mim mesmo ou ainda com seu auxílio. Dentre estes, agradeço, acima de tudo, a Jaqueline, pessoa que, tendo aparecido em minha vida quando este trabalho começava a surgir, ainda hoje, já como esposa, permanece como a maior das minhas inspirações.

SUMÁRIO

10	INTRODUÇÃO
18	I. FÍLON DE ALEXANDRIA E A TRADIÇÃO FILOSÓFICA
21	I.1. O “ecletismo” e a originalidade de Fílon
26	I.2. Os comentários alegóricos e apologia na <i>Exposição da Lei</i> – O uso da <i>Septuaginta</i>
36	I.3. Outros aspectos do “ecletismo”/ “sincretismo” de Fílon: a filosofia como propedêutica à “Ciência de Deus”
44	I.4. A precedência da Ciência de Deus em relação às demais ciências
51	I.5. O legado de Fílon e seu destino: o objetivo de nosso estudo
58	II. O LOGOS FILONIANO E A RAZÃO ESTOICA
60	II.1. <i>Logos</i> e <i>Nous</i>
68	II.2. O postulado da transcendência em resposta ao panteísmo estoico
72	II.3. Revelação como fonte única do saber verdadeiro
75	II.4. O <i>Logos</i> imanente e a racionalidade do mundo
80	II.5. Unidade de princípio segundo Fílon
84	II.6. Lei natural, milagre, liberdade divina e liberdade humana
97	II.7. O problema da ação providencial de Deus

113	III. O LOGOS FILONIANO E O MUNDO PLATÔNICO DAS IDEIAS
113	III.1. As virtudes inteligíveis e a lei arquetípica: Platão, Fílon e rabinos
117	III.2. Platonismo e estoicismo na cosmogonia filônica
124	III.3. O abismo epistemológico: contemplação x revelação e ascese
132	III.4. <i>Logos</i> : imagem de Deus e paradigma do mundo
142	III.5. A tese de Wolfson sobre os três estágios e a criação do melhor mundo segundo a vontade de Deus
155	IV. LOGOS COMO HIPÓSTASE E A “ENCARNAÇÃO DO VERBO”
155	IV.1. <i>Logos</i> filoniano x <i>Logos</i> joanino
161	IV.2. Os “nomes” de Deus e as apreensões imperfeitas da divindade
166	IV.3. O “Senhor das Potências” e a Glória divina
176	IV. 4. Deus e Senhor: as potências Benevolente e Reguladora como atributos supremos da divindade e o progresso moral
185	IV.5. <i>Logos</i> e <i>Sophia</i> : os princípios masculino e feminino do mundo e sua unidade
192	V. LOGOS REVELADO E A “PALAVRA DIVINA”
193	V.1. O lugar da linguagem na alma humana
199	V.2. O obscurecimento da Palavra e a necessidade de alegorização – A Criação pelo <i>Logos</i>
212	V.3. A relação linguagem - racionalidade
215	V.4. A indecibilidade da Lei pela nulidade das faculdades linguístico-intelectuais do homem
222	V.5. Ouvindo o silêncio do Sagrado: a educação pelo <i>Logos</i>
233	CONSIDERAÇÕES FINAIS
246	REFERÊNCIAS

INTRODUÇÃO

Gostaria de introduzir o presente estudo deixando registrado o quanto estão relacionados o propósito da Dissertação de Mestrado, defendida há mais de uma década, que serve de base a esta obra e as minhas primeiras leituras a respeito de Fílon de Alexandria - sem dúvida, um dos mais obscuros personagens da história da filosofia ocidental e quiçá um dos mais complexos de seu tempo.

Em meus longos estudos sobre a Bíblia Sagrada, quando tive a oportunidade de tomar conhecimento acerca do pensador a cujas ideias aqui me dedico, parecia-me efetivamente tratar-se de um simples intelectual judeu helenizado, dentre outros, que se tornaria, de algum modo, precursor da teologia cristã em inúmeros aspectos marcantes, o que - confesso - inibiu-me o interesse mais imediato por sua obra. Posteriormente, já no início do meu curso de Mestrado, tive a oportunidade de travar contato com pequena parte de seus escritos e conhecer melhor o papel que lhe cabia na tradição filosófica. Devo também confessar que me surpreendi duplamente. Primeiro, ao constatar o forte e denso conteúdo judaico de muitas de suas considerações, a meu ver, evidentemente distintas daquelas elaboradas pelos cristãos, reconhecendo ali o uso intenso de uma sofisticada hermenêutica. Segundo, pela superficialidade do tratamento dado por muitos de seus críticos, muitas vezes por não reconhecerem o quão Judaico era o pensamento de Fílon, fosse por desconhecimento específico, fosse por mero preconceito.

Este foi o ponto de partida de meu envolvimento com sua obra, no intuito de obter bases mais seguras para uma proposta de reavaliação do lugar de Fílon na filosofia, tarefa esta bastante temerária, não tanto pelo fato de ser amplamente desconhecido em nosso país, onde não há um único tratado seu publicado, raras são as obras que o citam e nestas, ainda assim, predominantemente, apenas como fonte histórica. Temerária, acima de tudo, porque seus críticos há muito já deram por encerradas muitas questões que eu pretendia trazer de volta à tona, ambição para a qual foram fundamentais o apoio, o respeito, a confiança e a atenção de meu orientador, através de quem tive nas mãos, pela primeira vez, um texto de Fílon.

Apesar de tais dificuldades, na verdade, não é tão difícil descobrir textos e comentadores de relevância quanto lhes ter acesso, mesmo porque quase todo o material disponível se encontra em grego, latim, alemão, inglês e francês. Há material e informações importantes, inclusive na *internet*, embora as bibliotecas tenham se mostrado ainda como a melhor opção. O destaque cabe ao anuário *Studia philonica*, que, infelizmente, não foi consultado como se deveria, em razão mesmo da indisponibilidade de seus volumes em nosso país e do alto custo que acarreta sua aquisição – hoje, somam vinte e oito volumes.

De qualquer modo, quanto à seleção das fontes, com efeito, não encontramos grandes problemas. Em geral, os comentadores atuais se mostram simpáticos com relação a Fílon, e isto, unido ao fato de os estudos feitos sobre ele e sua obra não trazerem grandes novidades há muitas décadas - donde cremos decorrer o crescente desinteresse que despertam -, permite-nos resstringir um pouco o foco sobre aquelas obras mais completas, abrangentes, respeitáveis e de maior peso e/ou presença, no sentido de serem amplamente utilizadas pelos críticos mais recentes. Aliás, é de se notar que pouca diferença há entre as referências bibliográficas de grande parte dos inúmeros livros e artigos existentes sobre Fílon.

Neste sentido, notará o leitor que o texto que se segue se concentra em dois comentadores, ou, mais precisamente, em duas obras, além - é claro - dos tratados de Fílon. Faz-se então necessário, antes de tudo, destacar o critério desta “escolha”. Trata-se dos estudos de Emile Bréhier e de Harry A. Wolfson sobre a filosofia de Fílon. O primeiro, célebre historiador francês, especializado no pensamento antigo e uma das mais importantes e recorrentes referências do século XX, senão a maior delas, ao menos no que concerne ao pensamento filoniano. O segundo, filósofo, sem dúvida, o mais dedicado dos filonistas que já tivemos, cuja obra aqui utilizada não foi publicada a tempo de receber a devida atenção de Bréhier em seu estudo para que este respondesse às críticas ali contidas. A opção - que não foi mais voluntária do que circunstancial - se nos mostra satisfatória também pela seguinte razão: se Wolfson nos oferece quase mil páginas de uma investigação profunda do pensamento filoniano, lançando o olhar não só para a produção intelectual anterior e contemporânea a Fílon, como também para o que veio após, ele ainda nos dá a conhecer com admirável destaque todo um acervo de fontes judaicas verdadeiramente ímpar para qualquer trabalho publicado a respeito de nosso filósofo. Por seu lado, Bréhier representa muito bem a tradição dos comentários sobre a obra filoniana, com todas as considerações cuja inconsistência intento apontar, mas não sem a devida sensibilidade para aprofundar os tópicos mais tensos e problemáticos e para tentar equacionar da melhor forma possível, dentro de tal perspectiva “ortodoxa”, toda a gama de questões sobre as quais tanto já se discutiu no que concerne à doutrina de que ora me ocupo.

Em suma, a referência massiva a Bréhier e a Wolfson não só é representativa de duas posturas contrapostas - mas nem sempre excludentes, pelo que, em muitos momentos, dou ênfase à obra do primeiro - como também traz ao leitor os mais relevantes e detalhados estudos já empreendidos sobre Fílon e seu pensamento. Em um plano secundário, utilizo-me de outras fontes também relevantes, dentre as quais merecem

destaque os artigos de David T. Runia, o mais eminente filonista da atualidade, de postura tradicional, mas aberta e criteriosa, e Israel Efros, que se dedica a relacionar os pensamentos filônico e rabínico em contraposição a autores como Heinemann, Guttman e, sobretudo, o também respeitável Festugière, outro dos mais importantes críticos de Fílon. Naturalmente, também merecem destaque as introduções aos tratados em sua edição francesa (sobretudo as de Arnaldez e Kahn), mais frequentemente utilizada aqui por sua acessibilidade e qualidade de conteúdo, uma vez contemplada a edição Loeb, que a precedeu em cerca de três décadas.

Feitas as apresentações acerca das motivações e das fontes que me serviram como base, passemos ao conteúdo do presente estudo.

No primeiro capítulo (Fílon de Alexandria e a tradição filosófica), de caráter prefacial e/ou contextualizador, pretendo expor uma visão panorâmica do filósofo, sua obra e seu contexto histórico-cultural como um todo, bem como sua recepção posterior. Ainda neste capítulo, serão especialmente discutidas duas questões de extrema centralidade no que respeita à aproximação de Fílon no contexto da tradição filosófica: 1) a caracterização, hoje dominante, de Fílon como eclético em contraste com sua originalidade; 2) o papel e o caráter de suas alegorias enquanto método de exegese bíblica, fórmula retórica e fundamento para considerações filosóficas, o que tende mesmo a ser tomado como uma espécie de porta de entrada para uma assimilação indiscriminada do helenismo e sua inserção no texto bíblico.

Nesse ponto, deverá ser discutida a tendência à avaliação da doutrina filoniana sob o pressuposto de sua condição judaico-helenística, o que me parece sobrepôr o contexto geral às peculiaridades próprias das ideias em questão, obscurecendo assim ainda mais o pensamento de Fílon. Tentar-se-á, portanto, não apenas questionar sua relação com o mundo grego como também com o mundo judaico, em busca daquilo que torna a combinação filoniana algo digno de interesse, estudo e

aprofundamento. Para tal tarefa, tomarei a doutrina do Logos e as controvérsias que a cercam, sendo seu estudo dividido em quatro etapas fundamentais correspondentes aos capítulos que se seguem, muito embora, por diversas vezes, em razão mesmo do caráter difuso e digressivo da exposição filoniana, vários tópicos permeiem todo o texto. De qualquer modo, segundo o método aqui empregado, parto em um movimento ascendente, desde o plano da imanência, da materialidade, em direção aos insolúveis mistérios do Deus filoniano.

A primeira dessas etapas é, a título de exclusão, refutar a tão frequente identificação entre filonismo e estoicismo – feita especialmente por Bréhier –, sobretudo no tocante à sua cosmologia e às implicações éticas desta. Como a questão da imanência do Logos divino no mundo criado consiste no ponto tangencial entre as doutrinas, de fato, torna-se um tanto complexo tratarmos desta relação antes de discutirmos em profundidade a teoria filoniana dos intermediários. No entanto, a partir do momento em que o pensamento estoico, cuja terminologia Fílon emprega largamente, é evidentemente modificado por uma perspectiva de cunho prematuramente neoplatonista, mostra-se necessário, antes de tudo, apontar o quanto é insuficiente, impróprio e contraditório reduzir o filonismo ao estoicismo.

Embora a perspectiva estoica também afete o “platonismo” de Fílon, não vejo aí tamanha desfiguração, uma vez que pode ser encontrada em Fílon uma incontestável precedência do idealismo platônico em relação ao panteísmo dos estoicos, o qual ele virá a criticar enquanto apreensão imperfeita da divindade, conforme pretendo estabelecer no capítulo quarto. Por esta razão, somente após ser discutida a tão controversa relação entre filonismo e estoicismo é que se dará início à avaliação do papel e da relevância do platonismo no que se pode designar por “idealismo filônico”, ou o que é chamado por alguns de “sincretismo estoico-platônico”. Este é, portanto, o objetivo do terceiro capítulo, no qual trato da relação entre o

Logos filoniano e o mundo platônico das Ideias. Nesse momento do presente estudo, o tópico central será o dualismo inteligível/sensível e suas variações, bem como o papel e a dimensão que adquire esta problemática na obra de Fílon.

Somente a partir disso, estaremos prontos para tematizar a doutrina filoniana dos intermediários em seu todo, ou seja, após havermos contemplado as bases sobre as quais se fundam sua manifestação imanente e sua existência ideal.

É nesse ponto do estudo em que há uma espécie de “divisor de águas”. Se até o momento preocupara-me em confrontar o pensamento filoniano com as escolas filosóficas tidas como as mais influentes sobre sua doutrina, a partir de então, dedico-me ao que esta última conserva de mais próprio. Distintas as características do Logos filoniano daquelas do Logos estoico e do mundo platônico das Ideias, isto é, estudados o Logos imanente e o Logos transcendente em suas respectivas totalidades, é chegada a hora de se considerar mais de perto seus elementos constitutivos ou mesmo sua totalidade enquanto hipóstase.

É de se notar aqui que se deve entender pelo termo “hipóstase” a manifestação do princípio universal em unidades distintas entre si, em individualidades que refletem a natureza divina em cujo nome atuam no mundo criado enquanto potências imanentes. Em outros termos, considero “Logos hipostasiado” o conjunto das diversas formas pelas quais Deus se manifesta no mundo, à exceção da Palavra divina, a qual, além de não poder ser tomada por um indivíduo, exige uma abordagem à parte, a ser empreendida no capítulo final.

Logo, a questão que norteará a discussão acerca do Logos como hipóstase e a “encarnação do Verbo” será aquela da pluralidade de deuses, do politeísmo ou da multiplicidade de nomes e atributos divinos como resultantes de apreensões imperfeitas ou incompletas da divindade, da contribuição do panteísmo estoico na transição para a fé monoteísta no mundo helenístico,

e isso após a exposição da impropriedade da associação entre o Logos filoniano e o Logos joanino. Em se tratando de temas mais especificamente filônicos, concentrar-me-ei no questionamento acerca das principais potências de Deus, aquelas que, mais próximas a Ele, são os instrumentos da criação e do governo do mundo, finalizando, desse modo, com o estudo da identificação entre Deus, Logos e Sophia.

Como encerramento, o Logos deverá ser apreciado em sua acepção mais propriamente bíblica, que se divide, *grosso modo*, em duas instâncias: segundo uma, é a Palavra divina pela qual Deus revela a Si e Suas leis ao profeta; de acordo com a outra, trata-se essa mesma Palavra como elemento constitutivo da realidade material, o Verbo criador que se coisifica pela Vontade divina, fazendo emergir o mundo à existência e à visibilidade. Trata-se, portanto, do ponto culminante e mais audacioso da presente obra.

Uma última observação que considero pertinente fazer é a de chamar a atenção para algumas supressões com relação à versão original deste trabalho, apresentado em 2003 para efeito de conclusão de meu mestrado em Filosofia, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). A mais digna de menção, fora aquelas de caráter estritamente técnico, refere-se à eliminação de blocos de notas complementares, e isso por razões de economia textual. Tal omissão em nada prejudica o conteúdo, na medida em que, embora enriquecendo o conteúdo original do estudo por meio da agregação desse material ao fim de cada capítulo, o texto principal, aqui reproduzido com poucas alterações, fora escrito de maneira que pudesse prescindir totalmente das referidas notas. Muito de seu conteúdo era dirigido a possíveis pesquisadores desejosos de aprofundamento nos temas abordados, trazendo ricas referências e observações que não poderiam faltar a um estudo que se pretendia, dentro dos limites cabíveis, exaustivo. Ainda assim - ou por isso mesmo -, alguma porção desse material chegou a ser incorporada ao texto principal a fim de que se conduzisse a exposição de modo mais compreensivo.

Espera-se, contudo, que o interesse e o conhecimento da obra de Fílon venham a exigir, em tempos próximos, o resgate de tais adições que, neste momento, não possuem senão uma relevância secundária, estritamente acadêmica. Trata-se aqui, portanto, de um primeiro contato com a obra de Fílon de Alexandria como um todo a partir de uma questão central, mas nem por isso pouco abrangente ou banalizante, de modo que busquei preservar para o leitor o teor das complexidades inerentes ao pensamento filoniano, sem o qual esta exposição não lhe faria a devida justiça.

FÍLON DE ALEXANDRIA E A TRADIÇÃO FILOSÓFICA



Pouco se sabe sobre a vida pessoal de Fílon de Alexandria (também conhecido pela tradição latina como Philo Judæus, denominação atualmente em desuso), nem mesmo as datas precisas de seu nascimento e de sua morte. Os estudiosos em geral, com algumas variações, acreditam que ele tenha vivido no período entre 20 a.C. e 50 d.C., sendo que Emile Bréhier e Hans Lewy estimam seu nascimento em 25 a.C. O último período conhecido da vida de Fílon é 38/41 d.C., quando lidera uma embaixada ao imperador Caio Calígula na condição de representante dos judeus alexandrinos.

O pouco que se sabe de sua vida pessoal é que ele fazia parte de uma rica e influente família judia de Alexandria. Seu irmão, Alexandre Lysímaco, supostamente um funcionário ligado à administração econômica da região, é referido por Flávio Josefo em suas *Antiquitates iudaicæ* e *Bellum iudaicum*. Embora tenha chegado a ser preso por ordem de Calígula (37-41 d.C.), Alexandre é libertado por Cláudio quando este se torna imperador (41-54 d.C.), mantendo relações próximas com ele e sua mãe. Seu filho Marcos Júlio Alexandre, sobrinho de Fílon, casar-se-ia com Berenice, filha de Herodes Agrippa I (neto de Herodes, o Grande), mas o filho mais frequentemente citado é Tibério Júlio Alexandre. Este último teria abandonado o Judaísmo e seguido carreira política a serviço de Roma, tornando-se procurador da Judeia entre 46 e 48 d.C. Mais tarde, entre os anos 66 e 70 de nossa Era

– justamente o período do conflito que culminou na destruição do segundo Templo de Jerusalém e na Diáspora –, Tibério chega ao posto de governante do Egito, conforme também relata Josefo em suas obras. Totalmente assimilado pela cultura do Império, Tibério participou ativamente das campanhas romanas contra Jerusalém, como Herodes, o Grande, antes dele, que também era judeu – mais conhecido pela decapitação de João Batista. A este sobrinho, Fílon dirige seu tratado *Alexandre* (ou *De animalibus*), cuja cópia mais antiga preservada é a tradução armênia, sendo supostamente o mesmo interlocutor de Fílon no diálogo *De providentia*, também conservado em fragmentos em armênio.

De resto, tudo o que se pode supor sobre a vida do filósofo e sua condição social é o que pode ser conjecturado a partir destes poucos dados, fornecidos, em sua maioria, pelo historiador judeu Flávio Josefo. Seland, por exemplo, considera óbvio que Fílon também deveria ter alguma posição oficial, e isto a partir de seus próprios escritos, mas a única coisa certa é que sua atividade filosófica era-lhe mais valiosa do que suas eventuais incursões políticas, como é o caso da embaixada a Calígula. Aliás, para Fílon, a vida política era “uma derrocada para o sábio, uma degradação de seu ideal de filósofo” por consistir tal engajamento, fundamentalmente, em uma “dedicação ao corpóreo, ao material”, como bem nota Laporte em sua introdução a *De Iosepho* (Fílon, 1964b, p. 20).

Exceto por *In Flaccum* e *Legatio ad Caium*, que são do mesmo período, as obras disponíveis de Fílon são dificilmente datáveis. Devido a seu conteúdo, foram preservadas em sua maioria absoluta – cerca de quarenta tratados em um total estimado de, pelo menos, sessenta – pelos primeiros cristãos, que muito se referem a Fílon e seus textos de diferentes formas, utilizando-se largamente de suas ideias no desenvolvimento das especulações cristãs, tendo origem aí as considerações acerca da relação de seu autor com a tradição filosófica. No entanto, os cristãos contemporâneos a Fílon não o citam ou aludem a ele, do mesmo

modo que este não deve ser considerado como conhecedor da nova seita ou como a tendo mencionado em seus escritos.

Ainda assim, chegaram a ser feitas considerações das mais variadas a seu respeito, que vão desde a mera vinculação doutrinária entre Fílon e os cristãos até a atribuição de autoria do Evangelho de João e até do de Marcos, servindo mesmo como ponte fundamental entre o pensamento grego e a teologia cristã. Runia (1995, p. 149 et seq.) menciona a lenda segundo a qual Fílon teria conhecido o apóstolo Pedro e o evangelista Marcos (fundador da igreja cristã alexandrina), a partir do que se especulou sobre a cristandade de Fílon e a identificação dos Terapeutas do *De vita contemplativa* como uma comunidade proto-cristã. A Eusébio de Cesareia (c. 260/339) se deve a lenda, hoje tida por inócua, que serve à identificação entre terapeutas e cristãos (*Historia ecclesiastica*, 2.16.2-18.8). Graças a tal perspectiva, o pensamento de Fílon acaba sendo de grande uso até o período medieval, quando ainda não é referido pelos pensadores judeus.

De fato, as relações entre o Logos filoniano e o joanino são mencionadas por toda parte, e trataremos disso mais detidamente em nosso capítulo quarto. Além disso, relações são estabelecidas com as epístolas de Paulo aos Colossenses e aos Hebreus, em virtude da interpretação do Antigo Testamento, que aparece nesta última, e pelo hino cristológico presente na primeira. Para nossa surpresa, há quem defenda também a tese da autoria do Evangelho de Marcos, como encontramos em “ ‘Mark’, the cryptic gospel - the origin of Christianity”, de Audrey Fletcher. Todavia, devemos notar que não é desenvolvida ali uma teoria a respeito de um Fílon cristão, mas a de um Jesus como personagem literário, criado como personificação do Logos e defensor da doutrina filoniana. Esta suposição se inspira no exemplo do personagem Sócrates, supostamente criado por Platão, teoria esta (ao que tudo indica) refutada e superada, mas também defendida por Fletcher. De qualquer modo, não encontramos em Fletcher uma base confiável para tais

considerações, em vista do fato de nos parecer aplicar analogias insuficientemente justificadas que parecem, audaciosamente, atribuir a Fílon, em última instância, a própria “invenção” do Cristianismo, o que é um evidente e despropositado exagero.

Esta aproximação cristianizadora/helenizadora que perdurou por, pelo menos, setecentos anos – tornando clássicos os títulos latinos para os tratados e a própria forma “Philo” de transliteração do nome de seu autor –, exerce enorme influência na retomada de sua análise no século XIX. Pouco antes, em 1791, haviam sido descobertos nove manuscritos, que consistiam em traduções armênicas, apenas conhecidos anteriormente por meio de pequenos fragmentos de Procópio. Esses manuscritos (*Questões e soluções sobre Gênesis e Êxodo, Sobre a providência* (2 fragmentos), *Sobre os animais, Sobre Deus, Sobre o mundo, Sansão e Jonas*) seriam logo traduzidos para o latim por Aucher, que os dividiu em dois volumes publicados entre 1822 e 1826. A essas versões se uniriam as versões modernas em inglês, alemão e francês – esta última, a mais recente, editada na década de 60 do século XX, é a utilizada por nós com mais frequência. Trata-se de uma coleção enriquecida com comentários elogiosamente destacados por Runia em seu *How to read Philo* (1990b, p. 188).

I.1 O “ecletismo” e a originalidade de Fílon

Um exemplo típico da caracterização de Fílon como eclético pode ser encontrado em Bréhier (1955, p. 2-3), quando este diz que sua obra “vibra com todos os ecos”. Estando “ligado à lei judaica”, enquanto vê nos estoicos “os melhores dos filósofos” e combina seus conhecimentos acerca dos cultos dos mistérios, de Platão, do pitagorismo, Fílon lançaria mão do método alegórico de modo a comentar a Bíblia inserindo nela elementos diversos. Como resultado, na obra de Fílon “se refletia toda a história da filosofia grega até nossa era, bem como a situação religiosa de seu tempo; nele se anunciava a mística pagã e cristã que

se seguiriam”. Na medida em que Fílon, por outro lado - isto Bréhier tem de admitir -, marca com clareza seus “amores e ódios”, não pode ser tido como mero compilador sem critérios, como pensaram muitos de seus importantes críticos. No entanto, continua Bréhier, “seu pensamento não forma um sistema como aqueles que se veem (ou que se restabelecem) nos grandes clássicos: é antes uma corrente que passa, alimentando-se de todas as doutrinas de que precisa”.

Tudo isso leva Bréhier a apreciar a obra de Fílon - cujo estudo lhe havia sido recomendado por Victor Brochard, importante estudioso do ceticismo antigo -, mesmo porque Bréhier não entende a filosofia como um sistema de ideias, mas como um fluxo progressivo, um caminho percorrido pelo pensamento humano, sendo determinado pelo seu passado e pelo contexto em que se produz. No entanto, tal concepção acerca da filosofia pode levar seu historiador a minimizar certas peculiaridades de dado pensamento na medida em que o mesmo é avaliado em função de algo que, por vezes, é por ele excluído. Isso se nos mostra particularmente comprometedor no que respeita à obra de Fílon.

Como bem constata Runia (1990b, p. 186) - talvez o mais eminente filonista da atualidade e organizador das *Studia philonica* -, “na prática, Fílon é mais frequentemente lido pela informação que pode dar com relação aos outros do que por sua própria causa”. Por isso, Runia (1990b, p. 189) se mostra convicto de que “Fílon deveria ser compreendido primeiro por si mesmo, antes que possa ser propriamente usado para lançar luz sobre os outros”, e defende a ideia de que Fílon não é o tipo de autor que possa ser estudado somente de maneira indireta, i.e., através de comentadores e de suas supostas influências, mas por seus próprios escritos. Por seu lado, Bréhier reconhece que a originalidade e o valor de Fílon consistiriam justamente na combinação entre um desvínculo com a tradição e um inovador recurso às antigas intuições que voltavam a dominar em seu tempo, pelo que o rotula como eclético. Pelo menos, o

termo não tem aqui uma acepção depreciativa, como em outros comentadores. E é nos seguintes termos que o historiador dá início ao seu pequeno texto sobre o filósofo alexandrino:

Seus escritos contêm as informações mais preciosas, não somente sobre a situação intelectual e moral da comunidade judaica em Alexandria por volta do tempo de Cristo, mas ainda sobre o sincretismo filosófico e religioso dominante nas civilizações helenísticas (BRÉHIER, 1955, p. 207).

O próprio Fílon tomara parte neste “sincretismo”, utilizando-se dele com o intuito de promover a universalização da fé judaica e a defesa do caráter universal da Lei sobre a qual se funda. Todavia, a universalidade do Judaísmo postulado por Fílon acaba se tornando incompatível, para muitos, com o messianismo nacionalista do Judaísmo tradicional, pelo que o filósofo teria abandonado a perspectiva messiânica dos judeus (RUNIA, 1990a, p. 12). Para Fílon, a lei judaica e seu legislador (Moisés) são superiores, pois seus estatutos resistem às vicissitudes, sendo iguais à lei natural, durando tanto quanto o próprio mundo e independentemente do povo. Para Bréhier, isso equivale à perspectiva cosmopolita dos estoicos, que consideravam o mundo como uma grande cidade regida por uma mesma lei, da qual os hebreus foram os intermediários (BRÉHIER, 1950, p. 172). Em vista disso, Bréhier compara a concepção filoniana de lei natural à de Cícero e à do estoicismo posterior; em termos de política, todavia, a influência viria dos cínicos e de Platão, mas é sabido que Fílon não se detém em demasia sobre essa questão. Ao abandonar o caráter político-nacional do Judaísmo, Fílon mantém apenas o sentido religioso, pois cada judeu da dispersão deve ser, segundo Fílon, cidadão do país onde reside.

Na verdade, há uma passagem – e é a única – em que Fílon define o Messias como rei e guerreiro (1961c, p. 93-97), mas, de qualquer modo, o habitual em Fílon é atenuar ao máximo

o estreito nacionalismo a que é relacionada a lei judaica. A universalidade moral seria tomada dos estoicos, sendo assim modificada a perspectiva dos profetas uma vez que passa a ser associada à ideia de se viver conforme a natureza, mas, segundo observa Pouilloux, a concordância entre Fílon e os estoicos a este respeito “é mais aparente do que real”, visto que, para o primeiro, “viver conforme a natureza consiste em descobrir a verdade da palavra revelada” (FÍLON, 1963c, p. 46-47, nota). Ora, Wolfson reconhece também nos rabinos da Palestina uma perspectiva universalista, ao dizer que o Judaísmo era, para ambos, “nacional e universal” (1982, I, p. 62). Segundo Poilloux, em sua introdução ao *De plantatione*, “esta única ideia conserva-se viva em Fílon, de toda a escatologia judaica: o advento da Lei que deve se tornar universal. Todo o resto vem se fixar nele como uma moldura sem valor, ou mesmo se tornar símbolo do progresso moral interior” (FÍLON, 1963c, p. 10). Laporte também discorda de Bréhier e vai além do que diz Pouilloux ao identificar, de maneira mais explícita, a forma segundo a qual o messianismo judaico persiste em Fílon.

Em meio a alusões a outra passagem de caráter messiânico (*De vita Mosis*, II, §44), diz Laporte na introdução a *De Iosepho* que, ao reconhecer que o mundo é governado pela providência e pelo Logos divino, Fílon é partidário da ideia de um progresso universal tendente ao estabelecimento de um Estado único. Tratar-se-ia de um Estado democrático cuja constituição seria a Lei de Moisés. Se a história se move em uma única direção e essa direção é, necessariamente, rumo ao melhor, ao declínio de Roma sucederá a hegemonia do povo judeu e de sua Lei, mas, para tanto, exige-se uma humanidade já conquistada pelo Deus único. Ou seja, para a universalização da Lei de Moisés, segundo a perspectiva cosmopolita - que significa todo homem se reconhecer como cidadão do mundo, e não de uma nação -, é necessário que aos olhares de todo homem a lei judaica brilhe “com todo o brilho de sua beleza e de sua verdade”.

É, portanto, sem dúvida, uma fé messiânica, ainda que sob o modelo cosmopolita próprio do helenismo. Contudo, é preciso lembrar que, àquele tempo, a universalidade já fora conquistada e realizada pelo Império, e não havia lugar para um novo advento. Tal contexto justifica um certo cuidado na apologia da fé messiânica, pois, se o cosmopolitismo era um pensamento bem difundido, é bem conhecido o caráter ameaçador que teria representado para Roma (e para os próprios líderes judeus da Judeia) o ideal messiânico nos tempos de Fílon - isso significaria a supressão do Império romano por um outro. Segundo a tradição, teria sido a iminente proclamação de Jesus como Rei de toda a terra, como investido de autoridade superior à do próprio imperador de Roma, o argumento para sua crucificação e, posteriormente, o gatilho para a destruição de Jerusalém. Esse exemplo, independentemente de sua realidade histórica, mostra muito bem o quanto é problemático misturarmos cosmopolitismo greco-romano e messianismo judaico com base em meras palavras. Daí, conclui Laporte, na introdução ao tratado de Fílon (1964b, p. 35-36):

Tal parece ser o messianismo de Fílon. Como todos os judeus da *Diáspora*, ele guarda uma prudente reserva sobre este ponto delicado e não manifesta seu pensamento senão sob o abrigo da alegoria, somente aos iniciados. Ele não é por isso menos profundamente judeu sob este aspecto de seu pensamento, e não renega de forma alguma a esperança judaica, para cultivar, fora da perspectiva histórica, como pensava Bréhier, uma filosofia e uma moral totalmente desencarnadas.

Todo seu esforço consistiria, portanto, prossegue ele, “em identificar a prescrição mosaica com as regras naturais”, sendo que a interpretação alegórica dos relatos bíblicos constantes dos livros mosaicos (Torah, ou Pentateuco) remeteria à Sabedoria de Salomão, um livro deuterocanônico datado já do período helenístico (séculos II/I a.C.). Isto valeu, já na aurora da Idade Média, registros de Cassiodorus, Isidoro de Sevilha e Jerônimo, segundo

os quais o livro de Salomão fora tido como escrito por Fílon. De qualquer maneira, nada disso deveria obscurecer o que parece ser a confissão da fé mais íntima de Fílon, cuja realização, todavia, precisa messianicamente aguardar o advento de um novo tempo, não havendo ainda chegado a hora propícia. Eis suas palavras:

Eu acredito que cada nação deva abandonar suas maneiras peculiares e, deitando ao mar seus costumes ancestrais, voltar-se para honrar somente nossas leis. Pois, quando o esplendor de seu brilho for acompanhado pela prosperidade nacional, obscurecerá a luz das outras como o sol nascente obscurece as estrelas (FÍLON, 1959b, p. 471).

De fato, tal menosprezo pelas culturas locais em benefício de princípios eternos, superiores, divinos, parece ecoar o pensamento de Platão. No entanto, em Fílon, a supressão da cultura social pela verdade do espírito não se dá pela intervenção da razão que atingira a Ideia tão logo saída da “caverna”. A lei já se encontra presente no anúncio de Moisés, cuja revelação à humanidade em geral é aguardada por Fílon com piedosa paciência e resignação. Podemos, inclusive, notar aqui a influência da linguagem profética, bem como o tom de desabafo, uma vez que Fílon dá a entender que a importância do povo judeu no plano divino era menosprezada em função de sua pequenez política e condição vassala, o que justifica sua cautela ao manifestar-se a este respeito.

1.2 Os comentários alegóricos e apologia na *Exposição da Lei* – O uso da *Septuaginta*

Bréhier considera que os tratados da *Exposição da Lei* – título genérico da porção da obra filoniana sobre a Torah – não são apologéticos, e que “o método alegórico, em Fílon, não prova nem quer provar nada”, uma vez que “ele expõe suas teorias diretamente, sem outra garantia que não elas

mesmas” (BRÉHIER, 1955, p. 212). Por outro lado, conforme observa Pouilloux em um dos tratados de Fílon (1963c, p. 22, nota 2), alegoria não é divagação, mas, pelo contrário, funda-se sobre um método tomado de empréstimo das ciências naturais e da própria filosofia, realizando correspondências.

Bréhier, em outra obra (1950, i), dirá ainda que “suas ideias e seus métodos não lançam profundas raízes no Judaísmo: a colônia judia alexandrina fica quase ignorada após seu tempo, enquanto que na Palestina, depois na Babilônia” – lugares onde seriam compilados, respectivamente, o primeiro Talmud e o segundo – “a exegese palestina se move em um círculo de ideias bem diferente”. Bem, quanto a isso, há também muita controvérsia.

O que Bréhier denomina “exegese palestina” deve se tratar da exegese farisaica que, àquela época, dominava o Sinédrio (a assembleia constituída pelos sábios judeus), após o desaparecimento dos rígidos saduceus (que rejeitavam por completo a tradição oral tamúdica e se detinham apenas na tradição escrita) ao longo do século precedente. A tendência farisaica, contudo, ao contrário do que se costuma pensar em vista dos relatos cristãos, era renovadora, relativamente aberta, na intenção de atualizar a Torah para os tempos atuais – ora, isso era o que Fílon, a seu modo, também tentara empreender. Curiosa é a associação posterior entre Fílon e o Cristianismo, pois o próprio Jesus deve haver começado e amadurecido seus estudos junto aos fariseus – alguns acreditam que Jesus tivera como mestre o rabino Hillel, um dos grandes nomes do Talmud e, provavelmente, o mais importante do período. Em vista disso, unimo-nos a Wolfson, que contradiz Bréhier, ao dizer que, naquela época, o Judaísmo alexandrino pertencia ao mesmo tronco do Judaísmo farisaico que prosperava na Palestina. Esse tronco comum era o Judaísmo macabeu (c. 165 a.C.), moldado pelas atividades dos escribas (responsáveis pelas cópias do Antigo Testamento desde o fim do exílio babilônico no século VI a.C.). Ainda que, ao ser transportado para Alexandria, tenha

com isso sofrido modificações e adquirido características peculiares à região, “isso não o afastou inteiramente de sua fonte nativa, nem o fez manter-se completamente sem ser afetado pelo subsequente desenvolvimento do Judaísmo na Palestina” (WOLFSON, 1982, I, p. 56).

Mais adiante, discutindo a relação entre Fílon e a tradição produtora do Talmud e do Midrash (a heumenêutica letra-a-letra dos judeus), Wolfson adiciona à suposição de parentesco entre as fontes de Fílon e dos rabinos palestinos o parentesco quanto ao método de interpretação, bem como a influência mútua. Além disso, o estilo da exposição filoniana lhe parece remeter ao das leituras judaicas de sábado (WOLFSON, 1982, p. 95-96). Em última instância, isso significa dizer que a exegese alexandrina e a talmúdica provêm de uma origem comum, embora à primeira seja incorporado um conhecimento derivado da filosofia grega - bastante difundida em Alexandria -, cuja terminologia não chega a ser empregada pelos mestres talmúdicos (ao menos, não de maneira marcante). Ainda assim, continua havendo controvérsias, de modo que a questão permanece em aberto e, aparentemente, insolúvel.

De qualquer modo, a filosofia judaica do período helenístico como um todo desaparece “rapidamente, sem deixar atrás de si qualquer impacto permanente sobre o Judaísmo” (GUTTMANN, 1964, p. 3), e é “somente através dos cristãos que Fílon, Josefo, e os apócrifos judaicos sobreviveram, todos eles anteriores ao Cristianismo ou contemporâneos ao seu início” (GOODENOUGH, 1988, p. 9). Para Goodenough (1988, p. 24), os “judeus que tinham sido mais helenizados tornaram-se cristãos [...], enquanto que o restante retornou ao Judaísmo normativo do qual se separou, quando muito, apenas superficialmente”, sendo esse o motivo por que especulações como as de Fílon teriam desaparecido do meio judaico. A isso Goodenough (1988, p. 58) acrescenta que o rabinato palestino perdeu influência na própria Palestina, tendo predominado os rabinos de Babilônia e

dando, assim, origem ao segundo Talmud. O fato de as atividades missionárias cristãs se direcionarem, sobretudo e progressivamente, aos judeus helenizados é também comentado por Jaeger (1991, p. 18 et seq.), sendo esta, segundo o Novo Testamento, a posição inicialmente defendida por Pedro. Efros (1976, p. 56-62), por sua vez, atribui o abandono das especulações metafísicas pelos rabinos palestinos a uma “crise” na corrente mística, decorrente do “fato” de que aqueles que tentaram penetrar nos mistérios tiveram fins funestos: de quatro, um morreu, outro enlouqueceu e um terceiro tornou-se apóstata (“destruiu as plantas” do Paraíso conforme se diz), restando apenas o célebre Rabi Aquiva, que prosseguiu com seus estudos e lições.¹

De fato, Fílon não esclarece objetivamente a natureza de seus comentários, que muitas vezes não parecem, à primeira vista, ter qualquer fundamento bíblico - muitos problemas a respeito da recepção de Fílon e de suas obras se deve ao fato de seus leitores se deterem nesta primeira impressão. Fílon, em seus textos, menciona três fontes bastante subjetivas para suas interpretações alegóricas, que são, segundo a ordem de

1 A história, referida como “Os quatro que entraram no Paraíso”, é contada no Talmud (*ghemarah Chaghigah*, 14b). Assim, conclui que a “filosofia especulativa enfraqueceu-se quando os quatro adentraram o jardim [o Éden, simbolicamente]. Os Tannaim [...]”, que eram os mestres talmúdicos produtores da Mishnah (sécs. I-III), então, começaram a alargar a distância “entre os mundos superior e inferior”. Em hebraico, o “paraíso” pode ser designado pela palavra *pardes* (“pomar”), sendo empregada nesta acepção na referida passagem talmúdica. O fato de Rabi Aquiva haver saído “em paz” é entendido pela tradição como apontando para sua perícia na exegese. Por sua vez, PaRDeS (פרדס) tornou-se uma expressão mnemônica que consiste no acrônimo dos quatro métodos de exegese talmúdica, denominados *p’shat*, *remez*, *drash* e *sod*, por meio dos quais se extraem do texto bíblico, respectivamente, seus sentidos: literal, ou natural (realidade histórica); alegórico, ou alusivo (em que se deve crer); moral (como se deve agir) - através de uma interpretação minuciosa, por vezes letra a letra -; e místico, ou esotérico (a finalidade). Sobre isso cf. Iusim (1968, p. 53-63).

importância: a *inspiração* (1963a, §27), que vem da iluminação, da experiência extática (saída do corpo); a *conjectura* (1959b, II, §122), ou investigação pessoal e refletida; e a *tradição* (§§98-99), em si mesma problemática, dada a diversidade de “tradições judaicas” existentes e também por ele parecer empregá-la muito pouco. Todavia, ainda no *De vita Mosis* (1959b, I, §4, p. 279), Fílon chega a dizer que conta a história de Moisés confrontando o que leu nos livros sagrados com aquilo que aprendeu junto aos anciãos da nação, julgando levar vantagem por isso, conforme nos diz Seland em seu ensaio.

Naturalmente, nada disso impede que o caráter apologético permaneça, na medida em que Fílon pretende difundir o conteúdo do Antigo Testamento em uma linguagem filosófica não só acessível aos gentios eruditos como também, e principalmente, aos judeus helenizados, pelo menos aos mais cultos. É o que pensa, por exemplo, Jaeger (1991, p. 19), ao contar que “o grego era falado nas *synagogai* por todo o Mediterrâneo, como se torna evidente pelo exemplo de Fílon de Alexandria, que não escreveu o seu grego literário para um público de gentios, mas para os seus compatriotas judeus altamente educados”.

Embora haja, há muito tempo, uma grande discussão a respeito dos possíveis “destinatários” dos escritos filonianos, há também quem considere questionável a pertinência de tais especulações. Como nós, Seland adota “a opinião de que a *Expositio* foi escrita principalmente para os judeus”, ainda que provavelmente Fílon tenha levado em conta a “possibilidade de que suas obras pudessem ser usadas como uma apresentação do Judaísmo para os gentios interessados”. Esta é também a posição de Runia em seus textos *Philo, alexandrian and jew* (1990a, p. 5) e, sobretudo, *How to read Philo* (1990b, p. 192). Particularmente, pensamos que a pertinência reside justamente nos preconceitos gerados pelas respostas dadas à pergunta pelos destinatários da obra.

Tome-se, por exemplo, o fato de Fílon se utilizar, mais provavelmente, não do texto hebraico do Pentateuco, mas da sua

tradução grega, chamada Septuaginta. Havendo esta tradução passado por várias recensões, seu texto ter-se-ia modificado, explicando-se assim as diferenças eventuais entre o texto citado por Fílon e as versões disponíveis da Septuaginta (BRÉHIER, 1950, p. 210-211). É muito diferente o perfil que se delineia de Fílon se entendemos isso como um uso da versão popular por mera conveniência ou como consequência de seu desconhecimento da língua hebraica, o que invalidaria muitas de suas alegorias - mas apenas em um primeiro momento e de certo ponto de vista...

As considerações dos comentadores, com pequenas variações, sempre acabam convergindo em uma mesma conclusão, a saber: o desconhecimento da língua hebraica por Fílon. Tal ponto de vista se sedimentou, mas não nos parece irrefutável, especialmente se compararmos algumas interpretações de Fílon às exegeses rabínicas e cabalistas, as quais versam exclusivamente sobre o original hebraico. Sobre esta questão, compartilhamos inteiramente da posição de Wolfson (1982, I, p. 88 et seq.), comentador receptivo à ideia de que Fílon conhecia a língua hebraica e de que sua utilização da Septuaginta se devia a uma questão de conveniência e, sobretudo, de respeito à tradição que a considerava como produzida também sob inspiração divina. Aliás, esse ponto é de grande relevância e, a nosso ver, decisivo. Para um judeu como Fílon, o texto grego é tão divino e inspirado quanto o hebraico, ao menos no que diz respeito ao seu conteúdo.

Cabe então um parêntese, visto que a história da Septuaginta não é de domínio geral e, conforme nos diz Bréhier (1950, p. 8), para Fílon, essa tradução não tinha por fim atender às necessidades dos judeus, *mas ao desejo dos gregos* em conhecer aquela Lei de que ouviam maravilhas. O que se segue mostra que Fílon acreditava na origem divina daquela tradução, conforme narrada pela tradição. Segundo essa história, tida geralmente como lendária, a Septuaginta - também chamada “tradução dos Setenta” - havia sido produzida a pedido de

Ptolomeu II Filadelfo, então governante do Egito (c. 285-246 a.C.). Em atenção a essa solicitação, por volta de 250 a.C., setenta e dois anciãos (sábios) de Alexandria ou enviados de Jerusalém pelo sumo sacerdote – cada seis representando uma das doze tribos de Israel – ficariam incomunicáveis até que o trabalho fosse concluído. Primeiramente, todos terminaram suas versões ao mesmo tempo, levando-se também setenta e dois dias para tanto, o que não é visto como mera coincidência. Ao se reunirem para confrontá-las, constataram serem os setenta e dois trabalhos absolutamente idênticos. O acréscimo desse dado à “coincidência” anterior fez crer que todos se encontravam simultaneamente inspirados pelo Espírito divino, como no episódio da descida do Espírito da Verdade em Atos dos Apóstolos. A história é contada por Davis (1999, p. 55-56) e Bickerman (1988, p. 101-103), aparecendo também em Runia (1990a, p. 2) como havendo sido reportada pelo próprio Fílon (1959b, II, p. 29-40, especialmente p. 37-40). Nesse trecho de sua obra, Fílon se refere à “possessão inspiradora” e à identidade das traduções, “palavra por palavra, como se ditadas a cada um [dos anciãos] por um incitador invisível”, sendo ainda enaltecida a fidelidade *absoluta* ao original hebraico. Runia, por sua vez, acrescenta que *nem todos* os aspectos da história devem ser tomados como mera lenda, a partir do momento em que Bickerman, em seu “The Septuagint as translation” de 1976, colocara fortes argumentos em defesa da possibilidade de a tradução haver sido realmente solicitada por Ptolomeu (cf. RUNIA, 1990a, p. 2). Segundo Bickerman (1988, p. 89), no entanto, a mais antiga fonte é a Carta de Aristeas, que ele afirma datar do século II a.C. O autor também esclarece que, de acordo com a Carta, foram produzidas apenas duas cópias da Septuaginta (termo que, na origem, referia-se apenas à versão da Torah, ou Pentateuco), sendo uma destinada à biblioteca real e outra aos líderes da comunidade judaica alexandrina. A isso ele acrescenta que a afirmação (ou a base para a mesma) de que não se compreender hebraico no tempo da tradução é *anacrônica*, mesmo porque o costume das leituras públicas em

voz alta na sinagoga em um ciclo de lições não é atestado até o tempo de Aristeas. De resto, tratar-se-ia mesmo de uma espécie de “mito-fundador” da comunidade judaica alexandrina, tal como define Runia, pelo qual também se atribuía legitimidade divina à fonte maior dos judeus locais. Já a tradição judaica, por sua vez, considera como fonte canônica para a história o Talmud da Babilônia (*Meghilah*, 9 a).

De qualquer modo, humildemente, Wolfson (1982) admite a possibilidade apontada por Bréhier, encontrada também em *Philo and the Holy Scripture*, de Ryle, mas com a condição de que as recensões de fato fossem mais fiéis ao original hebraico. Ao comentar as discrepâncias e similaridades entre os textos grego e hebraico, Bickerman diz ser a grande falha da versão, ao contrário, a “excessiva ‘servilidade’ ao texto original”, consistindo de fato em uma *tradução literal*, até na ordem das palavras, e explica as eventuais variações não pelo argumento das múltiplas recensões, mas como decorrentes, de um modo geral, mais provavelmente, a erros acidentais (BICKERMAN, 1988, p. 105 et seq.). Embora nos pareça uma alternativa ingênua e um tanto “simplista”, poderemos confirmar que esta literalidade realmente ocorre no que se refere, por exemplo, aos nomes de Deus. Portanto, Wolfson, simplesmente, procura ser cuidadoso em sua inusitada e seríssima afirmativa, a qual tentará fundamentar com exemplos ao longo de seu estudo. Mesmo que esse necessário conhecimento do hebraico tenha tido seus resultados tomados de empréstimo a outros judeus, não consistindo em elaborações do próprio Fílon, como pensa Kahn na introdução ao *De confusione linguarum* (FÍLON, 1963d, p. 27-28), o importante é destacar a presença desse conhecimento em sua obra. Nesse caso, a necessidade de se apresentar provas recai, ao contrário, sobre os partidários da tradição que nega veementemente a Fílon - ainda que sem provas - o conhecimento daquele idioma.

Para Wolfson, portanto, não é o conhecimento do hebraico por Fílon que deve ser questionado, mas seu alcance.

Já Goodenough (1988, p. 36-37) apenas diz que Fílon teria conhecimento de interpretações concordantes com aquelas dos fariseus palestinos. Kahn também dá grande destaque a essa relação em sua introdução ao *De confusione linguarum* (1963d, p. 19-25, 27-29), reconhecendo-a em diversos momentos da obra de Fílon, chegando mesmo a atribuir-lhe alguma influência sobre a literatura rabínica posterior e até sobre a doutrina cabalista, mas não sem negar um contato íntimo entre nosso filósofo e a “escola palestina”. Segundo Kahn (1963d, p. 24), não se pode “exagerar a importância e o número de tais aproximações”.

Mas, em se falando de fariseus, o que dizer do convertido Paulo de Tarso se as citações da Septuaginta testemunham algo de seguro a respeito do idioma que conhece ou desconhece aquele que a utiliza em sua exegese? A colocação é pertinente a partir da observação que faz Jaeger imediatamente após nossa última citação de sua preleção de 1960:

Não se teria desenvolvido um grande séquito de prosélitos gentílicos, se eles não fossem capazes de compreender a língua falada no culto judeu, nas sinagogas da dispersão. Toda a atividade missionária de Paulo se baseou neste fato. As suas discussões com os judeus a quem se dirigia nas suas viagens e a quem tentava levar o evangelho de Cristo eram conduzidas em grego e com todas as sutilezas da argumentação lógica grega. Ambas as partes citavam, regra geral, o Antigo Testamento não do original hebraico, mas da tradução grega da versão dos Setenta (JAEGER, 1991, p. 19-20).

Em nota, o autor acrescenta que, neste aspecto, há diferenças entre os evangelhos e as cartas paulinas, pois, nestas, a quantidade de citações tiradas da Septuaginta “excede em muito as tiradas de outras fontes”. Se não podemos ainda afirmar o quanto Fílon fora assimilado pela cultura dos gentios, podemos rejeitar que Paulo o tenha sido - nesse caso, porque cabe apenas a

Fílon a fama de “judeu helenizado” e desvinculado da tradição se o próprio Paulo era cidadão romano e também não vivia na Judeia?

Enfim, por não ser manifesta a fonte hebraica da hermenêutica filoniana, a partir do momento em que Fílon faz uso do método alegórico para comentar a Torah, e faz emergir de seus textos uma filosofia que não é de modo algum *explícita* ali, ele acaba sendo acusado de arbitrariedade. Isso ocorre porque Fílon, segundo Bréhier, age como se fosse possível encontrar a ideia geradora da Lei a partir de imagens que são, necessariamente, menos completas que essa ideia. Desse modo, ele é frequentemente acusado também de haver se servido de tal método a fim de encontrar no texto bíblico o que ele mesmo ali colocara: *a sabedoria grega* (BRÉHIER, 1950, p. 35-37). Ora – perguntamos –, e por que não o contrário? Quem, por exemplo, não veria nestas palavras que se seguem um paralelo com a célebre alegoria platônica da caverna: “A abrires os olhos cegos, a tirar do cárcere o prisioneiro, da casa de prisão, os habitantes das trevas” (Isaías, 42:7)? Parece-nos claro que, neste contexto, “cárcere” e “prisão” não se referem apenas ao exílio babilônico, uma vez que a cegueira consiste em não enxergar a verdade da Lei. A visão da Luz, que é a Glória de Deus, o Logos revelado de Deus, para Fílon, por si mesma, liberta o espírito com tanto poder quanto tinha, para Platão, a Ideia.

Criticando a sugestão de Dillon, segundo a qual Fílon teria *redescoberto* sua cultura nativa e se “convertido” a ela, embora aplicando ao Pentateuco o seu *background* helenístico em vez de abandoná-lo, Seland considera esta uma hipótese inverificável. Para Seland, seria “uma descrição mais apropriada à atitude de Fílon em relação à cultura greco-romana dizer que seu ponto de partida era o Judaísmo, e que ele tentou aplicar e interpretar o Judaísmo para seus contemporâneos no contexto da cultura greco-romana”. Parece-nos que Dillon tinha em mente o caso de Moisés. Mas, afinal, seria reduzido o papel do célebre legislador e salvador hebreu no Judaísmo se fosse comprovado que a Torah é resultado de seu *background* egípcio? Quais seriam os efeitos

desta consideração “implícita”? No que se transformaria a relação entre Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, que têm em Moisés sua interseção? Se traçamos tal analogia, percebemos o quanto é tendenciosa e até falaciosa a asserção de Dillon, encontrada em seu *The middle platonists: a study of platonism 80 BC to AC 320* (1977, p. 141), conforme citada por Seland. A tese de Dillon é aludida por Runia (1990b, p. 192), que afirma que pesquisas recentes já mostraram não ser este o caso.

Muitos outros comentadores ainda dizem resultar tudo isso em um sincretismo sem inteligência. Bréhier, por sua vez, não considera justificável esse ponto de vista moderno, tal abordagem crítica da obra e do método alegórico nela empregado por Fílon, uma vez que a alegoria era muito usual. No entanto, sendo possível aplicar qualquer sistema aos mitos, o método alegórico era reprovável para aqueles mais fiéis a uma determinada escola em razão da possibilidade de serem refutados por outros com base na mesma fonte – logo, consistia em um método temerário para os dogmatistas. Por isso, considera Bréhier, o sincretismo que imperava no tempo de Fílon e tantos outros que não aceitavam qualquer doutrina particular em bloco – por exemplo, Posidonius e, em certa medida, Cícero e os céticos –, consistiu em “uma circunstância eminentemente favorável à difusão da exegese alegórica” (BRÉHIER, 1950, p. 37), sobretudo na Alexandria contemporânea a Fílon, centro da escola neopitagórica, que seguia o modelo estoico para suas alegorias.

1.3 Outros aspectos do “ecletismo”/“sincretismo” de Fílon: a filosofia como propedêutica à “Ciência de Deus”

Entra aqui a teoria de que Fílon emprega o sincretismo estoico-alexandrino em sua exegese. Entretanto, Wolfson (1982, I, p. 6 et seq.) diferencia a postura de egípcios e judeus em seus respectivos sincretismos. Enquanto os egípcios simplesmente “imitavam” o método estoico de interpretação alegórica dos

mitos, aplicando princípios também defendidos amplamente por Fílon – daí a confusão –, os judeus se diferenciavam por uma dupla atitude em relação a seu Deus e aos deuses das “nações”. Graças à sua perspectiva essencialmente monoteísta, o judeu treinado nas Escrituras adotava a postura de um “estudante de religião comparada”, considerando os demais deuses enquanto “teólogo dogmático que está certo de saber o que é verdadeiro e o que é falso na religião” – ou seja, ele, ao comparar as religiões, acredita adotar o que é verdadeiro e condizente com as Escrituras.

Ao se apropriarem de termos utilizados por outras religiões, os judeus não deixavam de ter para si as diferenças de contexto, reconhecendo onde o termo esclarecia o certo e o verdadeiro e onde aparecia misturado ao erro e à falsidade. Isso significa que o emprego de um termo tomado de empréstimo não representava a assimilação do pensamento a que estava originalmente relacionado, mas servia como instrumento de explicitação da verdade que se pretendia defender. “Aqueles que parecem ver evidência de sincretismo religioso em todo uso de um termo pagão por um judeu helenístico, simplesmente descuidam deste importante aspecto na atitude do Judaísmo frente a outras religiões” (WOLFSON, 1982, I, p. 11). Tratar-se-ia, sim, de uma helenização, mas de uma helenização *linguística*, cultural em sentido *lato*, o que teria desempenhado positivamente o papel de dar aos judeus um amplo conhecimento de outras religiões, mas sem levá-los a mudar sua concepção acerca de sua própria religião. Em filosofia e em todos os campos do pensamento, é muito usual – talvez impossível proceder de outro modo – adotar termos tradicionais, porém, atribuindo-lhes novo conteúdo, muito embora vários pensadores evitem termos excessivamente “carregados”. Desse modo, não há, em princípio, grandes problemas com relação a empréstimos desta natureza, que se tornam, de fato, bastante problemáticos quando entendidos diferentemente pelos vários campos do saber, mas mais no sentido de dificultar o diálogo entre as áreas – por exemplo, pode ocorrer má compreensão entre biólogos, sociólogos, historiadores e

filósofos, ou mesmo entre estudiosos da mesma área desde que não se esclareça o autor ou o período de que se trata.

O ponto de partida para a exegese e para a doutrina moral (e também política) de Fílon consiste justamente no mito judaico da Criação, sobre o qual é desenvolvida sua cosmologia, definida sumariamente por Bréhier (1950, p. 161) como “um sincretismo no qual são admitidos todos os elementos, em particular peripatéticos e platônicos, que se conciliam com a ideia estoica fundamental da simpatia das partes do mundo”. Bréhier então supõe encontrar-se aí – na origem comum de todos os seres, que consiste na concepção estoica mais influente – a base para a não aceitação, por parte de Fílon, da distinção entre judeu e estrangeiro (BRÉHIER, 1950, p. 253). Seu equívoco reside no fato de que há, efetivamente, fundamento bíblico e talmúdico, explícito e implícito, para essa indistinção.

Por conseguinte, todas as noções morais trabalhadas por Fílon de forma confusa são tomadas e analisadas como sendo de origem grega, o que Bréhier se dedica a defender e consolidar. No entanto, sua argumentação não se nos mostra convincente ou incontestável, pois os exemplos que toma se referem a detalhes e questões de segunda ordem (quando não à mera terminologia), como a questão da permissibilidade de o sábio beber vinho e embriagar-se, cujas implicações dizem respeito a teorias como as da liberdade do sábio e da indestrutibilidade de sua sabedoria. De qualquer modo, o mesmo autor, quase ao fim de seu estudo, admite reconhecer diferenças de princípio, apontando uma boa razão para a dificuldade em se destacar a originalidade do pensamento de Fílon, bem como para que ele fizesse uso tão extensivo da terminologia grega. Essa razão seria que as ideias expressas por Fílon ainda não tinham uma linguagem apropriada; seus empréstimos se justificariam pela busca de uma nova linguagem.

Tal linguagem acabaria por ser, em certa medida, encontrada, caso consideremos, com Wolfson, que Fílon inaugura

na tradição filosófica uma nova tendência: a da interpretação filosófica das Escrituras. Esta tendência prosseguiria ininterruptamente até Spinoza, sendo marcada justamente pelo *esforço em conciliar as tradições filosófica e religiosa na audaciosa tentativa de se provar que não há uma real contradição entre elas*. Nisso se empenharam não apenas cristãos como também muçulmanos e até judeus, o que se torna especialmente marcante no período medieval, muito embora nenhum sistema servisse perfeitamente ou pudesse ser utilizado integralmente nesse empreendimento.

É, portanto, natural que Fílon pague o alto preço de sua pretenciosa iniciativa. Conforme declara Jaeger (1991, p. 47), Fílon é “o protótipo do filósofo judeu que absorveu toda a tradição grega e se serve do seu rico vocabulário conceptual e dos seus meios literários para provar o seu ponto de vista, não aos gregos, mas aos seus próprios compatriotas judeus”. Isso mostra, prossegue ele, “que toda a compreensão, mesmo entre gente não grega, precisava do meio intelectual do pensamento grego e das suas categorias”, sendo particularmente indispensável “para a discussão de questões religiosas, pois a filosofia adquirira por essa época, para os próprios gregos, a função da teologia natural” (JAEGER, 1991, p. 47-48).

Para Fílon, os filósofos – ao menos os que ele respeita e elogia – apenas desenvolvem e enriquecem com argumentos o que já havia sido revelado por intermédio de Moisés. Por não serem tão perfeitos quanto o grande profeta hebreu de quem são considerados “discípulos”, suas doutrinas, naturalmente, tendem a se desviar, o que explica o fato de Fílon não tomá-las por inteiro, nem mesmo optar definitivamente por uma em detrimento de outra. É necessário extrair do interior da argumentação racional sua intimidade revelada. A relação de Fílon com o pensamento aristotélico se nos mostra como um exemplo paradigmático neste sentido: o de sua relativa “infidelidade” à tradição filosófica. Obviamente, há posturas execradas por Fílon, tais como o materialismo atomista como um todo (o que inclui o epicurismo, de que só se aproveita a

ética) e a improdutiva erudição dos sofistas, mas todas as outras são parcialmente assimiladas. De todo modo, *são os fragmentos da revelação que interessam a Fílon* – ele mesmo os reúne em um pensamento fragmentado –, não importando de que doutrina tenham feito parte. Por sua iniciativa, utilizamo-nos do que seriam suas próprias palavras, “a moeda velha volta a ser posta em uso com novo cunho”². O erro, então, não residiria tanto na má compreensão das doutrinas pagãs por parte de Fílon quanto no desenvolvimento equivocado que os próprios autores pagãos teriam dado a suas divinas inspirações incompletas – tal seria o caso do próprio Platão (!).

Portanto, como até mesmo Bréhier admite (1950, p. 308), ao recorrer a diferentes doutrinas, Fílon não toma partido delas, nem as sintetiza “em um vago sincretismo”. O que ele faz é “procurar, em cada uma, um momento particular da vida moral”, momento este inscrito no processo de desenvolvimento espiritual da humanidade. Não é possível, continua Bréhier, “reduzi-las uma à outra, colocar sobre uma linha única e contínua os estados da alma que devem conduzir à perfeição”. Não se trata de um progresso linear, mesmo porque há várias vias que conduzem o homem a Deus. Já dissemos que Bréhier vê em Fílon uma síntese original das ideias correntes em seu tempo, mas também que discordamos de suas conclusões, segundo as quais Fílon foi um eclético ou um partidário, predominantemente, do estoicismo. Como dá a entender o próprio Bréhier, a cada estágio do desenvolvimento moral do homem rumo à perfeição que trará consigo o advento da era messiânica, deverá corresponder um modelo filosófico, que vai desde o materialismo e o politeísmo mais brutos até o idealismo e o monoteísmo mais abstratos, desde o racionalismo dos sistemas filosóficos até a fé mais elevada no conhecimento revelado de Deus.

Em Fílon, portanto, os filósofos são considerados inferiores aos profetas. Se, à luz de Platão, vemos os últimos como

2 Passagem não localizada de *Quod deterius potiori insidiari soleat* (1958b), de Fílon, conforme citada por Jaeger (op. cit. p. 23).

estando em nível análogo ao dos antigos poetas gregos (Homero, Hesíodo), na perspectiva filoniana chegamos mesmo a ter uma *inversão* de papéis. Platão nem sempre distinguia com clareza a inspiração poética da inspiração profética. Embora Fílon atribua alguma sabedoria aos filósofos, esta é tão fragmentária e imperfeita quanto o eventual conteúdo verdadeiro encontrável nos “irracionais” mitos gregos por meio das interpretações alegóricas - aliás, aqueles mitos não eram, a princípio, tidos por revelações divinas tal como entende Fílon. Como nos afirma Wolfson em seu estudo extremamente cuidadoso sobre Fílon, não era só ele a pensar assim. Em seus ensinamentos acerca de Deus e dos deveres dos homens, os escritores judeus de Alexandria se remetiam às Escrituras sem contudo afirmar haverem atingido a plenitude da verdade ali contida. A exegese consiste em um “tatear” que ocasionalmente se aproxima daquilo que, de oculto, se busca desvendar, mas que, em si mesmo, em muito ultrapassa a possibilidade de compreensão humana. Neste sentido, essa verdade plena “em todo seu esplendor só pode ser encontrada na Escritura, que foi revelada aos homens diretamente por Deus; a filosofia é apenas o produto da mente humana, e por isso sujeita a erro” (WOLFSON, 1982, I, p. 20). Tal é justamente o pensamento de Fílon, como teremos ainda a oportunidade de verificar.

Fílon, então, postula a superioridade da teologia em relação à filosofia, não como parte dela, embora o estudo desta última seja *absolutamente indispensável como propedêutico à Ciência de Deus*, pois, sem ela, tende-se a permanecer restrito. Exemplo disso são os intérpretes tradicionalistas que, restritos ao sentido literal das Escrituras, mostravam-se incapazes de apreender a revelação em seu espírito, compreendendo-a apenas superficialmente. Este caráter propedêutico da filosofia será retomado por outros representantes da chamada patrística grega, fundadora do que se pode chamar “filosofia cristã”, a começar por Clemente de Alexandria em seu *Stromateis*. Ademais, Wolfson conjectura que o propósito de Fílon talvez “não fosse

ensinar a verdadeira filosofia para estudantes da Escritura, mas mostrar a verdade da Escritura aos estudantes de filosofia” (1982, I, p. 105). Afinal, a filosofia é estimada como presente de Deus aos não judeus, para que pudessem vir a atingir a partir da razão o que os judeus obtiveram pela revelação, e como fonte de bens, não havendo qualquer contradição nesta teoria, pois se postula que todo conhecimento vem exclusivamente e, em última instância, de Deus. Sem tal princípio, arriscamos dizer que jamais teria havido algo como uma teologia natural, nem mesmo uma teologia bíblica.

Filon foi o primeiro a esforçar-se sistematicamente para unir [as duas formas de verdade: o conhecimento humano e a revelação divina], e neste sentido ele certamente merece o título de “o primeiro teólogo”, conferido a ele por historiadores da filosofia. Ele foi o primeiro a colocar o problema básico que subsequentemente foi de interesse contínuo para a filosofia e a teologia das religiões monoteístas; este fato, por si só, ainda mais do que o efetivo conteúdo de seus ensinamentos, dá a ele sua importância na história do pensamento religioso (GUTTMANN, 1964, p. 29)³.

-
- 3 Notar que a conclusão de Guttman acerca do papel de Fílon na história da filosofia tem um alcance bem mais restrito do que o daquela de Wolfson, reproduzida acima. Embora ambos concordem quanto ao esforço de Fílon em conciliar razão humana e revelação divina, Guttman (1964, p. 414-415, n. 48) contesta a precedência absoluta desta última sobre a tradição filosófica. Comparar com o que diz Lewy no primeiro parágrafo da introdução às suas *Selections* de Fílon: “Se a extensão da influência exercida por um autor constituísse a medida de sua eminência, Fílon provavelmente seria classificado não apenas como o maior dentre os pensadores judeus, mas também dentre os gregos. Ele foi o pioneiro não somente como teólogo, i. e., o primeiro que tentou harmonizar os ensinamentos de uma revelação sobrenatural e as conclusões do pensamento especulativo, mas também o primeiro psicólogo da fé, o primeiro místico dentre professores do monoteísmo, e – por fim, mas não menos importante – o primeiro sistematizador da alegoria bíblica. As suas contribuições a estes e outros ramos de investigação deram a seus escritos uma importância de primeiro grau para a história do pensamento religioso” (1969, p. 7).

É como se a teologia fosse o fim último da filosofia, ou sua plenificação/sublimação, pelo que é dito que Moisés “atingira o topo da filosofia, e que, por oráculos, aprendera numerosas verdades dentre as mais complexas da natureza” (FÍLON, 1961a, §8, p. 147).

Nesse ínterim, alguns dos filósofos pagãos chegam a ser designados – tal qual fizera Platão, por exemplo, no *Fedro* – como homens divinos. É o caso de Parmênides (por sua teoria do Ser imutável), de Empédocles (por suas considerações acerca dos quatro elementos e da unidade plural) e dos pitagóricos (que muito desenvolveram aquela teoria de Empédocles e, em sua teoria dos números, reconheceram o valor especial da Mônada, além de tantas outras concepções utilizadas amplamente por Fílon). Heráclito também merece destaque: ao estabelecer a doutrina de um Logos que encerra em si todas as oposições, Fílon o considera como havendo acrescido argumentos a um dogma tomado de Moisés.⁴

4 Cf. Fílon (1953a, III, §5, p. 184-188; IV, §152, p. 434-436) (Heráclito foi “como um ladrão tomando a lei e opiniões de Moisés”); Wolfson (op. cit., I, p. 141) (o autor explica que “similaridades significam, para ele, identidades, e identidades sugerem, para ele, dependência”). Em outro lugar, conforme nota Wolfson (p. 142), Fílon diz apenas que Heráclito foi “antecipado” por Moisés nessa teoria (cf. FÍLON, 1996b, §§214-215, p. 389/391 – trata-se do término de uma longa passagem, iniciada no §133, em que Fílon trata do papel do Logos divisor na Criação). No entanto, Heráclito é condenado por negar a ação (da justiça) divina sobre o mundo, ainda que também seja esta a posição de Empédocles (cf. FÍLON, 1962a, III, §7, p. 173; WOLFSON, op. cit., p. 108). Ao contrário de Heráclito, Fílon, naturalmente, louva a Deus por reconhecer nisto a Sua ação justa sobre o mundo (cf. 1958f, I, §§207-209, p. 217/219). Já as referências aos filósofos posteriores não caberiam aqui, pelo que prosseguiremos nos concentrando mais nas relações feitas pelos comentadores com o estoicismo e com o platonismo, mas sempre salientando as devidas distinções, necessárias ao nosso desenvolvimento do estudo do Logos em Fílon. Wolfson (cf. op. cit., p. 93-94) nos traz a relação dos diversos filósofos referidos e/ou citados por Fílon, bem como poetas e outras celebridades como Sólon e Hipócrates.

I.4 A precedência da Ciência de Deus em relação às demais ciências

Há algo importante a este respeito que hoje, de tão obscurecido, pode passar despercebido para muitos, especialmente helenistas. Inicialmente, devemos ter em conta que quando falamos em uma superioridade da teologia em relação à filosofia, transportando-nos ao contexto de Fílon, queremos dizer por “teologia” o desenvolvido e tradicional monoteísmo judaico e, por “filosofia”, o pensamento grego em toda sua elaboração conceitual. Nesse caso, também devemos lembrar que, àquele tempo, a “teologia” judaica era considerada uma autêntica e elevada *filosofia*. A conhecida – mas, às vezes, negligenciada – história que conta que os judeus eram estimados como uma “raça filosófica” é oportunamente referida por Jaeger:

Com efeito, quando os gregos travaram conhecimento com a religião judaica pela primeira vez em Alexandria no século III a.C. [período de produção da Septuaginta, devemos lembrar], pouco tempo depois de Alexandre Magno, os autores gregos que nos transmitem as primeiras impressões do seu encontro com o povo judeu, como Hecateu de Abdera, Megástenes e Clearco de Soles em Chipre, aluno de Teofrasto, referem invariavelmente os judeus como uma “raça filosófica”. O que pretendem dizer, evidentemente, é que *os judeus sempre tinham defendido certas opiniões acerca da unidade do princípio divino do mundo, que os filósofos gregos só muito recentemente perfilhavam*. [...] O judeu mencionado no perdido diálogo de Clearco, que conheceu Aristóteles durante os anos em que ele ensinava em Assos na Ásia Menor, é descrito com um perfeito grego não só a nível da língua mas na alma. [...] Temo que o livro sagrado judaico nunca tivesse sido traduzido, nem a Versão dos Setenta chegasse a existir, se não fosse a expectativa dos gregos de Alexandria de encontrar neles o segredo daquilo a que chamavam respeitosa e filosoficamente a filosofia dos bárbaros. *Por detrás de tal empreendimento acha-se a nova ideia de “uma só humanidade” que Alexandre propagara através de sua política*, depois de ter conquistado o Império Persa (JAEGER, 1991, p. 46-47, grifo nosso).

Jaeger faz notar ainda que, posteriormente, o próprio Judaísmo seria designado como uma filosofia, não apenas pelos gregos como também pelos judeus helenizados, que passaram a ver sua religião com “olhos gregos”. Daí, as diversas correntes dessa “filosofia” passam a ser designadas como “escolas”, ou “seitas”, tal como lemos em Flávio Josefo. Seria por isso, então, que Fílon pôde se referir a uma “filosofia ancestral” dos judeus, a uma “filosofia de Moisés”, a um Moisés filósofo, que atingira o topo justamente por haver antecipado os gregos em centenas de anos, como estes mesmos teriam reconhecido. Portanto, Fílon, defendendo uma filosofia voltada sobretudo para a Ciência de Deus, viria a tentar responder a um antigo anseio e consolidar uma antiga tendência. Esta tendência, fortemente estabelecida por Platão, e desenvolvida por Aristóteles, que conceberá a sua “filosofia primeira” (i.e., a posteriormente denominada metafísica) como *teologia*, ou seja, a “ciência das coisas divinas”, “imóveis”, “imutáveis”, “eternas”, a “ciência acerca dos primeiros princípios da natureza”. Contudo, antes mesmo de Platão e Aristóteles, como também observa Jaeger (1991, p. 48-49), “o elemento da religião filosófica, que assim se separava da física ou da cosmologia, encontrava-se no pensamento grego numa forma mais ou menos desenvolvida desde o princípio”. Acontece que, tendo Aristóteles proclamado sua primazia, passa a ser reconhecido em “todos os sistemas da filosofia grega, [...] até no epicurista, com a única exceção do cético”.

Com efeito, cada um desses diversos sistemas trata este “elemento” de uma forma diferenciada, nem sempre lhe conferindo um evidente primado. O que o autor parece querer ressaltar, na verdade, é a crescente importância e centralidade da teologia nas especulações filosóficas, e que, em Aristóteles, é uma ciência superior na medida em que se encontra no domínio do necessário, tratando dos “entes separados e imóveis”. De fato,

um desenvolvimento do pensamento platônico. Por outro lado, a teologia, no estoicismo, ainda é ou volta a ser muito atrelada à física, senão dependente dela e, como no epicurismo, é ainda uma ciência natural, que trata da realidade estritamente material, como materiais são os próprios deuses em ambos os sistemas.

Desse modo, não é bem o Judaísmo de Fílon que se deixa assimilar pelo Helenismo, mas, pelo contrário, é a teologia grega/helenística que passa a ser tratada como remetente ao Deus judaico – é isso o que ele tenta mostrar ao mundo helenístico. A unicidade do Deus judaico é então como que redescoberta no tratamento filosófico do pluralismo das crenças pagãs de então, sobre o que discorreremos em nosso capítulo quarto.

Em vista disso, vale citarmos as palavras de Fílon acerca dessa hierarquia de conhecimentos, a qual supõe um progresso que parte dos estudos da natureza mundana ao conhecimento revelado de Deus:

E, na verdade, assim como os temas escolares contribuem para a aquisição de filosofia, também a filosofia contribui para a obtenção de sabedoria. Pois a filosofia é a prática ou estudo da sabedoria, e a sabedoria [*sophia*] é o conhecimento [*episteme*] das coisas divinas e humanas e de suas causas. E assim, do mesmo modo que a cultura das escolas é a criada da filosofia, assim deve ser a filosofia a serva da sabedoria (FÍLON, 1996c, §79, p. 497).

Isso implica mais do que uma simples interpretação das Escrituras nos termos da filosofia: esta, por sua vez, *também deve ser interpretada em termos bíblicos* – o que não acontece no tratamento filosófico dos gregos em relação a seus mitos –, pois, como dissemos, a filosofia (grega), incluindo a antiga teologia, está subordinada à sabedoria (teologia judaica) – i.e., a razão é

subordinada à fé⁵ –, e Fílon *não emprega termos filosóficos senão segundo sua conveniência*. “Assim, de acordo com Fílon, há de existir uma harmonia entre a Escritura e todas as outras espécies de conhecimento humano útil, qualquer que seja sua fonte; mas as últimas são manuais da Escritura” (WOLFSON, 1982, I, p. 151). Conforme afirma Jaeger (1991, p. 67-68), não era a teologia enquanto ciência que era nova, uma vez que, ao contrário, compreendia os objetos mais elevados da reflexão filosófica, seja em Platão, seja em Aristóteles. Nova era a atitude de lançar mão das reflexões filosóficas como apoio de uma religião positiva, ou seja, não como refutação da tradição homérica, mas sim para a fundamentação da tradição mosaica. A tradição não é mais reencontrada por acaso em um processo racional ascendente de busca pela verdade; a tradição é agora a base mesma que se toma como ponto de partida, justamente por sua verdade ser a única garantida graças à revelação. Essa atitude, tornada corriqueira com o desenvolvimento do pensamento cristão, tem suas raízes em Fílon e, de fato, nos estoicos, caso consideremos como análogas suas interpretações alegóricas sobre os antigos mitos gregos. “O próprio Aristóteles”, continua Jaeger (1991, p. 67-68), “declarara que os antigos deuses da religião popular grega eram o mesmo que a teologia do seu motor imóvel, unicamente expresso em forma mitológica, tal como ensinava que a teogonia de Hesíodo era um *sophizesthai* em forma mítica”.

-
- 5 Devemos ter em conta que esta “fé” (*pístis*) não é uma simples “opinião” ou “convicção” racional ou subjetiva, como em Platão ou Aristóteles, mas um conhecimento do mundo e de si que conduz ao conhecimento verdadeiro da existência de Deus e de Suas Leis. Não se trata, como para os gregos, de um impedimento para a ciência, mas, pelo contrário, de uma disposição necessária à revelação, ou seja, a uma certeza *que não passa pelo processo especulativo nem se funda na sensibilidade, que lhe são tributários* - imediata (i.e., sem intermediários, como os sentidos ou o pensamento), não deixa dúvidas. Para uma discussão acerca do estatuto epistêmico da fé em Fílon, v. a introdução de Beckaert ao *De præmiis et pœnis, de exsecrationibus* (FÍLON, 1961c, p. 28 et seq.).

Nesse sentido, pode-se considerar toda a obra de Fílon como uma obra apologética (RUNIA, 1990a, p. 4-5), ou seja, como defensora de um culto racional a um Deus irredutível ao antropomorfismo. Embora se tratasse de uma crença efetivamente estranha aos gentios, possuía adeptos dentre eles, como Sócrates, que, séculos antes, por ela, foRA condenado à morte. “A descrença nos deuses dos antigos poetas e na religião popular era tão velha quanto a própria filosofia” (JAEGER, 1991, p. 45), de modo que Xenófanes de Colofão, já no século VI a.C., figura como primeiro grande exemplo. Assim, fora Xenófanes a traçar, segundo as palavras de Jaeger, a divisão entre a teologia popular e a teologia filosófica em seus violentos ataques aos deuses de Homero e Hesíodo. Nesse sentido, rejeitado o Deus que figurava como imagem dos homens, a empreitada apologética a que Fílon, por meio de sua teologia bíblica (e não apenas filosófica), submete toda sua educação helenística, não pôde convergir em nenhuma pretensão nacionalista ou política, sobretudo no contexto em que vivia. Não se tratava de mera questão política, mas de princípios! Afinal, não são os deuses a se conformar à diversidade humana, mas sim os homens que devem se conformar à unidade divina. Em outras palavras, não é o caso de se postular uma pluralidade de deuses a fim de legitimar a pluralidade de nações e costumes e caráteres, mas, pelo contrário, de fazer com que os homens, reconhecendo-se unificados sob a ideia genérica de homem, abram mão de suas diferenças e se congreguem em um único povo, sob uma única lei, declarada pelo único Deus. Ora, único era o “Deus dos filósofos”, como se dizia, bem como únicos, universais - e, por isso, *verdadeiros* - eram os seus princípios, os quais sempre visavam ao todo e jamais às partes, posto que as virtudes não se contradizem - não se trata tampouco de um *relativismo ingênuo*, tanto menos de cômodo sincretismo ou proto-ecumenismo.

E, então, apresentando as crenças e leis e práticas do Judaísmo para um mundo hostil – crenças que eram caracterizadas como ateísmo, leis que eram descritas como inóspitas, e práticas que eram condenadas como supersticiosas – eles [os judeus de Alexandria] tentavam mostrar que seu Deus, embora não um dos deuses da religião popular, é o Deus dos filósofos, que suas leis, embora não as mesmas das religiões da cidade, eram como a ética e a política recomendadas pelos filósofos, e que suas práticas, ainda que estranhas, poderiam ser explicadas como sendo baseadas na razão [...] (WOLFSON, 1982, I, p. 20).

Entretanto, tal apologia – “sincrética”, por assim dizer –, empreendida por meio da interpretação alegórica, dirigida ao mundo helenizado, acarreta uma certa tensão com a tradição judaica, impondo dificuldades ao projeto de Fílon, dificuldades estas que ele buscava superar. “A interpretação das *mitzvoth*” (plural de *mitzvah*), ou seja, do conjunto dos preceitos judaicos, positivos ou negativos, extraídos ou mesmo concluídos a partir dos livros mosaicos, adquiriu junto aos judeus helenizados, segundo nos diz Heinemann (1962, p. 33), “uma importância muito maior do que junto aos rabinos cuja fé era inabalável e que se preocupavam muito pouco em vê-las praticadas pelos não judeus”, mas as obras que produziram a respeito ou que tratavam da questão eram dirigidas não apenas aos não judeus, como também, igualmente, aos próprios judeus. Prossegue Heinemann: “Os rabinos bem podiam rejeitar as objeções dos gentios por frágeis argumentos, e ensinar a seus discípulos que a *mitzvah* exprime a vontade de Deus, mas Fílon não podia falar aos judeus como um judeu e aos gregos como um grego”, pois era “obrigado a encontrar razões satisfatórias” para *ambos* a fim de justificar com êxito a lei judaica.

É natural que os judeus satisfeitos com os argumentos rabínicos fossem indiferentes à alegoria enquanto método. Ainda que movidos por um espírito renovador, conforme já foi dito, os fariseus acabam sendo encarados por outros grupos como “tradicionalistas”, justamente por não se deixarem afetar

tanto pela filosofia. Nesse sentido, são contrapostos àqueles que tanto se embrenharam na alegoria que chegaram a descuidar excessivamente da tradição e seu método. Isso coloca Fílon em uma zona intermediária, de modo a combinar os métodos tradicional e alegórico, “impedindo o primeiro de se tornar hostil para com o último e vigiando este para que não se desligasse daquele” (WOLFSON, 1982, I, p. 57).

O próprio Fílon se refere a esse antagonismo entre as correntes de exegese bíblica. Dentre os tradicionalistas, Fílon parece incluir os próprios fariseus, a quem denominaria “sofistas”, no sentido literal de “sábios”, “especialistas”, “correspondendo exatamente ao termo hebraico pelo qual eram também conhecidos” (WOLFSON, 1982, I, p. 59). Logo, designar os grandes mestres palestinos pelo termo “sofista” não deve significar que Fílon os trate de modo análogo àquele que Platão tratava os sofistas de Atenas. Tal seria uma leitura fundamentalmente cristã, tendo em vista as controvérsias entre Jesus e os fariseus nos Evangelhos, pois, aí sim, teríamos os fariseus apresentados como “falsos sábios”, professores orgulhosos que não faziam senão desviar os alunos da verdade em nome de seu benefício particular. Recorde-se também: os sofistas que tinham interesse na morte de Sócrates, ao influenciarem a Assembleia ateniense para a condenação do filósofo, tornam-se comparáveis aos fariseus que teriam feito o mesmo a Jesus ao influenciarem Pilatos. Sobre os alegoristas extremistas (cf. HEINEMANN, 1962, p. 37), ao contrário dos alegoristas do Talmud e do Midrash, pretendiam, por suas interpretações, abolir a observância das leis, alegorizando todo o conteúdo da Torah, mesmo em seus pontos mais fundamentais para a fé judaica, como a circuncisão e a Páscoa. Fílon teria, de fato, adotado uma postura intermediária. Em *De providentia* (1995c, frag. 2, p. 64, p. 501), Fílon testemunha ter ido ele mesmo a Jerusalém para sacrificar e orar – respeitando, pois, a literalidade da Lei –, ainda que interpretasse o sacrifício alegoricamente em suas obras. Essa ambiguidade deverá ser retomada em nosso capítulo quinto, todavia, é possível adiantar

que Fílon, aparentemente agindo neste ponto como um cético grego, não apenas desempenhava o papel de apologista da fé judaica junto aos gentios e o de fonte adicional para os judeus piedosos, bem como o de apologista da tradição junto aos judeus já assimilados pelo helenismo. Veremos ainda que Fílon defende vários outros princípios da lei judaica em sua literalidade, mesmo que lhes ofereça alternativas de leitura, o que, por sua vez, não consiste mais em atitude típica de um cético...

1.5 O legado de Fílon e seu destino: o objetivo de nosso estudo

As considerações de Wolfson, em suas entrelinhas, também dão indícios das razões pelas quais Fílon não é reconhecido nem pela tradição judaica como uma fonte legítima, nem pela tradição filosófica, como chegamos a sugerir, como um autêntico filósofo. No primeiro caso, porque a tradição judaica “não estava interessada em preservar o legado de um pensador que fizera tamanhas concessões ao helenismo em seu pensamento” (RUNIA, 1995, p. 144); no segundo, porque a obra de Fílon tinha sua “utilidade” confinada na esfera das especulações teológicas e exegéticas dos cristãos - ao menos no período imediatamente posterior à sua morte. Sendo assim, o pensamento de Fílon acabou sendo reduzido a um mero ponto de apoio para o emergente Cristianismo - mesmo assim, somente até a patrística se consolidar filosoficamente, em especial, com Santo Agostinho, a quem são atribuídas várias ideias tipicamente filonianas. Por conseguinte, isso mostra que, caso as tentativas de Fílon tenham logrado algum êxito, acabaram por fracassar a longo prazo, sendo justamente esta a questão fundamental que pretendemos levantar com o presente trabalho.

Jaeger (1991, p. 48) considera mesmo “um paradoxo que as obras de Fílon devam [...] a sua preservação” não aos judeus a quem se dirigiam, não sendo sequer preservadas “como parte

da literatura secular dos gregos, mas juntamente com os Padres gregos da Igreja e a literatura eclesiástica”, sendo de maior interesse apenas para a teologia cristã. A explicação de Goodenough (1988, p. 10) é que, embora seja “notável que a tradição cristã tenha feito de Fílon um santo cristão”, escritos de judeus helenizados “parecem ter sido preservados como parte do que Eusébio chamava a ‘preparação’ para o Cristianismo”. Kahn, em sua introdução ao tratado *De confusione linguarum* (FÍLON, 1963d, p. 23), também considera a exegese filoniana uma preparação para a exegese cristã, defendendo que a própria importância da influência de Fílon para o pensamento cristão constituía razão suficiente para que os sábios judeus lhe recusassem uma “autenticidade judaica”, recusa esta estendida a toda “filosofia alexandrina”. De todo modo, Kahn não deixa de reconhecer que “esta reprovação oficial não devia impedir os rabinos de acolher, de maneira mais ou menos oculta, elementos importantes da sabedoria judaico-helenística e, notadamente, filoniana”. Tal acolhida oculta é visível - e voltaremos a ela -, sobretudo no que diz respeito ao pensamento alexandrino em geral, e muito clara até no *Zohar*, que é a fonte principal da Cabalah judaica.⁶

Na verdade, sequer há registro de que Fílon tenha sido lido por não cristãos por um longo período. Todas as referências compiladas por Runia (1994b) até o século X são tomadas de obras cristãs, à exceção daquelas de Josefo, que, como os próprios compiladores cristãos, segundo nos afirma Bickerman (1988, p. 303), chegaram a classificar Fílon entre os escritores pagãos. Isto, no entanto, não parece tão correto com relação aos cristãos, haja vista as frequentes referências à origem judaica de nosso autor, muito embora possamos ver naquele período judeus e pagãos

6 Conforme diz o autor na página 29, Fílon só seria citado tardiamente na tradição judaica por homens como Azaria dei Rossi (séc. XVI) e Nachman Krochmal (séc. XIX), mas destaca que “pesquisas minuciosas poderiam, sem dúvida, precisar sua influência, que não é menos real por aparecer somente em filigrana”. Sobre dei Rossi e sua “redescoberta” de Fílon, v. Lewy (1969, p. 8).

tratados sem distinção entre si por cristãos, pois o que tinham em comum era justamente o não reconhecimento da “Boa nova” de Jesus. Conforme declara Goodenough (1988, p. 11), “os judeus não tiveram uso para Fílon” e a literatura do Judaísmo medieval jamais se refere a ele - pelo menos, não de maneira explícita. Segundo Guttman (1964, p. 3-4), a filosofia judaica começou a nascer no período helenístico como um mero “desenvolvimento do pensamento grego como um todo”. Até podemos admitir isso, seguindo a perspectiva de Jaeger, na medida em que responde a uma tendência teologizante do pensamento grego. Essa filosofia estava, então, nas palavras de Guttman, “imbuída do espírito grego” e recebendo influências de fontes externas ao Judaísmo, fazendo de sua história “uma história de sucessivas absorções de ideias estrangeiras que foram então transformadas e adaptadas a pontos de vista judaicos específicos”. Por isso, a jovem filosofia judaica acabaria desaparecendo “rapidamente sem deixar atrás de si qualquer impacto permanente sobre o Judaísmo”, continua Guttman. “Desde os dias da antiguidade, a filosofia judaica foi, essencialmente, uma filosofia do Judaísmo.” Em função disso, “o sistema de Fílon somente pode ser compreendido nos termos de suas pressuposições gregas”, embora “aluda a vários predecessores judeus” e demonstre ser sincero ao afirmar estar revelando um sentido mais profundo do Judaísmo (GUTTMANN, 1964, p. 24-25). Com tais palavras, este autor é um típico comentador que, respeitosamente, nega a Fílon toda aquela “autenticidade judaica” de que nos ocuparemos de investigar e, na medida do possível, defender.

Afinal, terá sido o relativo insucesso de Fílon e a má interpretação de sua obra frutos de sua própria incompetência ou da parcialidade ou mesmo negligência por parte de seus críticos? Ou será que Fílon, de fato, ele mesmo, negligenciou ambas as tradições - a religiosa e a filosófica? Infelizmente, tais perguntas não podem ser respondidas definitivamente aqui. Por esta razão, limitamo-nos a expor de maneira panorâmica

um dos tópicos centrais de sua doutrina, a saber, o Logos e suas principais interpretações, tema fundamental para a compreensão do restante do pensamento filoniano como um todo. Afinal, todas as demais doutrinas de Fílon “dependem de sua interpretação da existência e da ação divinas” (HILLAR, 2001), de modo que a primeira é intuída intelectualmente e a segunda é realizada por intermédio do Logos.

De acordo com Bréhier (1950, p. 83), o estudo do Logos conduz mesmo a uma fragmentação da doutrina filoniana, cujas partes “não se sabe mais como reunir”. Mas essa fragmentação é intrínseca à obra de Fílon, razão pela qual abordagens inadequadas não conseguem equacionar os problemas e romper com este círculo de descontinuidades. Na verdade, tais dificuldades são – assim nos parece – ainda mais agravadas e obscurecidas na medida em que, à primeira vista, qualquer tentativa de contextualização pode ser considerada verossímil, desde que se admita (como muitas vezes se faz) o pressuposto de que a doutrina de Fílon é contraditória *per se*. Nas palavras de Reale e de Runia, respectivamente:

Infelizmente Fílon fala frequentemente do *Logos*, mas prevalentemente por alusões, e, ademais, em diferentes contextos e a partir de diferentes pontos de vista, de modo que se explica bem que os estudiosos tenham proposto exegeses diversas e às vezes opostas. Nesta sede é impossível proceder apenas por acenos, dada a complexidade da matéria e o caráter problemático das teses (REALE, 1994, p. 248).

[...] um aspecto notável da erudição sobre Fílon é a quantidade de discordância e disparidade que pode ser observada dentre seus principais profissionais. Às vezes, era difícil acreditar que dois estudos estivessem tratando do mesmo autor, tão divergentes que eram os métodos empregados e os resultados alcançados (RUNIA, 1990b, p. 188).

Por este motivo, somos favoráveis à relativa descontextualização da obra de Fílon, dada a incompatibilidade das ideias a que ele alude ao longo de sua obra. De fato, se as opções de considerar Fílon influenciado predominantemente pelo estoicismo ou pelo platonismo nos parecem arbitrárias e parciais, também sob a ótica sincrética sua doutrina termina por perder consistência e coesão. Para Runia (1990b, p. 192):

Fílon está escrevendo sua longa série de tratados, em primeiro lugar, para si mesmo. Eles são um registro material de sua indagação para sondar as profundezas da sabedoria contida na Escritura, uma busca cujos resultados ele estava preparado para repartir com outrem. É necessário ter em mente a questão da audiência idealizada por Fílon, mas isto não vai representar, em minha opinião, um papel decisivo quando nos deparamos com a questão sobre como deveríamos ler Fílon.

Acontece que Fílon jamais pretendeu discorrer sobre um tema filosófico colocando-o em primeiro plano, mas tão somente como tópico a partir do qual se pudesse lançar alguma luz sobre o conteúdo universalmente relevante das Escrituras. É por isso que seus tratados, em geral, não versam sobre esta ou aquela doutrina, mas sobre as passagens bíblicas que supostamente evocam o pensamento filosófico na leitura de Fílon, e é isso o que serve de base para os respectivos títulos, sem falar que é incontestável que sua obra segue um plano rígido e sistemático de exegese dos livros mosaicos. A consequência imediata e evidente deste enfoque, desta precedência da narrativa bíblica com relação à consideração filosófica - que jamais prescinde do surgimento das questões no interior da própria obra atribuída a Moisés -, da fé com relação à intelectualidade, é observada por Kahn em sua introdução ao *De confusione linguarum*. Kahn reconhece, no caráter fragmentário e na “aparente desordem” da obra de Fílon, que ele “não quis redigir uma dissertação sobre o Logos”, e que as ideias lhe eram sugeridas “pela sequência dos versículos comentados” (FÍLON, 1963d, p. 26).

Portanto, faz-se necessário empreender o difícil e até tortuoso estudo da obra filoniana a partir da própria Bíblia, de seus pressupostos teológicos mais fundamentais, atentando, em seguida, para a obra do filósofo em seu todo e, sempre que possível, checando a possibilidade de se tratar de uma expressão de legítima fé judaica. Nesse intuito, deve-se adotar, a princípio, o mínimo possível de pressuposições exteriores às Escrituras, na tentativa de compartilharmos da experiência de Fílon, de permitir ao texto bíblico falar também a nós, leitores de Fílon. Afinal, parece ser isso o que ele esperava de seus leitores.

Nesse caso, consideramos como atitude correta identificar antes o uso feito por Fílon dessas supostas influências, em vez de simplesmente examinar as possibilidades de adequação entre o pensamento de Fílon e uma ou mais correntes da tradição filosófica. É natural que, em suas aproximações, “muitos intérpretes vejam, com efeito, no logos filoniano, um acervo sem ordem de todas as ideias gregas e judaicas sobre os intermediários entre Deus e o mundo; o logos seria, portanto, somente um título comum de todas essas ideias” (BRÉHIER, 1950, p. 84). Segundo nosso ponto de vista, em certa medida, o próprio Bréhier age inadvertidamente sob influência desse mesmo pressuposto, adotando o que consideramos serem posturas contraditórias. Talvez, simplesmente, ele esteja tentando destacar a originalidade que é subjacente ao “sincretismo” filoniano, ao considerar sua influência posterior e declarar o estoicismo como tendo uma certa primazia. Isto, todavia, nada mais significa do que se dar um solo mais firme a partir do qual se fundaria uma doutrina mais pessoal, e não exclusivamente eclética. Embora Bréhier, em seu estudo (1950, p. 84-111), distinga os aspectos e interpretações desse Logos de maneira bastante similar à nossa, não estamos, como ele, em busca da “natureza” do conceito tal como o emprega Fílon – para o autor, a noção é fundamentalmente estoica, acrescida de influências de Heráclito e Platão –, mas sim, da *aplicabilidade* de cada uma dessas “naturezas”, ou *acepções*, em vista do conjunto do pensamento filoniano. Acreditamos

que Fílon, aproveitando-se de noções bem conhecidas em sua época, tanto no meio helenizado quanto no judaico tradicional, termina por imprimir uma nova “identidade” ao conceito de Logos, e eis a tese central a ser defendida e da qual proliferam algumas outras.

Por meio disso, pretendemos, simplesmente, exibir um quadro geral desta problemática, e buscamos reabrir uma questão que não nos parece estar, de modo algum, encerrada, nem adequadamente respondida, embora possamos encontrar em Wolfson a mais completa e ponderada das investigações sobre Fílon e sua obra. Sendo assim, oportunamente, embora cientes das limitações deste breve estudo, permitimo-nos repetir intimamente sua intenção: “Se a resposta dada por nós está correta, então Fílon emerge de nosso estudo como um filósofo de grande porte, não um mero intrometido na filosofia” (WOLFSON, 1982, I, p. 114). Portanto, acreditamos que também ao leitor brasileiro deva ser dada a oportunidade de tal descoberta.

O LOGOS FILONIANO E A RAZÃO ESTOICA



Antes de tudo, é necessário admitirmos que o estoicismo é a doutrina mais recorrente na obra de Fílon, uma vez que sua terminologia aparece ligada a vários tópicos filosóficos abordados por nosso autor. Por outro lado, também vale destacar que tais termos, integrantes de um sistema de pensamento bastante disseminado no período helenístico, se não o mais influente, foram, por sua vez, inspirados em (ou retomados de) sistemas, doutrinas e métodos mais antigos. Desse modo, por mais que Fílon prezasse alguns partidários do estoicismo, tais como, sobretudo, Zenão e Cleanto, quando examinamos o uso feito por ele do material estoico, devemos descobrir que ele é antes seu crítico do que seu seguidor.

Fílon diverge deles, por exemplo, como já pudemos antecipar, quanto às definições de filosofia (que consiste em mero saber humano) e sabedoria (que resulta da inspiração divina), ainda que, ostensivamente, ele cite definições estoicas para os dois termos. Além disso, Fílon também rejeita a concepção estoica de Deus, muito embora, por vezes, defina-O do mesmo modo (causa ativa, alma, intelecto universal). Devemos ter em conta que, em Fílon, Deus não pode ser reduzido aos atributos que o homem Lhe confere, mesmo que legítimos. Ou seja, ainda que toda perfeição humana provenha de Deus - o que significa que Ele mesmo também as possui -, isto não quer dizer nem que toda perfeição divina está de algum modo presente nos homens, nem

que a perfeição do melhor homem seja sequer apropriadamente comparável à divina. Há mesmo uma seríssima incompatibilidade de princípio entre filonismo e estoicismo, uma vez que os estoicos negam a transcendência e a realidade da Ideia platônica.

Desse modo, também são rejeitadas teorias estoicas que se referem a tópicos fundamentais da obra de Fílon, tais como a da criação do mundo e a da alma – designada por termos estoicos, mas fora de seu contexto conceptual. Mesmo a ética filoniana sofre uma influência apenas terminológica, haja vista a defesa que Fílon faz do mundo inteligível, da liberdade de ação e de uma moral prática à moda peripatética, elementos que, como veremos, não podem ser alienados do pensamento filoniano sem comprometer todo o seu conjunto. Em suma, pode-se seguramente dizer que a filosofia de Fílon está mais para uma crítica do sistema em voga no seu tempo do que para uma assimilação do mesmo. A própria negação estoica da existência real de ideias incorpóreas já constitui, para Fílon, um sinal de impiedade, conforme se lê em *De specialibus legibus* (FÍLON, 1958f, I, §§327-329, §344). Nesse tratado, Fílon também acusa os estoicos de contradição, apontando para a inconsistência de suas teorias sobre a materialidade e sobre a imanência das qualidades, potências, ou causas ativas, pois não dá conta da questão relativa à permanência das formas e qualidades na substância (ou matéria). Segundo esta crítica, que ainda serve como recusa do pensamento aristotélico em prol do platonismo, a conservação da matéria só é possível no caso de as potências imanentes serem princípios de permanência, elas mesmas imperecíveis e, portanto, incorpóreas enquanto Ideias, ou formas. Nesse caso, sequer poderiam se misturar à matéria, mas apenas existir nela (teoria da participação no Ser), o que abala a teoria aristotélica da substância e tem como consequência um retorno ao dualismo platônico.

Por exemplo, se a matéria não é viva (movida, *animada*) por si mesma, mas por uma alma (em latim, *anima*), esta alma, que é o princípio de permanência do ser vivente como tal, deve ser outra

coisa, a qual, se não é captada pelos sentidos, ou seja, se não é sensível, é inteligível, podendo ser apreendida pelo pensamento, e apenas por ele. Afirmar a alma como algo material significaria que alguns seres materiais são compostos por duas substâncias de igual natureza (material), contudo diferentes quanto à sua natureza (uma eterna, porque fora do tempo, e outra mortal). Nesse caso, não se pode mais dizer que a matéria seja a substância de todas as coisas, pois não basta para que compreendamos a natureza do ser vivente nem dos deuses. Dever-se-ia negar a permanência e, em seguida, a perpetuidade do mundo. É o que fazem os estoicos e, sob certo ponto de vista, Aristóteles, como veremos adiante, sendo ambos recusados por Fílon, segundo quem, concordando com Platão, a permanência de algo material supõe a participação em uma essência imaterial.

Nesta sua crítica ao estoicismo, bem como a toda forma de materialismo ou anti-idealismo, Fílon lança mão do platonismo, mas não sem antes o revisar profundamente – seja de maneira crítica, exegética ou adaptativa às Escrituras –, como poderemos observar a seguir. Fílon, então, “tenta remover o perigo da materialista teologia estoica descrevendo o processo da Criação em termos platônicos” (RUNIA, 1995, p. 57). Fílon pretende deter o curso de seu tempo, reformá-lo e convertê-lo, mostrando-se mais do que um polemista ou um moralista, em vez disso, como um pregador que se revela no decorrer de sua exegese.

II.1 *Logos e Nous*

Fora a terminologia e algumas considerações secundárias, é a doutrina do Logos que, em especial, suscita a associação entre Fílon e os estoicos. Entendida por muitos como uma concepção tomada de empréstimo, começemos por expô-la rapidamente e por apontar a incongruência que se nos mostra. Antes, porém, devemos introduzir a noção grega de *logos*, mas isto na medida do possível, dada a sua complexidade e as limitações da presente exposição.

A palavra “logos”, de tradução bastante problemática, adquiriu diversas acepções ao longo do tempo, em especial, desde o começo da reflexão filosófico-científica grega, com os chamados pensadores pré-socráticos. Simplificadamente, significa “razão”, “palavra”, de modo que os sentidos derivados das elaborações teóricas posteriores tendem a sofisticar, por sua vez, o que se deveria entender por “razão” e por “palavra”, e isso, naturalmente, conforme os sistemas em que tais noções eram pensadas. Provisoriamente, e também de maneira simplificada, já que voltaremos ao tema mais à frente, para os gregos, “razão” e “palavra” não são noções tão distantes quanto pode nos parecer hoje em dia. Pensamento e linguagem são características próprias aos seres humanos, e mesmo distintivas da espécie.

Pela “palavra” (*logos*), ou “fala” (*leghein*), damos ou podemos dar a conhecer ou entender aquilo que pensamos, o que há em nossa razão, i.e., ao falarmos de maneira compreensível, testemunhamos nossa compreensão, nossa racionalidade. Podemos então dizer, com Platão e Aristóteles, que o logos enquanto palavra não é uma mera emissão sonora, mas um som significativo, ou seja, que se refere a algo de real e, portanto, determinado. Se a palavra não se refere a nada, ela não tem significado, e, portanto, podemos dizer simplesmente que nada foi dito - não é logos; não é racional; não pode ser compreendido. No entanto, pode se referir a entidades abstratas ou supostamente falsas ou duvidosamente verdadeiras, desde que se trate de entidades determinadas, compreensíveis. Como exemplo do primeiro caso, podemos citar uma palavra ou conjunto de palavras desconhecidas ou inexistentes enquanto tais, como em um balbuciar; como exemplo do segundo, uma frase que fale de extraterrestres pode ser compreendida independentemente da existência real de extraterrestres. Neste caso, a palavra “extraterrestres” se refere a algo determinado pelo fato de se referir a seres que não são naturais de nosso planeta; se existem de fato ou não é outra questão, mas correspondem ao conjunto de todos os não terráqueos. O que importa é que podem ser de

algum modo pensados por nós e fazer parte de nosso discurso, ainda que seu significado seja apenas negativo (“não naturais do planeta Terra”), podendo remeter a absolutamente qualquer ser vivo não proveniente de nosso planeta. Similar é o que ocorre com relação a divindades ou figuras lendárias.

A discussão acerca de significante e significado, verdade e falsidade, vai muito além das pretensões de nosso trabalho e - em parte - de nosso tema. O que acaba de ser dito serve apenas como despreziosa introdução à relação entre palavra e razão, sem um maior aprofundamento em toda a metafísica da linguagem e nas questões lógicas aí envolvidas. É de se notar, porém, na medida em que isso consiste em tema a ser discutido em breve, que tal compreensão da linguagem supõe uma diferença ontológica entre aquilo *que* se fala e aquilo *de que* se fala, em que o logos desempenha o papel *mediador*, ligando o objeto pensado à palavra que comunica esse pensamento. Por exemplo, a verdade de um discurso não residiria nas palavras por si sós, mas na correspondência entre essas palavras e a realidade que indicam - ao menos em pensadores como Platão e Fílon -, ao passo que é graças ao discurso, à palavra, à razão (*logos*) que podemos ter contato com essa realidade apartada de nós.

A fim de que não se perca o fio do raciocínio, recapitulemos: logos pode significar “razão” e “palavra”. Como razão é um intermediário entre o objeto de que temos uma ideia mental e essa ideia, a razão produz pensamentos, mas esses pensamentos são pensamentos sobre alguma coisa, que não se confundem com a coisa pensada: se eu tenho uma ideia do sol, produzida pela razão, não é o sol ele mesmo que tenho em mente, mas uma imagem. É a razão que me permite ter uma imagem do sol em minha mente, que pode estar presente em meu pensamento mesmo durante a noite, mesmo durante o sono. O mesmo se dá com a palavra. A palavra é um intermediário entre o pensamento de um objeto e o próprio objeto. Quando falo do sol, me refiro indiretamente ao sol que está no céu, mas

diretamente ao sol que tenho em mente enquanto falo, ou seja, não preciso ter o sol diante de mim para falar dele. Note-se que esse tipo de intermediação é duplo: a palavra media objeto e ideia, mentalmente, e depois media ideia e nome, verbalmente, assim como a razão é a faculdade do pensamento e da linguagem - para alguns, desde os gregos, a razão então se confunde com a alma humana, ou parte dela. É por isso que “logos” pode ter esse duplo sentido.

Como dissemos, tudo isso também levanta problemas filosóficos bastante complexos, entretanto, não podemos ter outro intuito senão o de conduzir a discussão para o ponto em que o que se segue possa ser melhor compreendido. Assim prosseguindo, podemos dizer que é pelo logos que determinamos o que é e o que não é - isso significa *determinar*. O que não se refere a nada, não faz com que coisa alguma seja pensada, é justamente o indeterminado, o que não tem nome, o que não se entende. Quando determinamos os diversos objetos que ocupam um espaço, estamos distinguindo-os, dizemos o que são e, ao mesmo tempo, implicitamente, o que não são. Se proferimos: “a cadeira está aqui e a mesa está lá”, estamos determinando a localização da mesa e da cadeira e, ao mesmo tempo, dizendo que uma não é a outra. Podemos então enunciar: “não é a mesa que está aqui, nem é a cadeira que está lá”; assim, temos aqui uma segunda função do logos, que é a determinação das coisas por diferenciação. Desse modo, a razão faz um tipo de “distribuição” das coisas em seus devidos lugares - ela *organiza*, e é assim que “logos” também tem acepções como “proporção”, “medida”. O logos, portanto, além de servir como intermediário entre o objeto e sua expressão racional-discursiva, serve como separador de entidades, de indivíduos, como que permitindo sua organização, sua ordenação.

“Determinação”, “ordenação”, “disposição”, são também noções ambíguas, na medida em que não apenas consistem em situações, mas também em imperativos: de um lado, a ordem

é um resultado ou uma condição, um estado; de outro, a ação mesma que produz esse resultado, essa condição, esse estado que antes não existia. Portanto, o logos aparece com uma terceira função: a de *regular*, no sentido mesmo de estabelecer regras, ordens, “medidas”. Ser determinado significa estar ocupando uma posição independentemente de sua vontade; determinar significa posicionar. Quando se vincula a essa determinação a ideia de inteligência, se pode dizer que tal determinação é (ou deve ser) justa (na medida da inteligência em questão); quando cada coisa ocupa um lugar sequencial no tempo, como que em uma cadeia, temos a noção de causalidade, que pode levar à noção de destino. O logos passa, facilmente, à condição de determinante do destino, da história, e é isso o que se pretende dizer com os termos “natureza das coisas”, “racionalidade do mundo”, “ordem natural”, “curso natural”. Quando se atribui a um logos superior o próprio desenrolar das coisas no mundo, dizemos que o mundo tem uma racionalidade, uma razão (de ser), bem como que “o mundo é assim porque tem de ser assim e não de outro modo”. A partir desta visão, alguns desenvolveram teorias determinísticas, cujo exemplo mais marcante talvez seja o dos estoicos. Ao mesmo raciocínio, costuma estar ligada a noção de *kosmos* enquanto ordem estabelecida por inteligências divinas.

Uma vez que esse logos é divinizado, o que acontece já entre os pré-socráticos, especialmente com Heráclito, temos alguns importantes acréscimos e reelaborações. Para uma exposição da riqueza de conteúdo do Logos estoico, apoiamo-nos na caracterização feita por Bréhier (1955, p. 162), segundo a qual o Logos é:

- princípio da ordem universal e lei do universo, sobre a qual se devem fundar as leis políticas e as leis morais;
- enquanto lei do universo, é a lei natural, que prescreve o destino de cada coisa, seu tempo e seu lugar (não há acaso);

- enquanto lei do universo, é também Providência, pois, enquanto manifestação da racionalidade absoluta, da inteligência suprema, não encaminha o mundo senão para seu melhor, pois todo Destino é dirigido em conformidade a uma harmonia pré-estabelecida (não há mal essencial no mundo);
- enquanto lei política, está em analogia com a lei universal: a harmonia que o Logos divino estabelece para o mundo, o logos humano deve estabelecer para a *polis* (cidade-Estado), e nisso se funda o ideal cosmopolita, que entende a *polis* como um microcosmo do universo;
- enquanto lei moral, está em analogia com as anteriores: a harmonia deve existir no interior do homem, o que se dá pelo preceito deste agir conforme a natureza, o que significa: compreender pela razão a ordem natural da qual é fruto e também microcosmo de um universo ordenado racionalmente, e não se rebelar contra ela (trata-se da mortificação da vontade e do desejo, submetendo-os à razão);
- vínculo natural entre todas as coisas existentes, como se cada coisa no mundo compusesse uma imensa rede, visto que tudo advém de uma única fonte (nenhuma relação é fortuita);
- força motriz do desenvolvimento, das transformações e da unidade de cada coisa existente - i.e, a fonte originária do universo, seja a divindade, o fogo etéreo, o motor imóvel ou a mente divina, continua a ser a razão de ser da permanência do mundo e o fundamento de suas transformações.

É impossível aos homens, uma vez sujeitos às determinações da própria natureza, lutar contra as leis do Logos. Todo o ritmo da natureza é dado por essa inteligência suprema da qual não se pode escapar, não restando ao ser racional outra

alternativa senão usar sua razão limitada para se conformar à ordem das coisas, à sua racionalidade superior e imanente. É da racionalidade cósmica que o homem tem derivada sua própria racionalidade. A vontade individual, aqui, enquanto fonte de desvio e sofrimento, tem como único papel positivo querer o que quer a razão universal, e nisso consiste a verdadeira sabedoria. Os animais irracionais e criaturas a eles inferiores são dispensados deste “sacrifício” justamente porque, destituídos de vontade individual - leia-se livre-arbítrio - não se opõem jamais à ordem natural das coisas. Dizer que apenas o homem é livre, significa dizer não apenas que só ele é capaz de pensar e escolher, mas que somente ele é dotado de vontade. Como os gregos também entendiam a vontade como residindo na alma, pôde-se afirmar que apenas os seres humanos podem participar da imortalidade dos deuses, uma vez que apenas eles são dotados de uma alma manifesta, por um lado, em sua inteligência, por outro, em seus desejos. É comum se perceber essa inteligência e essa vontade como aspectos ou potencialidades da razão, podendo também cada uma ser relacionada à noção de alma através dos termos *nous* e *psyché*, respectivamente - o primeiro denominando o intelecto; o segundo, o impulso. Tal distinção é ainda bastante usual recentemente.

Com efeito, a definição do Logos como Razão – ou melhor, como racionalidade constitutiva da *physis* (“natureza”), imanente no mundo – também vale para aquilo que é descrito por Fílon, mas apenas em cinquenta por cento (ou menos que isso). “Seu uso do termo Logos pode mostrar alguma influência dos estoicos, mas ele o utiliza em um sentido inteiramente diferente daquele dos estoicos” (WOLFSON, 1982, I, p. 111).

“Em primeiro lugar”, diz Wolfson (1982, I, p. 253), “os estoicos nunca usam o termo Logos no sentido de um ser incorpóreo e como a totalidade das ideias; eles o utilizam apenas no sentido de princípio imanente no mundo, como uma alma ou intelecto”. Por isso, a concepção amplamente assumida

pelos comentadores, de que Fílon preferiu o termo *Logos* a *Nous* como descrição da mente incorpórea por influência estoica, é indevida, mesmo porque, segundo Wolfson, além disso, “o uso do termo *Logos* pelos estoicos tem sido muito exagerado; eles mais frequentemente usam a expressão ‘alma [*psyché*] do mundo’ ou ‘intelecto [*nous*] do mundo’”. Se a predileção de Fílon pelo estoicismo fosse tão imensa quanto se pretende, ele faria o mesmo. Nesse caso, a “imitação do vocabulário estoico não explicaria sua substituição”. A chave da atitude de Fílon está justamente no acréscimo da dimensão transcendental do *Logos*, pelo que ele teria tentado estabelecer uma distinção entre o intelecto divino e o intelecto humano, denominando o primeiro pelo termo *Logos* e, o segundo, pelo termo *nous*, *jamaiz utilizando este último ao se referir à mente de Deus ou do mundo*, exceto em ocasiões muito particulares e metaforicamente.

Tal opção não é de modo algum arbitrária em relação ao texto bíblico, nem filosoficamente ilegítima, dado que parece consistir em uma leitura de Aristóteles, como será observado no próximo capítulo. Portanto, não havendo contradição com a tradição filosófica, a substituição de *Nous* por *Logos* torna-se relevante na medida em que nos permite ter uma visão mais clara do que faz exatamente essa “mente” divina. Estamos falando da relação entre razão e linguagem, que não é expressa pelo primeiro termo, mas pelo segundo em sua acepção de “Palavra”, a ser examinada em nosso capítulo final. Neste sentido, terminaremos por mostrar o quanto a compreensão desta preferência de Fílon pelo termo “*Logos*”, por mais equivocado que o seu uso pareça, pode favorecer, ao contrário, maiores esclarecimentos acerca do pensamento filoniano como um todo.

No Antigo Testamento, em diversas passagens, a palavra divina não é apenas um signo, um sinal que representa fonemas. Ela é carregada de funções que ultrapassam a mera linguagem humana. A palavra divina está ligada à criação e ao governo do mundo, bem como à profecia e à revelação. Desse modo, é de grande importância ter em conta que o termo *Logos*, nas

Escrituras, apresenta-se sob uma tal variedade de significados e funções que endossa a substituição feita por Fílon. Se a isso acrescentamos a relação bíblica entre Palavra e Sabedoria divinas – também presente em Fílon com muita força, a ponto mesmo de se confundirem, como ainda teremos a oportunidade de ver –, somos também capazes de entender por que, para Fílon, a sabedoria somente pode ser adquirida por meio da revelação. Deus é o “único Sábio” (1963d, §94, p. 91) e, por isso, a única fonte legítima de todo conhecimento verdadeiro. Atingir a sabedoria, em Fílon, é o mesmo que atingir o Logos, “renascer para a vida eterna”, deixar de ser humano para se tornar semelhante ao divino Logos, ou mesmo ser por ele absorvido, tornar-se Ideia, como veremos no próximo capítulo, através dos exemplos de Abraão e de outros personagens bíblicos.

Inevitavelmente, ao tentarmos relacionar o Logos filoniano àquele dos estoicos, deparamo-nos de imediato com a questão epistemológica, um dos pontos fundamentais para que possamos distingui-los adequadamente.

II.2 O postulado da transcendência em resposta ao panteísmo estoico

Ao contrário do que diziam os estoicos, o Logos e Deus não são materiais, nem idênticos entre si. O Logos sequer é idêntico ao mundo, e Deus o é menos ainda, já que em Fílon Ele é *extra*-mundano, de modo que à doutrina estoica - caso possa mesmo ser tida como o pano de fundo do pensamento de Fílon - é “acrescentada” uma dimensão transcendente! “O mundo se transforma, como o Logos, em um intermediário entre o Deus supremo e a alma humana” (BRÉHIER, 1950, p. 162). Lembrando o que já foi posto, pode-se antecipar que, sendo Deus a Razão Suprema, o mundo, enquanto criado pela Palavra divina, serve como meio de inteligibilidade para a razão humana, pelo que o estudo da natureza não é descartado por Fílon. No entanto,

nosso autor não admite que a criatura seja identificada com o Criador de quem deriva e seja exaltada em seu lugar. Afinal, o “objeto” ao qual remete a palavra divina, ou seja, a Ideia na mente de Deus, não se confunde com a palavra pela qual é expresso ou, em termos criacionistas, a Palavra por meio da qual o projeto de Deus vem a ser como criatura real. Por isso, Fílon, enquanto judeu que é, critica o naturalismo panteísta próprio de sua época que, influenciado pelo estoicismo e pela astrologia, identifica o mundo com Deus.

“Separa”, propõe Fílon (1958a, §101, p. 169/171): “tudo o que é criado, mortal, mutável, profano, de tua concepção de Deus, o incriado, o imutável, o imortal, o sagrado e unicamente santo” Esta concepção é sublimada por Fílon para além da mera superação do antropomorfismo que caracteriza o Deus pessoal, a partir do momento em que

Deus é elevado acima de todos os valores e perfeições concebíveis pela mente humana. Deus está acima do conhecimento e da virtude, acima do Bom e do Belo.⁷ Desde então, Deus é exaltado acima de tudo aquilo que é cognoscível pelo intelecto humano [i.e, o *nous*]; somente Sua simples existência é acessível ao nosso intelecto (GUTTMANN, 1964, p. 25).

7 Cf. Fílon (1961a, §8, p. 147; 1962a, I, §36 (fim), p. 59) (“Deus não entra em qualquer categoria de qualidades; não é o bastante que não tenha a forma humana.”); 1958c, §§1 et seq., p. 329 et seq.; 1963b (*Quod Deus...*, §52), p. 89 (o Ser não é acometido por qualquer paixão, pois “a inquietação caracteriza a fraqueza humana; mas Deus não tem absolutamente nada em comum com as afecções desarrazoadas da alma” – v. §§ seq.); 1961c, §40, p. 61 (“melhor do que o bem e anterior à Mônada e mais puro do que o Um, não poderia ser contemplado por nenhum outro além d’Ele mesmo, pois pertence apenas a Ele Se compreender” – v. nota); 1963e, §2 (fim), p. 81 (o Ser “é melhor do que o bem, mais puro do que o um, mais primordial do que a mônada”); 1991, §5 (fim), p. 5 (Deus é melhor do que o Bem, mais belo do que a Beleza, mais feliz do que a Felicidade, mais santo do que a Santidade, e mais perfeito do que tudo isso). Vê-se que, diferente de Platão, Filon não diviniza as Ideias, mas, antecipando Plotino em mais de 200 anos, eleva Deus acima de todo inteligível e de toda possibilidade de categorização.

Por esta nova concepção, Fílon vai mais longe do que chegara Platão, que a antecipara em parte:

Portanto, esses homens divinos e incomparáveis progrediram, como disse, “de baixo para o alto”, como por uma celestial escada, induzindo por um raciocínio “verossímil” o demiurgo a partir de suas obras. [...] os investigadores que se esforçam por reconhecer a partir das criaturas o Incriado que tudo criou, fazem um pouco como aqueles que tentam definir a unidade a partir da dualidade: lhes é preciso voltar para a dualidade ao partirem da unidade, pois é esta última que é o princípio [...] (FÍLON, 1961c, §§43/46, p. 63/65).

Desse modo, não é através do mundo que se conhece Deus, e nem mesmo o Logos nos dá um acesso à essência divina, ou à natureza de qualquer coisa em si mesma, pelo que Fílon recusa não só a indução, mas também a dedução racional e a demonstrabilidade lógica, estando somente ao alcance do homem a conjectura da existência de Deus enquanto Unidade. Assim, o interesse de Fílon pela ciência grega é determinado por um propósito religioso, fazendo da religião um conhecimento. Tal fato evidencia, antes de qualquer possível identificação, um verdadeiro ceticismo *antiestoico* por parte de Fílon. Tal ceticismo se aproximaria mais daquilo que encontramos nos tardios diálogos aporéticos de Platão, tais como o *Parmênides*.

Seria necessário, para se compreender Deus, tornar-se a si mesmo deus; pois só Ele pode Se compreender. Fílon está muito preso a esta teoria para contradizer por ela as determinações que dá frequentemente a Deus: não se pode dizer, pretende ele, nem que Deus é incorpóreo, nem que é corpo, nem que é sem qualidade, nem que é qualificado (BRÉHIER, 1950, p. 202)⁸.

8 Cf. Fílon (1962a, III, §206, p. 291): além disso, também não se pode conjecturar acerca do estado ou do movimento de Deus. Trata-se, portanto, de uma teologia negativa, típica do neoplatonismo posterior.

Logo, parece haver aqui uma contradição, pois Fílon afirma repetidas vezes que Deus, por exemplo, é incorpóreo. Todavia, ao ponderar tais qualidades, reconhece-se a onipotência divina, uma vez que, neste exemplo, sendo excluída a corporeidade de Deus, seria encontrada *falta* n'Ele, o que é inadmissível, pois Deus é, sempre e antes de mais nada, plenitude. Por isso, não se pode dizer algo que Deus *não seja* - seria como atribuir não ser àquele que é, um antigo problema filosófico. Mas nem por isso é permissível fazer asserções positivas a respeito de Deus, o que sequer teria serventia, pois, em razão do que acaba de ser exposto, tudo poderia ser dito de Deus, o que se mostra um evidente absurdo, e eis o paradoxo! Enquanto ser *pleno*, Deus não pode ter nenhuma restrição, mas isso não quer dizer que Ele seja corpóreo e incorpóreo; significa, antes, que sua natureza não pode ser perfeitamente compreendida pelas noções relativas de corporeidade e incorporeidade - i.e., Deus não é da ordem dos corpos, e não pode ser comparável ao que pertence a essa ordem que fora, a propósito, *criada por Ele*. Se antes da Criação não havia corpo algum, como poderíamos dizer que Deus não tem corpo? Que corpo existente nos permitiria dizer que Deus não é dotado de corpo? Ou terá Deus criado algumas coisas corpóreas e algumas outras incorpóreas por ser Ele a unidade destes opostos? Quem o poderá dizer?

Em se tratando de nosso exemplo, basta contudo entendermos aí apenas uma recusa do antropomorfismo, a partir do que Fílon enaltece a razão como qualidade essencial do espírito. De modo puramente racional, é mais *adequado* considerar Deus incorpóreo, posto que o espiritual se contrapõe ao corpo material e à própria corporeidade. Eis o limite de nossa compreensão. Fílon dirá ser o Logos sempre cindido ao meio conforme a medida estabelecida por Deus, e assim é nosso pensamento: dual, pensamos e percebemos por oposição e contraste - para nós, só distinguimos a luz por oposição à sombra e vice-versa. Logo, Fílon não afirma que Deus é verdadeiramente assim e não de outro jeito; ele indica como se pode pensá-Lo

de maneira menos imperfeita, tendo em vista o progresso de nossa compreensão acerca das coisas que nos cercam. O mesmo ocorre com relação às virtudes que são atribuídas a Deus: se Deus é bom, não quer dizer que falte o mal em sua essência, mas que Ele *prefere* o bem, sendo isto o que se conclui de Sua Lei e de Sua obra; em outras palavras, não quer dizer que Deus seja “essencial e exclusivamente bom”, mas sim, que é esta bondade a reger o mundo em sua origem por ser esta a Sua vontade, tal como pode ser deduzida a partir do mundo. No entanto, sendo o mundo criado, como veremos, a partir de divisões dicotômicas, ao homem é dada a faculdade de escolher. O mal então se origina da imperfeição relativa dos seres inferiores que participam em sua criação, mais propícios ao mal, ou tanto a ele quanto ao bem. Guttman (1964, p. 25), ao confrontar o tema da absoluta transcendência com as virtudes e atributos dados por Fílon a Deus, prefere acusar Fílon de apresentar inconsistência, decorrente de “ocasionais” aproximações da concepção bíblica, que é a do Deus pessoal. Não é necessário dizer o quanto julgamos incompleto semelhante ponto de vista...

II.3 Revelação como fonte única do saber verdadeiro

Aqui ganha consistência o ceticismo fideísta de Fílon, segundo o qual somente Deus é fonte de toda certeza, sendo apenas por Ele mesmo que se pode conhecê-Lo. Daí se segue “que a única ciência que conta, a de Deus ou do bem, será a revelação”, cujo espírito só pode ser investigado por meio da interpretação alegórica do seu “corpo”, que é o que se pode chamar de parte sensível, perceptível do “discurso sagrado” (BRÉHIER, 1950, p. 312). A preferência é dada à interpretação alegórica justamente por ser a inspiração sua principal fonte, o que previne contra a má compreensão do texto que, em sua literalidade, por ser sensível, material, é também imperfeito. Quer dizer, por

passarem as palavras pela razão, o discurso divino fica restrito e obscurecido pelas limitações do pensamento humano, tema que nos ocupará bastante mais adiante. “O discurso sagrado é uma palavra de mistério que não tem sentido verdadeiro senão para os iniciados” (BRÉHIER, 1950, p. 312), ou seja, para aqueles capazes de dominar o método alegórico e sujeitos à inspiração divina. A filosofia, quando muito, mesmo quando aplicada na alegoria, atinge apenas uma vaga porção da verdade plena contida na Lei judaica, que foi dada aos homens por meio da revelação divina (WOLFSON, 1982, I, p. 20, 26-27).

O verdadeiro conhecimento, em Fílon, é estimado como constituído de mistérios, divididos em menores e maiores, cada um compreendendo duas etapas que estabelecem um paralelo entre os primeiros e os últimos. Esse conhecimento verdadeiro se refere à existência e à natureza de Deus: o conhecimento da existência é adquirido de modo indireto, mediado pelas ações de Deus no mundo, ou direto, por meio da revelação; já o conhecimento da natureza *não* corresponde ao conhecimento da essência, mas de atributos tais como a incorporeidade (i.e., espiritualidade) de Deus e a dessemelhança entre Deus e todos os seres criados (*incluindo os inteligíveis incorpóreos*, donde a aporia suprarreferida). A denominação dessas noções como mistérios se deve ao fato de que: 1) o verdadeiro conhecimento se encontra oculto nas Escrituras, somente podendo ser desvendado pelo método alegórico, para o que é necessária uma determinada instrução; 2) trata-se de um desafio e contraposição aos mistérios pagãos, dado que a comunhão com Deus e demais graças obtidas por meio de tal conhecimento não se devem a ritos secretos e mitos, mas à observância da lei mosaica e obediência à Torah, ou seja, à *piedade* (WOLFSON, 1982, I, p. 47 et seq.). É então de se notar que Fílon, embora imite a linguagem religiosa dos mistérios gregos (cultos dionisíacos, p. ex.), como faz com relação ao estoicismo, na verdade, ele os denuncia como apreensões imperfeitas da divindade (BICKERMAN, 1988, p. 254), tal como fizera com relação à própria filosofia. Como reconhece Guttman (1964, p. 29),

Fílon adere ao conceito judaico de revelação e, não menos do que qualquer mestre do Talmud, considera a Torah como o veículo completo e absoluto da verdade de Deus. Os cinco livros de Moisés são para ele a mais alta expressão da verdade, e contêm tudo o que a ciência pode descobrir. O significado da interpretação alegórica da Escritura foi, portanto, para Fílon, diferente do que foi a explanação alegórica de mitos para seus predecessores estoicos. O objetivo de Fílon é trazer simultaneamente as duas formas de verdade: conhecimento humano e revelação divina.

Essa concepção não só renega a epistemologia estoica como compromete em grande escala a propriedade da qualificação de Fílon como um platonista,⁹ tal como veremos no capítulo subsequente. Ali se apontará também para a necessidade de se dedicar um espaço para a investigação do efetivo significado dessa palavra, desse discurso divino, bem como da abrangência e da implicação da conotação para o Logos filoniano, o que faremos no capítulo final. Decorre de tudo isso, o fato de o homem atribuir a si mesmo o conhecimento que detém ser visto como *impiedade*, pois renega a própria providência divina, de modo que, as teorias estoicas acabam servindo de base para a crítica de Fílon aos construtores da Torre de Babel, conforme transcrita abaixo:

9 De qualquer modo, tal fideísmo pode ser deduzido de passagens em Platão tais como aquela em que Sócrates diz a Fedro, no diálogo de mesmo nome, que a qualificação “sábio” é excessiva para um homem – a quem seria mais apropriado o epíteto “filósofo”, ou outro semelhante –, sendo apenas aplicável “a um deus” (1954, 278 d, p. 95). Todavia, sua epistemologia prevê um acesso imediato às Ideias, o que é negado por Fílon. Que dizer das epistemologias aristotélica e estoica?... Mesmo os “mistérios” a que se refere Fílon não têm qualquer relação com aqueles de Elêusis, eventualmente referidos por Platão – sobre a associação feita por comentaradores entre Fílon e supostos “mistérios dos judeus de Alexandria”, v. Wolfson (1982, I, p. 44-45); sobre a crítica de Fílon aos mistérios de Elêusis, já abominados nos deuterocanônicos do Antigo Testamento, v. *ibid.*, p. 36-38.

O ímpio crê, ao contrário, que o espírito [*noun*, seu intelecto] é o mestre de tudo o que ele decide, e a percepção [*aisthésin*, sua sensibilidade], a mestra de tudo o que ela percebe. Esta, segundo ele [o ímpio], julga o mundo material e, o primeiro, julga tudo, sem nem uma nem o outro correrem o risco da menor censura, nem do menor erro. Poderia haver um pensamento mais repreensível ou mais exposto às repreensões da verdade? Não é verdade [...] que a inteligência [*nous*] é convencida pela ininteligência em inumeráveis casos? E, os sentidos, não são eles todos pegos em flagrante delito de falso testemunho, não por juízes sem razão, que é natural se enganarem, mas diante do próprio tribunal da natureza, por essência, incorruptível? Verdadeiramente, se nossos próprios meios de julgamento [*kritérion*], fundados sobre o espírito e os sentidos, estão frequentemente desencaminhados, devemos necessariamente aceitar as consequências desta situação: é Deus que concede [...] as ideias ao espírito e as percepções aos sentidos, e nada de tudo o que existe se realizou graças a uma ou à outra de nossas faculdades, mas, em realidade, tudo é dom d'Aquele a quem devemos também a vida (FÍLON, 1963d, §§125-127, p. 110-111).

O homem só conhece a verdade pela graça divina. Sem esta, de nada valeriam suas faculdades, que produzem falsos julgamentos e percepções mesmo quando diante das coisas mais objetivas. Mesmo despertos, diante do objeto mais simples, não podemos ter certeza alguma a seu respeito se Deus não ilumina nossa razão e nossos sentidos, tornando claro esse objeto para nossa compreensão. Com esta tese, Fílon indisputavelmente antecipa Santo Agostinho - a quem se atribui a chamada “doutrina da Iluminação” - em mais de trezentos anos.

II.4 O Logos imanente e a racionalidade do mundo

Postas tais considerações, distinguimos o Logos filoniano em sua mais elevada ou mais fundamental acepção, que é a de Logos transcendente, e aquele dos estoicos. Ou seja, a natureza

primordial do Logos filoniano é *absolutamente distinta* daquela do Logos estoico. No entanto, dessa natureza divina e incorpórea, o Logos filoniano adquire uma nova dimensão, pela qual serve de ligação mais íntima entre as criaturas e seu Criador: a da imanência, descrita, de fato, em termos do *logos spermatikos* dos estoicos. Mas isso não nos deve impedir de enxergar profundas diferenças, mesmo porque, do ponto de vista do panteísmo estoico, o logos espermático não é distinto de Deus, da mente, ou alma do mundo.

Ainda que Bréhier (1950, p. 89) encontre nisso um “extra-vagante sincretismo” entre estoicismo e platonismo, como diz Wolfson (1982, I, p. 327), o Logos imanente de Fílon é também concebido como algo imaterial, “sendo apenas uma extensão do Logos incorpóreo preexistente”. Assim prossegue:

[...] ele reside nas coisas segundo a analogia da residência da alma racional de Platão no corpo e um tanto segundo a analogia da residência da forma de Aristóteles na matéria. Mas, além dele, há Deus. A fim de que ele não possa ser confundido com o Logos estoico, que é material e sempre no mundo e identificado com Deus, Fílon esmera-se em enfatizar, sempre que lhe ocorre falar deste Logos imanente, que ele é meramente outro estágio da existência do mesmo Logos incorpóreo que está à parte do mundo, e que além dele há um Deus que não é imanente no mundo (WOLFSON, 1982, I, p. 327).

Com a criação do universo sensível (mundo material), o Logos “tornou-se encarnado no corpo do mundo, do mesmo modo que a alma ou mente torna-se encarnada no corpo de um ser vivente individual”. Muitos partem desta proposição para afirmar o vínculo entre Fílon e o prólogo do Evangelho de João, questão reservada para nosso capítulo quarto. No entanto, o que presentemente nos interessa é o seguinte: se, enquanto totalidade das ideias, ou mundo inteligível - tema de nosso terceiro capítulo -, o Logos transcendente consistiu no

“instrumento da criação do mundo”, como veremos nos capítulos seguintes, em seu estágio de imanência, ele é o “instrumento da divina providência ou da preservação do mundo”, garantindo sua perpétua existência, sustentando-o, uma vez que consiste na “indissolúvel ligadura do universo”, portanto, o mundo é como a veste (*esthés*) do Logos (WOLFSON, 1982, I, p. 331-332; FÍLON, 1963c, §§8-10; 1958d, §§110-111).

Esta interpretação de Wolfson, em relação à qual somos simpáticos, na verdade, volta-se contra toda uma tradição, na medida em que o Logos imanente de Fílon é amplamente reconhecido por estudiosos como o “logos espermático” dos estoicos. Graças a isso é que muitos estudiosos não fizeram outra coisa senão embutir a doutrina estoica, a todo custo, no pensamento filoniano. Todavia, não nos permitimos adotar o ponto de vista de Wolfson - também contra uma longa tradição, portanto - senão diante das evidentes incongruências relativas às naturezas de cada um, o que já não temos de maneira tão marcante, ou mesmo já dissolvida, ao considerarmos a sugestão de Wolfson. Não devemos, neste caso, ater-nos a um mero empréstimo terminológico, evidentemente - nos parece - devido a um reconhecimento, por parte de Fílon, de que a expressão estoica exprime com precisão a *função* do Logos imanente, a despeito de qualquer discrepância mais profunda entre a natureza de um e de outro. Ademais, não podemos desconsiderar a evidente comodidade, aparentemente buscada por Fílon, do acréscimo da especificação “espermático”, “seminal”, “espalhado”, a um termo que ainda não está tecnicamente presente em Platão e Aristóteles - segundo Wolfson, as mais apropriadas fontes de Fílon na tradição filosófica, ao menos no que concerne a esta questão. A expressão em si “cai como uma luva”, mas é apenas isso; já estava cunhada, e seu significado básico era bem conhecido, e isso bastaria a Fílon para passar sua mensagem com certa clareza, embora tal “oportunismo” tenha acabado por gerar equívocos.

Embora o logos espermático filoniano tenha o mesmo papel da alma universal de Platão ou dos estoicos - observa Wolfson (1982, I, p. 328) -, não se trata da mesma coisa. Tomando expressões tipicamente estoicas, Fílon modifica seu significado, chegando mesmo a diferenciar seu Logos imamente da alma (ou intelecto) do mundo, que, por sua vez, passa a corresponder ao próprio Deus e, ainda assim, figurativamente.

Segundo Wolfson, a recusa por Fílon do atributo “alma universal” no que diz respeito ao Logos imanente consistiria em uma acusação de inconsistência por parte de Platão e dos estoicos, os quais, ao mesmo tempo em que postulavam uma Alma Universal, distinguiram no mundo seres animados e inanimados. Como seria isto possível? Se há uma Alma do Mundo, como pode haver neste mundo algo que não a contenha sabendo que é essa mesma alma a penetrar todas as coisas existentes, materiais? Pode-se dizer que, em Platão, a Alma do Mundo é responsável pela vida e pelo movimento; nos estoicos, sendo material, constitui a relação causal que determina todas as coisas. Os *logoi*, como Ideias, segundo Fílon, estão presentes por toda parte, em cada ente, que, diversamente do que se lê em Platão, já é sempre imagem de uma Ideia, independentemente de ser ou não animado. Em Fílon, há apenas as ideias de alma e de mente como modelos para as inúmeras almas individuais, encarnadas ou não (como é o caso dos anjos). Ao que parece, a Alma Universal de Platão não é mero modelo para todas as almas individuais, mas sim a própria alma do mundo como um todo, fonte da vida e do movimento, conforme o vemos sugerir.¹⁰ Nesse caso, Fílon demonstra, pelo menos, no dizer de Wolfson (1982, I, p. 360 et seq.), uma “grande consistência verbal”,

10 Na verdade, o que Platão (cf. 1954, 245 e, p. 35) diz é que os entes animados são aqueles que detêm o princípio de seu movimento em si mesmos, e que este princípio é eterno, enquanto que o movimento dos inanimados é passível de cessação caso sua fonte, que é externa, deixe de movê-los. Nesse caso, parece que a Alma Universal concede ou não este princípio aos corpos, tornando-os animados ou não.

afirmando que há no mundo entes dotados e não dotados de alma, ou inteligência. As expressões, metaforicamente aplicadas a Deus, não denotam panteísmo - a presença disseminada de Deus Ele-mesmo no mundo -, mas apenas aponta para a ideia de que o mundo é regido por Deus, sendo nesta acepção que encontramos os termos “alma”, “mente”, “inteligência”, o que, para Fílon, em geral, conotam racionalidade em sentido *lato*.

Desse modo, os atributos do Logos estoico são repartidos por Fílon entre o Logos imanente e o Logos transcendente, o que favorece leituras equivocadas. (Em momento oportuno, retornaremos à questão da identificação entre Deus e Seu Logos. No entanto, embora esta identificação ocorra em Fílon, jamais diz respeito, como no estoicismo, ao Logos imanente, “encarnado”, adquirindo um sentido todo outro e muito específico.) Mas outro aspecto desta relação se baseia na ideia de que Deus e Logos estão ligados à racionalidade do mundo, ou seja, que se deve a eles a ordem do mundo, sua coesão estável e a inquebrantabilidade da cadeia causal - i.e., a questão do Logos como Lei Natural.

Todavia, esta “Razão” que cria, rege e conserva o mundo, antes de qualquer remissão à doutrina estoica da imanência e disseminação de Deus em cada coisa, funda-se no estatuto fundamental da unidade de princípio. Aqui temos uma das mais sutis diferenças entre as doutrinas estoica e filoniana, dado que, também para os estoicos, há uma unidade de princípio, uma unidade de Deus, uma unidade de Logos, uma unidade de mundo, uma unidade de lei e de desígnio, pelo que Fílon faz uso indiscriminado das expressões estoicas. Sendo assim, quando dizemos “antes de qualquer remissão à doutrina estoica”, referimo-nos, novamente, à natureza que caracteriza esse princípio único, o que só pode ser discernido a partir do conjunto do pensamento de Fílon, e de modo algum tomando-se como base trechos isolados, tal como se costuma fazer.

II.5 Unidade de princípio segundo Fílon

Para os estoicos, essa unidade de princípio já está manifesta em cada coisa desde a Criação, enquanto que, em Fílon, ela é imposta de fora. Por conseguinte, para os primeiros, tudo o que há e ocorre na Natureza se deve a uma racionalidade perfeita que constitui cada coisa existente. Isto leva a um determinismo radical, uma vez que não há espaço para o livre-arbítrio, nem para o desvio, posto que a Razão divina está *substancialmente* presente por toda parte. A valorização estoica da razão chega ao limite da mortificação da vontade e, como se disse, é nesta que o livre-arbítrio tem seu fundamento. Para compor cada essência há a porção do éter ou fogo divino que constitui cada alma, que, embora não seja igual a Deus em Sua plenitude, carrega Suas qualidades, ou potências. Embora Fílon chegue a descrever a alma humana como sendo “uma parcela divina feita da parte etérea do ar” (1962a, III, §161, p. 263), “uma impressão, um fragmento, um reflexo da natureza bem-aventurada” (1961a, §146, p. 239), “um fragmento da alma do universo” (1964a, §223, p. 137)¹¹, temos nessas definições apenas uma metáfora cuja impropriedade, alhures, é admitida pelo próprio Fílon em uma clara crítica às doutrinas filosóficas tradicionais, especialmente àquela dos estoicos:

Mas todos os pensadores disseram que nosso espírito era uma parcela da natureza etérea, aparentemente por esta relação entre o homem e o éter; o grande Moisés não assimilou a forma da alma racional a nenhum dos seres do devir; ele disse, ao contrário, que ela era um exemplar autêntico daquele sopro [*pneumatos*] invisível de Deus, cunhado e marcado pelo selo de Deus, cujo tipo é o Logos eterno (1963c, §18, p. 30-32).

11 Logo adiante, ele mesmo emenda a expressão, afastando-se completamente do estoicismo ao dizer: “seguindo Moisés, é uma impressão semelhante a uma imagem divina”. Sobre esse afastamento, v. Wolfson (1982, I, p. 395).

Como, em Fílon, essa racionalidade é proveniente de fora do mundo, de um Ser superior e transcendente a ele, os indivíduos são constituídos apenas por uma racionalidade relativa e composta, mera cópia da Razão divina (que é inteligência pura), una em si mesma. O Logos, enquanto unidade plural de todas as Ideias, é virtualmente fracionável, ao contrário de Deus, superior que é à própria Ideia do Um, à Mônada, de que Seu Logos é mera imagem. Isso permite ao homem o livre-arbítrio, justamente porque sua alma não é una, harmoniosa, mas sempre dividida. Depende do indivíduo obedecer ou não aos conselhos divinos, havendo sido concedida por Deus esta liberdade, em Sua bondade, para que o homem pudesse, pelo uso da razão, buscar por si próprio a virtude, a prudência, a temperança, escapando, assim, dos males inerentes à sensibilidade e à pluralidade, que caracterizam a vida corpórea.

Em outros termos, é como se, segundo a doutrina estoica, cada corpo se determinasse a si mesmo, sendo sua própria extensão resultante de uma tensão interna, a saber, entre o princípio ativo (qualidades) e o princípio passivo (substância) (BRÉHIER, 1955, p. 106). É claro que isso não constitui o livre-arbítrio, mas, ao contrário, uma impossibilidade radical de agir de outro modo - i.e., com liberdade -, uma vez que as ações se fundam em qualidades substanciais que não estão sob nosso controle, o que significa, na linguagem comum, estar entregue à própria sorte. Em Fílon, diversamente, ou contrariamente, inexistente ordem senão pela ação divina *externa* ao mundo, como um poder que se põe *sobre* a matéria, o que se mostra como uma noção de providência profundamente distinta daquela dos estoicos, e é neste ponto que reside a diferença entre as noções estoica e filoniana de Providência. O homem não é, portanto, segundo Fílon, dotado de uma parte da Razão Universal que o determina sempre para o melhor, mas, sim, destinado a atingi-la caso atenda virtuosamente ao chamado divino. A liberdade em se atender ou não a este chamado é o que faz com que o homem tenha o destino em suas próprias mãos - ao menos em parte. Vale que nos remetamos ao comentário de Bréhier:

Identificar o logos reto com *nous* (o que parece ser bem o pensamento estoico) seria dar ao homem o poder de produzir por si mesmo toda virtude e todo bem; é então necessário separar o logos do homem como um princípio superior e transcendente ao qual se deve ascender; o homem não está no logos e na sabedoria senão em potência [...]. Por outro lado, para tornar possível este progresso, é necessária ao homem uma faculdade racional (*dynamis logiké*) e ao menos uma possibilidade de obtê-lo; é neste mais baixo grau que se coloca a sabedoria humana, que é o germe de bem de que nenhum ser é privado, a *noção inata ou comum do bem que faz com que o homem não possa desculpar suas faltas por sua ignorância*; ela é um sopro leve (*pnoé*) e não o sopro poderoso (*pneuma*) que anima o homem ideal; mas ela não tem sentido senão com respeito à sua origem, o logos divino (1950, p. 95-96; grifo nosso)¹².

Embora o homem possa agir irrefletidamente e pecar involuntariamente, isto não pressupõe como em Platão ignorância acerca do bem ou esquecimento das leis. A todo homem foi dado conhecer o bem e o mal, desde a falta de Adão, e Deus o aconselhou a optar pelo primeiro, também como no caso de Adão. Diz Wolfson (1982, I, p. 437): “Com efeito, de acordo com Fílon, todos os homens têm um conhecimento do bem, mas alguns, não obstante esse conhecimento, escolhem, por seu próprio livre-arbítrio, seguir o vil, e é porque eles possuem aquele conhecimento do bem que são condenados pela escolha que fizeram”. Com isso, Fílon desaprova que uma doutrina filosófica - como a doutrina platônica das Ideias - justifique a condução de um homem por outro. Cada qual é sempre responsável perante Deus, não havendo espaço para afirmações como “o ignorante do melhor

12 Sobre a distinção entre *pnoé* e *pneuma*, cf. Fílon: “o sopro [*pneuma*] contém as noções de força [*eutonian*], de tensão [*ischyn*] e de potência [*dynamis*]; e o sopro leve [*pnoé*] é como uma brisa e uma exalação quieta e doce. Poder-se-ia dizer, então, que a inteligência, nascida à imagem de Deus e segundo a ideia [de mente, ou intelecto], participou do sopro - pois a atividade de seu pensamento tem vigor -, e a outra, que é de matéria suave e mais sutil, de uma brisa, que é como uma dessas emanações vindas das plantas aromáticas”.

não é livre e não pode ser punido por agir sem conhecimento segundo o pressuposto de que nenhum homem são deseja o próprio mal”, pois tal pensamento teria como consequência a admissão de um Deus iníquo. Como veremos mais adiante, Fílon inverte a relação entre conhecimento e virtude. Encontramos ainda no *De agricultura*, §169 (FÍLON, 1961b, p. 95), a seguinte crítica: “Frequentemente, portanto, mesmo pessoas chegadas à perfeição passaram por imperfeitas por haverem acreditado que seu aperfeiçoamento vinha de seu zelo pessoal, não da sabedoria de Deus”, discurso que julgamos se dirigir àqueles que, como os estoicos, criam ser esta virtualidade imanente.

A racionalidade humana não passa de uma sombra, ou imitação (*miméma*) da Ideia da alma, ou intelecto humano (o homem inteligível), uma dentre as tantas que constituem o Logos (enquanto mundo inteligível) – a imagem de Deus, tema de nosso capítulo terceiro. Desse modo, não podemos dizer que a racionalidade do mundo, manifesta pelas leis naturais, deve-se a uma presença disseminada de Deus enquanto Razão no mundo criado, mas sim a um reflexo ou fenômeno da unidade desse mesmo mundo, feito segundo o modelo do Logos monádico. Esse Logos é tido como o “lugar” das Medidas e Proporções (i.e., *Razões*) entre Ideias antagônicas como as de “dia” e de “noite”, do mesmo modo que esse modelo é constituído segundo aquele do Deus único, o único que realmente é, conforme declara Fílon, seguindo Moisés. É esta uma das teses apresentadas em *De opificio mundi*.

Ele [Moisés] nos ensina primeiramente que o divino existe e reina [...]. Em segundo lugar, que Deus é um [...]. Em terceiro lugar, [...] que o mundo é criado [...]. Em quarto lugar, que o próprio mundo é um, já que seu criador é um e que Ele imprime à Sua obra Sua própria semelhança segundo a unicidade [i.e., a Ideia do Um, representada pelo Logos] [...]. Em quinto lugar, que Deus cuida do mundo providencialmente, pois é necessário que o agente criador vele sempre sobre o criado, em virtude das leis e constituições da natureza conforme as quais também os pais cuidam dos interesses de suas crianças (FÍLON, 1961a, §§170-171, p. 257).

Estas questões serão desenvolvidas de maneira mais pontual nos capítulos subsequentes, mesmo porque remetem a discussões acerca da influência do idealismo platônico e das hipóstases do Logos, bem como a suas implicações no que diz respeito à questão epistemológica e ao papel da revelação no processo de conhecimento, tema que retomaremos no capítulo final. De todo modo, temos já dado o passo necessário à abordagem das questões cruciais no que se refere à distinção entre Fílon e os estoicos, as quais giram em torno da liberdade de Deus e dos homens, bem como da Providência que os põe em relação.

II.6 Lei natural, milagre, liberdade divina e liberdade humana

Se há apenas um mundo existente, e este está sob a regência de um único soberano, responsável também por sua criação, Fílon se sente no direito de compará-lo à “grande cidade” de que falam os estoicos. Se há uma única cidade governada monarquicamente, é de se concluir que haja uma única lei vigente sobre ela e seus “cidadãos”. “Este mundo, onde estamos, constitui com efeito uma imensa cidade [*megalópolis*]: há um só regime político e uma lei única, pois é a razão da natureza que ordena o que se deve fazer e proíbe o que é preciso evitar” (FÍLON, 1964b, §29, p. 55). O Logos, que encerra as leis naturais, enquanto imagem de Deus, é o modelo a ser seguido. Seguindo-se a Lei, imita-se o Logos e, por extensão, na medida do possível, imita-se Deus indiretamente, como já recomendava Platão. Criadas por um Ser perfeito, aquelas leis devem ser também perfeitas, pelo que não necessitam de alterações e, por isso, são consideradas como imutáveis, ao menos enquanto assim queira a Vontade divina. Todavia, para que haja alguma mudança, deve haver algum propósito, *não consistindo em aperfeiçoamento ou decadência, nem mesmo necessidade.*

Essa última possibilidade aberta – sem a qual Deus não poderia ser considerado livre, mas também obrigado por Sua

própria Lei, como pretenderia Spinoza – também vem romper com o radical determinismo estoico e sua noção de necessidade, destino, desígnio absolutamente inflexível. Para Fílon, o milagre consiste em uma possibilidade de mudança na Lei ou em alguma de suas partes, porém, constitutiva desta mesma Lei, como deveremos analisar adiante. Aliás, isso se pode concluir da liberdade e da onipotência de Deus que, em Fílon, “conservara Seu caráter de livre agente, exercendo Sua liberdade de vontade em Sua relação com os assuntos da espécie humana”, conforme nos diz Wolfson (1982, I, p. 359). Afinal, esclarece o comentador, “em conformidade com sua crença na intervenção miraculosa de Deus na ordem estabelecida do universo”, Fílon “insiste que Deus pode contrariar estas leis, e no fato de que Ele as contrariou em muitas ocasiões no passado como um ato de bondade para com os homens em tempo de sua urgência”, posto que Deus não é “indiferente às vicissitudes dos seres humanos, ou pelo menos àquelas dos seres humanos que são especialmente protegidos por Ele, em sua luta desigual contra as inexoráveis forças da natureza”, pelo que os ajuda a vencê-la (WOLFSON, I, 1982, p. 429-430).

Sua concepção de milagres como um certo princípio fundamental de liberdade reservado por Deus para Si mesmo precisamente após Ele haver implantado as leis da natureza no mundo é claramente expressa por ele em sua declaração de que, embora Deus tenha implantado certas leis inalteráveis no universo dando-lhes “poderes” (*dynameis*), Ele não lhes concedeu “poderes independentes (*autokrateis*)”, pelo que, “como um cocheiro apoderando-se das rédeas ou um piloto do leme, Ele guia todas as coisas na direção que Lhe apraz segundo a lei (*nomon*) e o direito [a justiça] (*dikén*), sem recorrer a nada mais, pois tudo é possível para Deus” (WOLFSON, 1982, I, 355)¹³.

13 Citando Fílon (1961a, §46).

Naturalmente, como observa o próprio Wolfson no texto, essa lei e essa justiça segundo as quais Deus conduz as coisas consistem em Sua própria lei e Seu próprio direito, constitutivos de Sua liberdade absoluta, e não nas leis da natureza por Ele criadas segundo esse mesmo princípio. Em outras palavras, Deus não faz exatamente *mudar* a ordem natural das coisas, mas, sim, lança mão de Suas prerrogativas para *intervir eventualmente* no curso natural. Trata-se de uma providência pessoal que não significa que a lei estabelecida desde a Criação não conduza por si mesma ao bem geral enquanto providência universal, sem discriminação entre os homens. Na verdade, tal ponto de vista está conectado à já referida rejeição de Fílon a qualquer possibilidade de previsão, projeção ou conhecimento do futuro pelo homem senão através da revelação divina, seja por meio de indução racional, seja com base em “sinais” como, por exemplo, as conjunções astrológicas, que também consistem em formas de se tentar reconhecer Deus (enquanto necessidade, desígnio, destino) no mundo criado. Embora o mundo tenha uma marcha definida segundo uma regularidade de fenômenos, o que permite ao homem “fazer seus planos no mundo com razoável expectativa”, Fílon chama a atenção para a ideia de que “Deus pode mudar esta ordem e este planejamento sem aviso prévio, ainda que não sem alguma boa razão conhecida apenas por Ele mesmo” (WOLFSON, 1982, I, p. 355-356, 429-430). Por esse motivo, diz Fílon em *De opificio mundi*, é que Deus cria os astros – por meio dos quais se mede a regularidade dos dias e dos anos, dos meses e das estações – somente após a Terra já estar coberta de frutos, para que não se lhes atribua a causa dos ciclos da natureza, como viriam a fazer os homens. Em outras palavras, uma vez que a revelação nos diz que os astros vêm após os frutos da terra, não há como se afirmar que estes dependam daqueles, que não passam de sinais para a contagem do tempo pelos homens.

Vemos, então, que Fílon não apenas separa a ordem divina da ordem humana como defende a teoria do livre-arbítrio em ambos os casos, o que se opõe diretamente à doutrina estoica.

Mas, afinal, em que consistem essas Leis Naturais e o livre ato divino em efetuar “milagres”?

Wolfson resume essas leis naturais em apenas três, que estão intimamente relacionadas: 1) a *lei dos opostos*, representada pelo Logos divisor; 2) a *lei da harmonia dos opostos*, representada pelo Logos mediador; e 3) a *lei da conservação*, ou da *perpetuidade das espécies*, representada pelos *logoi* espermáticos enquanto potências, ou pelo Logos imanente como um todo. Embora o pleno desenvolvimento deste assunto por Fílon possa ser encontrado em uma longa passagem do tratado intitulado *Quis rerum divinarum heres sit*, §§133-236, essas leis já podem ser distinguidas em uma breve, mas concisa passagem do tratado *De opificio mundi* que trata da obra do “dia um”, ou seja, da criação do mundo inteligível:

[*primeira lei:*] Uma vez acesa a luz inteligível, nascida antes do sol, a sombra, seu contrário, cedeu lugar [as trevas, conforme Gênesis, 1:2, precedem a criação da luz: cf. §29, p. 159]; pois Deus, conhecendo bem sua contrariedade e as lutas que resultam de sua natureza, as separou como que por uma parede, deitando um intervalo entre elas. [*segunda lei:*] Pois então, para evitar que elas, levadas sem cessar uma contra a outra, se dilacerassem, e que em lugar da paz reinasse a guerra que instalaria a desordem na ordem que é o mundo [*akosmian en kosmô tithéis*], Ele não apenas separou as trevas e a luz, mas estabeleceu, no meio do intervalo, limites pelos quais tangenciou as extremidades apartadas uma da outra. [*terceira lei:*] Pois, sempre prontas para o combate pelo poder, em seu imenso e inalienável amor da luta, elas teriam criado a confusão se limites plantados entre ambas não as tivessem separado, impedindo-as de se atacar. Essas fronteiras são a noite [*hespera*] e a manhã; a manhã, caçando a sombra pouco a pouco, anuncia que o sol vai se levantar, enquanto que a noite [*hespera*] se segue ao pôr do sol e se encarrega insensivelmente do compacto fardo da obscuridade (1961a, §§33-34, p. 161/163)

Segundo a lei dos opostos, o mundo é dividido em duas partes iguais e antagônicas, como o dia e a noite. Não havendo a mínima superioridade de uma parte sobre seu par, esta lei corresponde ao princípio da “equidade, que é a fonte da justiça” (FÍLON, 1991, §85, p. 43; §8, p. 7) e de todo equilíbrio. É aqui que o Logos filoniano parece remeter ao Logos heraclítico, mas isso é ainda motivo de controvérsia em razão mesmo das dificuldades e obscuridades que envolvem o heraclitismo. Quanto à relação com o estoicismo, a questão é menos complexa. Para Wolfson, o termo *tomeus* (“divisor”, “cortador”, “talhador”) não é derivado nem de Heráclito nem dos estoicos, mas das próprias Escrituras, o que pode ser observado em interpretações dadas por Fílon a alguns versículos nos quais, inclusive, se evidenciam influências do texto original hebraico. De qualquer modo, enquanto se fala em Logos divisor, percebe-se que, na verdade, é Deus quem divide, sendo já inerente ao Logos a dualidade, como veremos oportunamente. Por sua vez, estas oposições somente se manifestam como efetivos dualismos no plano da imanência, uma vez que, conforme dito, o Logos transcendente é em si mesmo uno.

Tudo isso, aliás, pode ser concluído do texto do *De officio mundi*. Para bem entendermos a natureza desta dualidade, ou, melhor dizendo, desta perfeita paridade, bem como sua importância cosmológica, poderíamos mesmo fazer analogia com os princípios físicos de atração e repulsão. É por meio dessa lei que há dualismos, os quais serão estudados mais de perto, sobretudo, em nosso capítulo quarto. Interessante notar que, se a lei dos opostos já aparece no livro Gênesis, ela é colocada de maneira ainda mais explícita na literatura rabínica, justamente em uma passagem do *Midrash rabah* que trata da unidade e eternidade de Deus: “Nossos mestres afirmam: o Santíssimo disse a Israel: Meus filhos, tudo que Eu criei vem aos pares: o céu e a terra; o sol e a lua; Adão e Eva; este mundo e o mundo vindouro. Somente Eu sou Único e Singular no universo” (IUSIM, 1968, p. 63). Por

apenas Deus ser único, o Ser verdadeiro, todas as criaturas são necessariamente divididas, partidas por Ele ao meio, como Adão e Eva, segundo a tradição judaica e o próprio Fílon.

Em decorrência dessas dicotomias, para que os opostos sempre em conflito não se destruam ou se anulem reciprocamente, tal como se anulam em $[(+ 1) + (- 1)]$, visto que são iguais em força, ou potência, segue-se, à primeira lei, a lei da harmonia. Esta lei nada mais é do que o julgamento divino, o juízo pacificador que se funda na equidade, que estabelece, como vimos, os limites de cada parte para que exerçam seu papel sem se confundirem, o que faria o cosmos recair no caos. Esta lei também é executada por Deus, ou sob Sua autoridade. É por ela que se regula os benefícios e os castigos, que remetem à Providência e à Lei, a potência criadora e a potência governante que constituem o Logos, tal como também veremos em momento oportuno. Tal lei é diretamente voltada contra a possibilidade da conflagração universal, posto que Deus, em sua Bondade, sustenta o mundo contra a destruição (FÍLON, 1962c, I, §§157-158, p. 89). Nesse caso, esta lei é também incorporada pelo Logos imanente, que liga as partes do mundo e serve como mediador para que os opostos não se destruam. No que diz respeito à influência de Heráclito, novamente há controvérsia quanto ao papel do Logos nessa harmonização dos opostos, além do fato de, a este respeito, Fílon não lhe fazer menção. Essa harmonia, novamente, remeteria mais ao platonismo do que ao estoicismo, sabendo-se que, para os estoicos, o mundo é sucessivamente destruído e recriado perpetuamente.

Uma vez que tal harmonização tem por propósito a não dissolução das partes do mundo, dessa lei decorre imediatamente aquela da perpetuidade das espécies, pela qual o mundo criado participa da eternidade do Criador. É de se notar que a terceira lei é apenas subentendida na passagem supracitada, e mais como uma decorrência da segunda: trata-se aqui do ritmo do tempo, da repetição de dias e noites, em que cada um tem

sempre a sua vez segundo a medida estabelecida que é manifesta pelos corpos celestes. Por exemplo, o ritmo das estações do ano permitem a renovação da natureza e a perpetuidade da produção de seus frutos, como descrito em Gênesis 1:4-14. Esta lei ainda carrega alguma relação com o que diz Aristóteles acerca da geração dos seres vivos e da perpetuação das espécies em razão de um poder nutritivo que, em Fílon, é atribuído às “essências espermáticas”, essências estas também identificadas como *logoi*. No entanto, mais uma vez, diversamente do que diziam os estoicos, a causa última da geração não é o Logos imanente, o qual recebe essa potencialidade de Deus, assim como é dito por Aristóteles. Em teorias como estas, percebemos com maior clareza o efeito distintivo da hierarquização filoniana que separa Deus do Logos, o que está ausente no estoicismo.

Retornando, então, à questão do “logos espermático”, podemos perceber, como Arnaldez em sua introdução à edição francesa de *De opificio mundi*, que Fílon fala em “espermas” como se constituíssem as leis ou potencialidades ou impulsos segundo os quais se torna possível o desenvolvimento e perpetuação dos organismos, sugerindo, assim, uma espécie de - no rigor do termo - “dinamismo evolutivo”, não consistindo, como no estoicismo, “nem uma teoria nem uma aplicação gerais” (FÍLON, 1961a, p. 132, nota). Ou seja, os “espermas” não consistem em mera imanência, mas em uma força intrínseca aos seres vivos que permite a atualização de seus potenciais no tempo, dito em linguagem mais aristotélica. Não só a Razão é disseminada, mas a própria racionalidade de um processo comum a todas as formas de vida. Não se trata de porções do fogo divino (almas racionais), mas – podemos sugerir – da força motriz de toda transformação física, a natureza de todos os fenômenos, o que faz parte do processo sempiterno de Criação através do Logos. Enquanto há movimento no mundo, significa que Deus restabelece a Criação, como se tudo desaparecesse na ausência deste cuidado divino com as criaturas, pensamento este que se tornará muito importante na tradição cristã posterior.

Por fim, vale agora tentarmos identificar cada uma dessas três leis no próprio relato bíblico da Criação:

Deus viu que a luz era boa, e Deus fez separação entre a luz e as trevas. E Deus chamou a luz de “dia” e, as trevas, chamou de “noite”. E foi tarde, e foi manhã, um dia [literalmente, “dia um”, *yom echad*]. E Deus disse: “Haja uma expansão no meio das águas, e haja separação entre águas e águas”. Deus [assim] fez a expansão, e separaram-se [na Septuaginta: “Ele separou”] as águas abaixo da expansão das águas acima da expansão. E assim foi. E Deus chamou a expansão de “céus”. E foi tarde, e foi manhã, segundo dia. E Deus disse: “As águas debaixo dos céus devem ajuntar-se em um lugar, e a porção seca deve ser vista”. E assim foi. E Deus chamou a porção seca de “terra”, e os ajuntamentos de águas, Ele chamou de “mares”. E viu Deus que era bom. E Deus disse: “A terra deve produzir vegetação. Plantas que produzam sementes e árvores frutíferas que produzam frutos segundo suas espécies, cujas sementes estejam nela sobre a terra”. E assim foi. E a terra produziu vegetação, plantas que produzem sementes segundo suas espécies, e árvores que produzem sementes segundo suas espécies. E viu Deus que era bom. E foi tarde, e foi manhã, terceiro dia. E Deus disse: “Haja luminares na expansão dos céus para separação entre o dia e a noite. E eles deverão servir como sinais para tempos fixados [no original, *ulemoadim*, “para tempos...”, de *moed*, “época”, “estação”, “festival”, “celebração”, “reunião”, “assembleia”], para dias e anos.¹⁴

Portanto, a ideia filônica do estabelecimento por Deus, no ato da Criação, de leis imutáveis como promessa de permanência para o mundo, além de remeter mais a Platão do que aos estoicos, funda-se, antes disso, no próprio relato bíblico, que tem a precedência em sua doutrina. O querer do demiurgo platônico não consiste em uma livre vontade divina à maneira do Deus

14 Gênesis, 1:4-14. Na versão aqui apresentada, procuramos seguir de perto o texto original, baseando-nos sobretudo na tradução para o inglês constante da Torah hebraica consultada, embora também tenham sido consideradas versões em português.

bíblico, mas em uma decorrência necessária de suas qualidades, de sua bondade. Para Platão, “querer romper a unidade do que é harmonicamente unido e belo, é perversão” (1949c, 29e, p. 142; 41a-b, p. 156), o que significa: intervir na ordem criada com perfeição, justiça, bondade e sabedoria, não é ação digna da divindade. Embora Platão pretendesse, provavelmente, fazer ruírem as bases dos cultos sacrificiais a deuses antropomórficos, o que temos aqui é, *grosso modo*, a contraposição entre a perspectiva deísta, adotada tradicionalmente pelos filósofos, segundo a qual a intervenção divina cessa uma vez concluída a Criação do mundo, e aquela teísta, trazida por Fílon, pela qual Deus conserva Seu poder de ação sobre o mundo já constituído. Logo, a tese de Fílon se distingue completamente não apenas do paganismo politeísta como também da tradição filosófica, e mesmo se contrapõe a esta última em prol da revelação, pois exclui a sujeição de Deus à necessidade, sem que, com isso, Sua obra deixe de ser caracterizada por uma ordem (*kosmos*). Como o Deus bíblico e mesmo os do paganismo, o Deus de Fílon pode, à Sua vontade, suspender as leis naturais e efetuar “milagres”, que consistem em mudanças extraordinárias nas leis da Natureza, do que a Bíblia, como bem se sabe, traz diversos exemplos. Como consequência, a divindade pagã é tão somente “purificada” pela filosofia, mas não de todo descaracterizada em sua onipotência.

O destaque dado ao fato de esta liberdade se conservar mesmo após a implementação das leis naturais consiste em uma resposta direta ao demiurgo platônico no sentido de que o querer deste último não se manifesta após a criação do mundo, ainda que as leis tenham sido instituídas por uma vontade livre, e não por mera determinação da natureza benevolente do demiurgo. Esta última hipótese a respeito de uma livre vontade no demiurgo platônico é observada e avaliada por Wolfson (1982, I, p. 428-430) nos seguintes termos: ainda que o querer do demiurgo de Platão signifique uma escolha radicalmente livre, ou seja, não determinada por sua natureza benévola, que o impediria de produzir um mundo diverso - leia-se, que não

fosse o melhor conforme a razão –, o fato é que ele abdica desta liberdade a partir do momento em que, uma vez estabelecidas as leis, não haverá mais qualquer intervenção, diferente do Deus bíblico, que Se reserva o direito de suspendê-las segundo Sua vontade. “Uma vez que o mundo foi criado e as almas para todos os homens futuros plantadas nele, Deus Se retirou do mundo, por assim dizer, deixando-o ir de acordo com as leis que Ele estabelecera. Não há providência individual na filosofia de Platão” (WOLFSON, 1982, I, p. 434).

A crença de Fílon no milagre, pelo menos como possibilidade, tem seu fundamento na onipotência divina, manifesta no ato da Criação do mundo. Segundo Fílon (1959b, I, §212, p. 385/387), os mais extraordinários feitos narrados nas Escrituras são como “jogos infantis” para Deus, e é refutada a possibilidade de o mundo existir por acaso – enfim, o maior de todos os milagres é a própria Criação, pois a sua única causa já é a livre e benevolente vontade divina. Enquanto o Deus de Fílon não é de modo algum obrigado a criar, o demiurgo platônico sempre o é, posto que se encontra diante de uma matéria informe preexistente que lhe exige uma intervenção, a saber, a impressão do Belo por meio da Forma, ou Ideia. O ato demiúrgico, de acordo com Platão, é, antes de tudo, um ato de bondade para com a matéria que, em estado caótico de confusão, é “grotesca” – é graças à sua união com a Forma que adquire um aspecto de beleza visível, tornando-se sensível. Parte da beleza absoluta da Ideia é então *emprestada* à matéria, de modo a retirá-la, por sua vez, de sua eternidade natural. Recebendo limites (formas), a matéria finalmente torna-se finita, tem início o tempo, e a degeneração das coisas sensíveis se liga diretamente ao fato de que as Ideias, por serem de natureza superior – i.e., belas em si mesmas, posto que carregam proporção e medida (*logos*) –, não permanecem unidas a elas senão provisoriamente. Tal entendimento faz do deísmo platônico uma concepção radicalmente

distinta do deísmo cristão posterior, até mesmo daquele deísmo otimista de Leibniz, segundo o qual a livre vontade divina é ainda determinante da Criação.

Parece ser ainda o otimismo do deísmo platônico que determina sua teoria da metempsicose. Esta teoria, que, segundo alguns, não passa de um mito instrutivo, é desenvolvida por Platão segundo o pressuposto de que todas as almas, sendo imortais – sejam elas eternas, como no *Fedro*, sejam criadas, como no *Timeu* –, devem *necessariamente* atingir a perfeição, ainda que, para tanto, devam reencarnar e sofrer purgações. Essa *necessidade* deriva do parentesco entre a alma racional e a Ideia do Bem, pois, analogamente ao que foi dito a respeito do mundo físico em geral, é a alma, como entidade inteligível, a conferir beleza ao corpo sensível daquele a que se liga pela encarnação. Não importa, portanto, se a alma é incriada ou criada: no primeiro caso, consistiria ela mesma em um Ideia preexistente como a do Bem, do Belo e do Grande; no segundo, em uma aplicação da Ideia às porções de matéria preexistente destinadas a serem corpos vivos humanos – tanto em um caso como no outro, o vínculo com a matéria cedo ou tarde se desfaz, de modo que a porção mais nobre retorna à sua origem, que é a realidade inteligível, exterior ao mundo criado. Contudo, tal retorno só é possível posteriormente à descontaminação da alma maculada pela existência no mundo sensível onde se perdera em trevas, esquecida de si, esquecida do Bem e da Verdade.

Nesse caso, a teoria da metempsicose, tal como a expõe Platão, vem a calhar como possibilidade de conciliação entre um pressuposto e seu *télos*, que nada mais é do que a necessidade do retorno à origem ideal. Nisso reside a *perfectibilidade* do mundo criado pelo Ser Racional, tese levada a seu limite por Leibniz na doutrina do “melhor dos mundos possíveis”. Esse retorno às origens, porém, é o único ponto em comum com Fílon no que concerne a esta questão. Todavia, em Fílon,

trata-se de um fim *potencial*, e não de um fim necessário, ou seja, de um *télos* propriamente dito. Similarmente, para os estoicos, de uma maneira geral, a alma racional sobrevive ou não ao corpo de acordo com consequências necessárias da vida terrestre. Embora haja diversas interpretações divergentes a respeito, todas convergem no estatuto estoico de que nenhuma alma existe como tal para sempre, pois nada pode sobreviver à conflagração universal. O Cristianismo também desenvolveu, como o Islamismo e até o Judaísmo, um raciocínio similar aos estoicos ao partir do princípio de que a imortalidade não é concedida por Deus a todos, mas como graça somente àqueles cuja virtude os torna merecedores de serem salvos do fim dos tempos. Em Fílon, também, é Deus quem concede à alma a imortalidade por Sua bondade, como em Platão e demais doutrinas citadas, mas, não estando Ele submetido à necessidade, *essa imortalidade é uma promessa condicional, não uma lei*. Em última instância, para Fílon – como os demais, seguindo parcialmente Aristóteles no princípio de que nenhum vivente é imortal por si –, a imortalidade é devida apenas à divina graça providencial, que pode ser retirada dos ímpios. Sem contrariar a lei da perpetuação das espécies, Deus é livre para destruir ou permitir a dissolução natural dos *indivíduos* e suas respectivas almas individuais, bem como para manter a sobrevivência destas últimas como recompensa por uma conduta correta. Eis mais um elemento que Fílon adiciona à doutrina platônica e que se enraizará na filosofia, pelo menos, até Leibniz.

Nesse caso, nem todas as almas devem necessariamente atingir a perfeição, a qual é ainda dividida em graus, como veremos no capítulo subsequente, donde se conclui que não há um *télos* comum. Por esta razão, a metempsicose perde seu papel, que não é outro senão o de servir ao cumprimento de um desígnio universal preestabelecido segundo a necessidade.

Logo, ao menos em princípio, há apenas uma chance para a libertação do mundo sensível; quem é reprovado na prova da existência, não terá outra oportunidade. Isso, contudo, trazia grande desconforto aos cristãos, que encontravam nesse aspecto certa incompatibilidade com a misericórdia divina, de modo a serem instituídas, já no Evangelho, a confissão como via de salvação e, posteriormente, a noção de Purgatório para faltas passíveis de remissão após a morte.

Fílon, por sua vez, não fala abertamente de múltiplos nascimentos e mortes, mas de apenas dois nascimentos (o segundo como mera promessa) intermediados por uma única morte: a do corpo juntamente à parte irracional da alma, a saber, a parte passiva que apenas deseja. Neste plano, entra em jogo, como dissemos, não só a livre ação divina como também o livre-arbítrio, concedido ao homem para o cumprimento de seu progresso, medida segundo a qual Deus distribui suas recompensas e castigos. Sendo Deus, em Sua bondade, a conceder tal faculdade ao homem, o livre-arbítrio deste último é derivado e tributário da vontade divina, absoluta e inalienavelmente livre. Ou seja, o livre-arbítrio não é um atributo necessário da alma, mas sim, um acréscimo devido à graça. De todo modo, a complexidade da questão acerca da liberdade em suas ramificações move a filosofia e a teologia desde há muito sem jamais ter sido plenamente resolvida, de modo que nos encontramos muito longe de um consenso, apesar das inestimáveis contribuições surgidas a partir do Iluminismo. O fato é que mesmo em Fílon o tema se apresenta envolto em muita obscuridade em certos momentos, não nos cabendo, aqui, em razão mesmo dos limites da presente exposição, um aprofundamento maior do que o necessário à situação de suas ideias mestras e o contexto em que foram expressas, bem como com o qual dialogava nosso autor.

II.7 O problema da ação providencial de Deus¹⁵

Resumindo: em primeiro lugar, distinguimos o Logos transcendente do imanente, questão na qual seria encontrável uma influência estoica sobre Fílon. Ao analisarmos este Logos imanente, observamos que ele está mais para a alma platônica e para as formas aristotélicas do que para o princípio ativo dos estoicos, do qual Fílon só aproveita a função, embora derivando esta de um Deus que está acima do Logos imanente. Nesse caso, vimos que o Logos imanente sequer é, em Fílon, um princípio ativo, mas um *instrumento* empregado por Deus na Criação com o fim de unificar o mundo e impedir sua dissolução espontânea. Em seguida, procuramos distinguir o estoicismo do filonismo no que se refere à unidade de princípio que determina a imutabilidade e unidade da lei natural. Com isso, chegamos à conclusão de que, no estoicismo, ela é assim descrita enquanto manifestação direta da Razão divina ela-mesma, enquanto que, para Fílon, consiste em mero reflexo da ordem imposta pelo Deus soberano à Sua obra, ordem esta ainda absolutamente dependente de Sua Vontade, a qual jamais deixa de ser inteiramente livre, o que também se reflete na alma humana.

Ao chegarmos a este ponto, acompanhamos Wolfson em nova aproximação da doutrina filoniana em relação a Platão e Aristóteles, em detrimento da tradicional associação com o estoicismo, no que concerne à questão da unidade de princípio. Neste sentido, ele argumenta que, também em Platão e Aristóteles - sobretudo neste -, a ordem vigente no mundo não é intrínseca aos corpos, como no estoicismo, e sim, como em Fílon, causada externamente pelo Ser - no caso, Deus.

15 Do texto que se segue foi extraído aquele intitulado “Imobilidade e inação em Philon de Alexandria: crítica a Aristóteles?”, apresentado em 3 de outubro de 2002, por ocasião do X Encontro Nacional de Filosofia da Associação Brasileira de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), realizado no Hotel Lorena Flat, na cidade de São Paulo.

Em Platão, o mundo é criado segundo o modelo monádico, não havendo qualquer divergência com o que diz Fílon que mereça nossa atenção no presente momento. A princípio, ambas as doutrinas se mostram de acordo entre si, embora encontremos significativas diferenças, como veremos no próximo capítulo e sempre que oportuno. Por outro lado, a relação com Aristóteles se mostra bem mais problemática, mesmo porque Fílon demonstra uma compreensão um tanto (ou bastante) equivocada acerca de alguns pontos. Ainda assim, tentemos estabelecê-la, mas com vistas a um aperfeiçoamento de nossa compreensão, e não como mero exercício.

A princípio, vemos aí uma grande confusão por parte de Fílon, a qual, entretanto, parece ser herdada dos estoicos. Uma indicação disso estaria no fato de Fílon entender “imobilidade” como “inação”.

Para Aristóteles, conforme diz na *Metafísica* (XII, 7 e 10)¹⁶, o Ser é o princípio comum de todo movimento do mundo, bem como da imutabilidade de suas leis. Também em Fílon (1961a, §§8-9, p. 147) a matéria é destituída de vida e movimento próprios, sendo esta vitalidade e este movimento originados de Deus, o intelecto ativo universal, tal como analogamente reconhece Aristóteles no mesmo lugar (2001d, XII, 7, 1072 a 24 et seq., p. 879) e também na *Física* (2001a, VIII, 4, 255 b 24 et seq., p. 366), muito embora o primeiro motor aristotélico não seja denominado

16 As referências a obras de Aristóteles são feitas segundo o seguinte modelo: após o nome do autor e a data da edição utilizada, são registrados, quando for o caso, e nesta ordem, o número do livro em algarismo romano, o número do capítulo em algarismo arábico, as referências padrão às páginas e linhas na edição indexada (por exemplo: página 1072 a, linha 24) e, por fim, o número da página em que consta o trecho na edição citada. Observe o leitor que, em geral, também utilizamos, este modelo nas citações de outras obras antigas, como as de Platão (não constam números de linha, mas apenas letras de “a” a “e” ao lado do número da página na edição indexada) e as de Fílon (a numeração se refere aos parágrafos da edição indexada, não às páginas).

“Deus”¹⁷. Mas a questão se complica a partir do momento em que Fílon reformula a tese aristotélica na aparente tentativa de compatibilizá-la com a concepção bíblica do Deus-Criador. A passagem específica que trata da questão se torna estranha, pois Fílon começa, evidentemente, argumentando *contra* Aristóteles e seus seguidores. Diz Fílon (1961a, §7, p. 147) que “alguns, com efeito, admirando o mundo mais que seu Criador, o declararam incriado e eterno, e, de maneira ímpia, acusaram Deus de uma profunda inação [*apraxian*]”, o que podemos entender, naturalmente, como se referindo à *imobilidade* do primeiro motor.

Em seguida, sua compreensão se confirma pela distinção que faz entre a causa ativa e a causa passiva, noções que, aliás, antes de estabelecidas pelos estoicos, têm sua raiz também em Aristóteles (2001a, 255 a 12-15, p. 364-365), embora seja verdade que não sem alterações. Ao definir a causa passiva, Fílon a declara como “inanimada e imóvel por si” (*apsychon kai akinéton ex eautou*) (§9, p. 149), ou seja, passível de movimento pela ação de Deus, pelo “intelecto”, ou “alma”, o que é condizente, de fato, com o que lemos em Aristóteles.¹⁸ Deve-se notar, inclusive, que Fílon define a causa ativa como “intelecto universal” (*hólou nous*) (FÍLON, 1961a, §8, p. 146), o que poderia ser entendido como o

17 Trata-se de um provável fruto de interpretações posteriores afirmar que o Ser, que consiste no primeiro motor aristotélico, seja algo mais do que correspondente ao assim-chamado “Deus dos filósofos”, o intelecto absoluto, uno e soberano. Embora constitua tópico ainda um tanto controverso, o suposto “Deus” aristotélico não é uma entidade pessoal, criadora e providente (na acepção judaico-cristã do termo), mas uma tradução do que se convencionou chamar Deus e sua elucidação através de um novo sistema de pensamento. Afinal, o pensamento aristotélico parte de uma história das Ideias com o fim de examiná-la, aperfeiçoá-la e quiçá dar-lhe o definitivo acabamento.

18 Não se trata de redundância dizer “inanimado e imóvel”. Como foi dito, ser animado, ou seja, dotado de alma, não é a única forma de se ter movimento próprio. Segundo Aristóteles, há movimentos naturais que não se devem à ação de uma alma, mas à sua própria natureza, como lemos em seu tratado *De cælo*, I, 2, 269 a 5-7 (2001b, p. 400).

intelecto criador (separado, sem mistura, imortal e eterno) – identificado no *Tratado da Alma*, de Aristóteles (2001c, III, 5, 430 a 14-25, p. 592) –, cuja produção consiste na manifestação, em ato, de uma potência.

Isto é o suficiente para que Wolfson (1982, I, p. 295-297) veja Fílon concordando e discordando de Aristóteles em seus próprios termos, como que acusando este último de inconsistência por haver defendido a teoria de um mundo incriado e, em outro lugar, haver declarado (supostamente) Deus como o princípio único não só do movimento como da própria vida nesse mesmo mundo. Afinal, segundo Aristóteles, há apenas *um* motor eterno sem o qual o mundo não existiria, sendo este, portanto, inteiramente dependente daquele em todos os seus movimentos, e a ele devendo sua própria existência.

O problema é que o movimento não é desencadeado inicialmente por um móvel - i.e., algo em movimento e sujeito ele mesmo a ser movido –, mas por um *motor* que, por sua vez, *não se move*; caso contrário, seria necessário um outro motor que o estivesse movendo, e assim sucessivamente ao infinito. Neste sentido, ademais, é fundamental lembrar que, para Aristóteles – e também para Platão, sob inspiração de Parmênides –, apenas se move aquilo que ainda deve se dirigir à perfeição. Se o primeiro motor se movesse, seria sinal de que ele mesmo não é realmente o primeiro (que deve ser perfeito), a causa primeira e eterna, substância e ato, mas um intermediário, tendo potências não atualizadas, e sua “atividade” seria mero repasse das atualizações recebidas a partir de outro motor. Perfeição significa: estar plenamente realizado (atualizado) em toda sua essência, em toda sua potencialidade, não lhe restando nada mais a alcançar - trata-se, portanto, da antítese do *a fazer*. Por isso, um Deus que tenha *estado por criar* um mundo é, para Aristóteles, um contrassenso, e não deve ser por outra razão que o demiurgo de Platão não faz mais do que impor ao que coexiste de imperfeito, no caso, a matéria informe (i.e., *amorfa*,

sem forma), a perfeição que lhe é própria. O que Aristóteles diz a este respeito no capítulo sete do décimo-segundo livro da *Metafísica* (2001d, 1072 a 24-26, p. 879) é comparável ao que dissera Platão a respeito da natureza da alma no *Fedro* (1954, 245 c-e, p. 33-35).

A noção de imobilidade adquirira dentre os pensadores clássicos gregos um sentido bastante preciso, que acabou, no entanto, por se perder, convertendo-se em motivo de muitos equívocos, e Fílon, a princípio, não parece fugir à regra. Desse modo, todo o problema de Fílon relativo à teologia aristotélica tem seu ponto central na incompreensão de que, em Aristóteles, como em Platão, o intelecto ativo é imóvel, posto que seu saber é perfeito - plenamente *atual*; sua perfeição é sempre presente, ou seja, *eterna*. A intelecção é um princípio que move sem ser movido *por* algo ou mover-se *para* algo, sendo justamente isso o que, além de diferenciá-la da vontade atraída pelo *eros*, garante-lhe perpétua imutabilidade, bem como a sua eternidade e a sua imortalidade, de que participa a alma. Apenas o imperfeito está sujeito à atração erótica, seja ela em função dos prazeres físicos ou da contemplação do Belo em si, de que nos fala o *Banquete*, de Platão. Tais concepções, por sinal, figuram dentre as mais caras a Fílon. Embora isso talvez não possa ser entendido literalmente, mas apenas como instrumento retórico baseado em derivações etimológicas, o próprio demiurgo de Platão não se move - ele apenas “vê” as Formas, ou Ideias. Por esta razão, Fílon chega mesmo a considerar o Criador bíblico “mais ativo”(!). Ora, mas será que o Deus de Fílon “atua” literalmente ou - melhor dizendo - *efetivamente age?*¹⁹

19 Há aqui uma série de questões que mereceriam um tratamento mais aprofundado. Em primeiro lugar, sendo Deus incorpóreo, não estaria contido em um espaço onde Se movesse. Ao contrário, como veremos, por analogia, é Deus o Seu próprio espaço, visto que não há um fora. Também veremos que o movimento, segundo o próprio Fílon, só tem início a partir da criação dos corpos, e é esse movimento que determina o início da temporalidade. Disso decorreria que o tipo de atividade a que Fílon se refere não poderia ser distinta da imobilidade de que fala Aristóteles. Ou seja, o Deus de Fílon, considerando

Segundo Wolfson (1982, I, p. 297-299), todo esse equívoco teria sido cometido por influência do argumento estoico sobre a Providência, que Fílon teria transformado em um argumento sobre a Criação. O comentador baseia sua hipótese na seguinte passagem de Cícero:

Alguém que admita que os deuses existem deve conferir-lhes atividade [agere] da mais distinta espécie; suposto isto, nada pode ser mais distinto do que o governo do mundo; assim, o mundo é governado pelo juízo [consiglio administratur] dos deuses. Se não é de tal modo, deve haver algo melhor e mais poderoso do que Deus, seja o que for, seja de natureza inanimada ou necessidade, ajudando com poderosa força a executar [efficiens] as obras belíssimas que vemos [...] (1979, II.xxx.76, p. 196/197).

suas concepções de espaço, movimento e tempo, também seria uma espécie de motor imóvel, um intelecto ativo que, no momento da Criação – veremos que os “seis dias”, representando apenas uma ordem, são simultâneos –, tem sua contrapartida em um intelecto passivo – a que denomina Logos, ou mundo inteligível – que é o receptáculo das Ideias. (Sobre este ponto, ver também meu artigo “Logos eterno e logos perpétuo em Fílon de Alexandria”, *Ideias – Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)*, Dossiê: “Logos e tempo em Platão e no platonismo”, Campinas, ano 11, n. 2, p. 25-38, 2004.)

O grande dilema aqui reside no fato de que, embora Fílon desenvolva um raciocínio correto, o uso equivocado que faz da noção de “atividade” compromete em muito a possibilidade de conciliação entre sua doutrina e aquela de Aristóteles. Haja visto o respeito de Fílon por Platão e o uso intenso de passagens do *Timeu*, acabamos sendo levados a pensar que, se Aristóteles não tivesse declarado ostensivamente a eternidade do mundo, Fílon ter-se-ia mostrado bem mais tolerante em relação à sua teologia. Nesse caso, a simples declaração da imobilidade de Deus talvez passasse despercebida ou mesmo seria ignorada, pois Fílon, para compreendê-la, seria obrigado a reconhecer nela uma forma de atividade de todo diversa daquela definida pelos estoicos, especialmente porque, como tentamos sugerir, é um tipo de atividade bem compatível com a doutrina filoniana como um todo. Fílon, na verdade, parece criticar o “não agir” do Deus aristotélico em um mundo concebido como necessário, ao invés de criado livre e voluntariamente.

Trata-se, então, de não negar aos deuses a *ação prática*. O *agere* mais distinto é o governo do mundo - o que, sem dúvida, está em analogia com o cosmopolitismo romano -, e a postulação de um Deus que não governa, segundo Cícero, exige que haja, em nível mais elevado, um outro. A inversão de Aristóteles é evidente! Seria dizer: se o deus não se move (por Si), agindo, há outro superior que se mova movendo - este último é o que realmente existe! Existir é agir, e um Deus que não aja não existe.

Portanto, embora aplique o pensamento aristotélico em sua doutrina, Fílon entende a atividade como os estoicos, ou seja, imanente e indistinta do movimento aparente dos passivos - que não se trata, a rigor, de uma atividade (*energia*), mas de uma *prática*, de uma *ação (praxis)* -, uma vez que os estoicos não admitiam uma causa externa para a mobilidade, a saber, o *ato puro* aristotélico. Apesar de Fílon não aplicar esta interpretação ao movimento da matéria, como faziam os estoicos, não deve ter visto problemas em aplicá-la a Deus, pois este sim está livre de toda e qualquer determinação exterior - e isso com indiscutível rigor, visto que sequer há um “exterior” a Ele. Todavia, Fílon, sem querer, se contradiz, influenciado que deveria estar pela concepção comum à sua época e movido pela determinação de refutar a mesma tese criticada pelos estoicos: a que afirmava o mundo como incriado. Só o que Fílon tinha em vista, segundo nos parece, era a afirmação aristotélica da eternidade do mundo (cujas fundamentação julgava incongruente), ficando provavelmente cego para o que mais ela poderia querer dizer. O que lhe passou despercebido foi que os estoicos, por seu argumento, também pretendiam refutar justamente aquilo que Fílon tentava defender em primeiro lugar, bem como o próprio Aristóteles: a ação externa do divino sobre o mundano, em oposição ao panteísmo estoico.

Do fato de os estoicos reconhecerem apenas a materialidade das coisas decorria a eliminação da dificuldade acerca da mistura ou mesmo do contato entre criador e criatura, entre

Ser e Não Ser – que levou Platão à aporia e Aristóteles à tese da eternidade do mundo –, o que se mostrava inconsistente com o postulado antagonismo de suas naturezas. O Ser não pode gerar o Não Ser e vice-versa, mas Fílon não teria entendido que talvez tivesse sido por isso que Aristóteles chegara ao ponto de afirmar a impossibilidade da Criação, o que não impede que, em ato, na eternidade, todas as causas coincidam e, no tempo, sucedam-se a partir do primeiro motor, que passa a ser tomado por causa-primeira. Assim como em Fílon, em Aristóteles há uma causa de todas as causas, a fonte de toda atividade, o ato puro, ou seja, a *pura energia*, e não só isto como também o paradigma para o progresso do mundo – seu fim, por assim dizer. Não há, portanto, muito sentido em Fílon tentar contradizer Aristóteles, ainda que o primeiro, tal como os estoicos, entenda a ação divina não apenas como criadora, mas *também* como prática, consistindo exatamente nisto sua reivindicação.

Sendo a energia (*energeia*), em Aristóteles, algo que se conserva, não pode estar ligada ao movimento, pois este se esgota em si mesmo, ou seja, só persiste enquanto subsiste a força que o causa. A energia, por sua vez, enquanto causa-primeira, é não causada, como deve ser Deus. De acordo com Aristóteles, como já dissemos, um corpo não se move por si mesmo, sendo necessário que algo o impulse a cada momento dirigindo-o ao seu lugar natural, ou próprio, até entrar em repouso – isto no caso do movimento natural, que é o que nos interessa, não no do violento. Logo, o que se conserva é o estático, o imóvel, que é perfeito na medida em que é a condição final de tudo o mais que se move. Todo movimento tende à perfeição e, para que exista, é necessária a constante mobilização. É esse repouso – que Fílon compreende corretamente no sentido moral – o ato puro, Deus, o motor imóvel que se encontra eternamente em seu “lugar” próprio. Nesse caso, por exemplo, o movimento circular do céu, que não cessa, é renovado a cada instante por Deus, como “é renovado o desejo pelo qual o móvel circular ensaia de atingir a perfeição” (BRÉHIER, 1955, p. 91-93).

Uma das muitas questões lançadas contra esta teoria, segundo Bréhier (1955, p. 94), inquire sobre o meio que movimenta o que move o corpo sem cessar, problema a que nenhum aristotélico teria respondido com sucesso. O movimento, além de estar sempre ligado a seu fim – i.e., não pode ser apreendido em um estágio, mas tão somente em bloco, em sua totalidade –, está também ligado à substância, não podendo passar de uma para outra, de um móvel para outro (BRÉHIER, 1955, p. 91, 94, 95). Em outras palavras, se o movimento próprio a um corpo qualquer é imanente, de que modo pode receber impulso para a perfeição a partir de algo que lhe é externo, como é o caso do motor superior?

Ora, e não teria sido este um dilema que os estoicos tentaram solucionar postulando a unificação de todas as substâncias pelo Logos, rompendo assim com a divergência entre as naturezas de cada coisa? Dissemos isso, mas também que esta não é exatamente a alternativa proposta por Fílon. Indo um pouco mais longe, poderíamos sugerir (e, por enquanto, não mais que sugerir) que, ao reivindicar para Deus uma “atividade” prática como prolongamento da “atividade” criadora, Fílon estaria tentando propor que essa “atividade” não seja exercida diretamente pelo próprio Deus. Seu exercício caberia ao Logos - o *instrumento*, a “*ferramenta*” de Deus -, que compartilha tanto a natureza transcendente do Criador quando a natureza finita da criatura. Isso nos permitiria dizer que o Deus de Fílon também é imóvel, i.e., age apenas como Criador, enquanto intelecto ativo, produzindo, primeiramente, o próprio Logos, que se incumbirá da “intervenção prática” do divino no mundo material criado. Nesse caso, o Logos imitaria a perfeição imobilizada de Deus e, agindo *praticamente*, moveria o mundo sensível *diretamente*, já na condição de *intermediário e regulador entre Deus e o mundo*. Acaso não seria isto o que afirma Fílon (1962c, I, §249, p. 127) ao dizer que “a criação é móvel por natureza, enquanto que o incriado não está sujeito nem à alteração nem ao movimento”?

Diante deste inesperado resultado de reflexão, parecemos necessário notar que, apesar da aparência, esta passagem

não contradiz aquela do *De opificio mundi* que nos conduziu a toda esta discussão. Em *De opificio...*, “inanimada e imóvel por si” é a causa passiva, ou seja, a matéria. Aqui, trata-se da obra da criação, do universo sensível como um todo, que faz nascer o próprio movimento, donde a expressão “por natureza”, não querendo isto dizer que há um movimento espontâneo, mas *próprio do mundo fenomênico* - “natural”, “por si”, no sentido de ser o movimento devido à própria “natureza dos corpos”, e isso consistentemente ao pensamento aristotélico. O incrível é, naturalmente, Deus, que aqui, anterior ao mundo que faz nascer o movimento, não pode mesmo ser móvel, o que difere daquela “inação” de que fala Fílon em *De opificio...* Nesse ínterim, o próprio Logos divino transcendente é, com certeza, também imóvel, ao menos no sentido expresso por *akinéton*. Fílon ainda se refere à “imutável, sem lugar e imóvel natureza de Deus” nas *Quæstiones et solutiones in Exodum* (1953b, II, §46, p. 91).

Tentemos, então, nos aproximar mais dessas questões, observando-as, contudo, de um ponto de vista mais amplo, sistemático...

Em se tratando de ética, também em Fílon, Deus é o paradigma do progresso moral. Enquanto tal, constitui uma referência imóvel (leia-se “imutável”) para o desenvolvimento do espírito humano, cujo caminho é indicado na Lei revelada a Moisés. Essa beatitude corresponderia ao eudemonismo aristotélico, cujo objeto (a felicidade, *eudaimonia*), a mais elevada das virtudes, consiste na atividade contemplativa (ARISTÓTELES, 2001e, X, 7, 1177 a 11-18, p. 1104). Essa atividade está ligada à autossuficiência (*autarkeia*), (ARISTÓTELES, 2001e, X, 7, 1177 a 28, p. 1104). Sendo uma atividade gratuita, ou seja, desinteressada, não visa nenhum outro benefício; é “amada por si mesma, pois nada decorre dela além da própria contemplação, ao passo que, no caso das atividades práticas, sempre obtemos mais ou menos [vantagens] a partir da ação [*praxin*]” (ARISTÓTELES, 2001e, X, 7, 1177 b 2-4, p. 1104; 1994, p. 614). É aqui que temos o ponto de discordância de Fílon.

A gratuidade da filosofia, do conhecimento teórico e da sabedoria, que são incondicionados, consiste em sua ausência

de qualquer outra finalidade que não a própria contemplação. Embora Aristóteles considere a contemplação como uma atividade, ela não consiste em uma ação condicionada por outros objetivos a serem atingidos, mas algo que tende por si mesmo à perfeição, à conservação, à imutabilidade. Logo, não há um “movimento” do pensar em direção a um objeto de desejo, e consiste nisso a autossuficiência da *sabedoria* atual, realizada e cumprida, que passa a ser uma espécie de inação na medida em que já é em ato todas as potências do conhecimento. Ou seja, só se pode denominar adequadamente filosofia o saber absoluto e, portanto, apenas esse saber absoluto traz consigo a felicidade plena, totalmente desinteressada, posto que não é mais um pensamento condicionado pela busca de uma verdade ainda incerta. Tal saber e tal felicidade se encontram tão distantes do homem que Aristóteles admite que deve se tratar de algo divino ao qual o homem deve fazer convergirem seus esforços (ARISTÓTELES, 2001e, X, 7, 1177 b 19-35, p. 1105). Como em Fílon, tal sabedoria não pode ser atingida pelo homem enquanto tal, mas apenas enquanto ser divino, e isto através de sua alma, ou razão, havendo, neste sentido, um certo acordo entre os filósofos, posto que diz Aristóteles:

Uma tal vida seria por demais elevada para o homem; pois não é enquanto homem que ele viverá assim, mas na medida em que estiver presente nele algo divino; e tanto quanto isto é superior à nossa natureza composta, o é também a sua atividade [*energeia*] em relação ao exercício das outras espécies de virtude (ARISTÓTELES, 2001e, X, 7, 1177 b 26-29, p. 1105; 1994, p. 616).

É por esta natureza composta que Aristóteles, ao contrário dos estoicos, e como Fílon, admite saberes práticos inscritos sob a qualificação “prudência” (*phronésis*), embora estes somente proporcionem uma felicidade secundária, “pois as atividades conforme a estas [outras espécies de virtude] são próprias de nossa condição humana” (ARISTÓTELES, 2001e, X, 8, 1178 a 9-10,

p. 1106). Um exemplo disso são as virtudes morais, que estão ligadas às emoções, ou paixões (*pathesi*), o que quer dizer que não são ativas, mas sim, passivas, movidas por fins exteriores à própria ação que, nesse caso, é um meio. (ARISTÓTELES, 2001e, X, 7, 1178 a 9-22, p. 1106).

Enfim, tudo aquilo que pressupõe ausência ou que tem por objeto a manifestação em ato de uma finalidade potencial que se persegue por meio de uma ação, de uma prática, deve ser excluído do que é divino, ou perfeitamente sábio ou estritamente intelectual, sendo, ao contrário, próprio ao homem. Fílon concorda, mas sugere que consiste justamente nisto a Bondade divina, a Providência, a ação de Deus no mundo, por meio da qual se adquire a piedade – a mais importante das virtudes, segundo ele – e se progride, sendo por esta concepção que ele desenvolve sua crítica à doutrina aristotélica. O Deus de Fílon é voluntário e, por isso, cria segundo Sua Vontade. Logo, trata-se o ato criador de uma ação voluntária, deliberada, prática, que tem por “motivos”: 1) a dádiva da misericórdia que “sobra” em Deus como que em um, por assim dizer, “transbordamento”²⁰, e não algo que Lhe falte, já que é per-

20 Embora pareça formalmente incorreto dizer que algo em si mesmo infinito possa transbordar, posto que o transbordamento supõe um limite ultrapassado, um “não-mais-conter-em-si”, não é necessário contrapor a este argumento aquele frágil recurso aos “mistérios do divino”. O mundo, ao menos para Fílon, não está fora de Deus – a afirmação contrária, afinal, levaria ao mesmo problema anterior, típico de uma má refletida teologia, pelo que todo dualismo excessivo, que não se reconheça como mera categorização, está fadado ao fracasso. Mais valeria supor diferentes “tamanhos” de infinito, como a teoria matemática contemporânea ou, antes, supor o excesso como intrínseco a tudo aquilo que é infinito, onde o exceder-se entra em colapso com a noção de infinitude de modo que ambas as noções surgem como meramente relacionais, nada trazendo de contraditório em si mesmas. Em outras palavras, Deus não Se excede a si, mas apenas às possibilidades do mundo criado no espaço – trata-se, em uma palavra, de *transcendência*, em uma acepção um tanto distinta daquela presente no pensamento grego.

feito - diz Fílon (1964a, §46, p. 55); e 2) que Deus cria porque é bom e *ama dar* a decisão de realizar em Sua obra todas as suas potencialidades, e não o desejo de mostrar-Se bom por meio da mesma. É nisso que Deus é comparável ao pai que cuida de seu filho ou ao bom governante que realmente ama seu povo, sendo a Potência Governante indissociável da Potência Criadora, como veremos em nosso quarto capítulo. Ora, mas a virtude prática do governante e do legislador, por exemplo, conforme definida por Aristóteles (ARISTÓTELES, 2001e, VI, 8, 1141 b 23-1142 a 11, p. 1029; X, 7, 1177 b 6-19, p. 1105), somente é aplicável a um governante humano, não podendo, segundo a própria teoria de Aristóteles que acabamos de reproduzir em linhas muito gerais, corresponder ao governante divino, que, para Fílon, é o Sábio perfeito.

No entanto, além disso, em Aristóteles, prática e produção estão ligadas apenas à contingência, sendo já distintas entre si, correspondentes a capacidades diversas e que não se incluem, “porque nem ação [*praxis*] é produção [*poiésis*], nem produção é ação” (ARISTÓTELES, 2001e, VI, 4, 1140 a 6, p. 1025; 1994, p. 334). Desse modo, Fílon somente poderia reivindicar a ação prática além da ação produtiva em correspondência, respectivamente, às potências Governante e Criadora incorporadas pelo Logos criado, pois não é Deus a ter potências a realizar, e sim Seu Logos. Com efeito, um *segundo* Logos, que não mais pode ser identificado com a mente divina, mas como simples meio.

Ou seja, poderíamos sugerir a leitura “aristolelizada” de que a criação e o governo do mundo, que se dão por intermédio do Logos, nada mais são do que atualizações de potências a partir de um movimento desencadeado voluntariamente por Deus em Sua providente/presciente (*prónóia*) caridade - no intelecto de Deus, o mundo receptor desta dádiva já existiria desde sempre -, sendo justamente essa vontade que dá origem à contingência, gerando o Logos como *pura potência*. Deus, a rigor, seria apenas o intelecto universal ativo (o *puro ato*) que objetiva um mundo inteligível, composto de ideias e potências de que esse Logos

criado é o todo. Nesse caso, seria possível encontrarmos em Fílon um certo fundamento aristotélico, ainda que obscurecido pelo fato de ele parecer querer que Deus exerça uma ação prática independentemente de um Logos criado, que não é mais do que um mero instrumento (*organon*) Seu (FÍLON, 1963a, §§125-127, p. 78-81; 1962a, III, §96, p. 224-227). Naturalmente, como já foi sugerido repetidas vezes, o instrumento não é um “meio” autônomo, mas como que, por assim dizer, uma “ferramenta nas mãos do demiurgo”, não produzindo nada por si mesmo. Isso, todavia, se nos mostra como uma questão que exige muito trabalho, e sem qualquer expectativa de resposta segura, mesmo porque, muitas vezes, como veremos, Logos eterno, Logos criado e Logos imanente não são distinguidos por Fílon com clareza.

O que se pode dizer é que, para Fílon, o Logos eterno é idêntico a Deus apenas na medida em que, como veremos, os Seus pensamentos e palavras são indistintos de Suas ações, a que se acrescenta que Deus jamais muda Seus gostos. Nesse caso, para Deus, há apenas presente, atualidade. A providência e a providência Lhe são próprias pois Ele é sempre atual em relação ao mundo criado; toda falta já é prevista e, por isso, toda carência, provida, e assim é desde sempre e para sempre, do ponto de vista da transitoriedade. Caímos aqui na questão da eterna criação - que retornará no período medieval -, que estimamos como resultante da maior inovação introduzida por Fílon na filosofia: uma perspectiva teísta fundada no pressuposto da absoluta liberdade divina associada aos conceitos de onipotência e onisciência, de marcante influência sobre o pensamento cristão posterior. Escrevera Fílon (1963c, §31, p. 37): “o artesão incriado [...] criou sem cessar” - Pouilloux comenta dizendo: “Assim, o pensamento de Fílon apresenta-se muito ‘moderno’, mas é fundamentalmente bíblico”. Fílon diz ainda, em outro lugar (1962a, I, §§5-7, p. 41/43):

Pois Deus não cessa jamais de produzir; mas como é próprio ao fogo queimar e à neve gelar, assim é a Deus produzir, e mesmo muito mais, visto que Ele é para todos os seres princípio de sua ação. Mas é bom dizer: “Ele pôs fim”, e não: “Ele cessou”; pois Ele põe fim àquilo que produz em aparência, e em realidade não age; mas Ele não cessa de produzir. Também acrescenta além disto: “Ele pôe fim àquilo que começara”. Pois tudo o que é fabricado por nossas artes, uma vez terminado, resta em repouso e inerte; mas os produtos da ciência de Deus, uma vez terminados, se movem por si; seus fins são, para outros seres, começos: o fim do dia é o começo da noite; e é preciso tomar o mês e o ano que começam, evidentemente, como limites daqueles que estão ao seu termo; com a destruição de uma coisa se completa o nascimento de outra, com o nascimento, a destruição [...].

Há, portanto, não uma identidade em sentido próprio, mas - utilizando-nos impropriamente de um termo temporal - uma tal simultaneidade entre Deus e Seu Logos, e entre este e as ações divinas, que se pode dizer ser Deus, Ele mesmo, a agir, sem que Ele, de fato, Se “mova”, mas apenas, pelo impulso de Sua vontade, dê origem ao movimento e, por conseguinte, ao tempo e a todas as mudanças do devir. O Logos (enquanto razão ou palavras indistintas da ação prática que efetua), caso possa ser distinto do próprio Deus em um nível ontológico de consideração, funciona como a contraparte da plenitude e atualidade divinas, a saber, a Potência por excelência.

Diante do que foi exposto, chegamos à conclusão de que a aparente adoção por Fílon da noção estoica de atividade, além de contraditória no que diz respeito à matéria e aos entes criados, é dispensável no que concerne a Deus, que dispõe de livre vontade e é absolutamente indeterminado. Quanto à sua aplicação à cosmogonia e demais ações divinas sobre o mundo criado, a noção é novamente desnecessária, uma vez que o problema da incompatibilidade entre as naturezas do eterno e do transitório já havia sido respondido com a teoria do Logos como instrumento da Criação e mediador entre Deus e o mundo.

De um modo ou de outro, podemos dizer que a influência estoica não pode ser considerada como determinante, mas apenas circunstancial, chegando mesmo a desfigurar o pensamento de Fílon. Por isso, Fílon corre o risco de ter sua compreensibilidade prejudicada se tal influência for excessivamente valorizada como ponto de partida para o estudo, ao menos no que se refere à questão do Logos.

O LOGOS FILONIANO E O MUNDO PLATÔNICO DAS IDEIAS



III.1 As virtudes inteligíveis e a lei arquetípica: Platão, Fílon e rabinos

Fílon considera todo o Gênesis, nas palavras de Bréhier (1955, p. 209), “uma história da alma desde sua formação no mundo inteligível até o completo desabrochar da sabedoria após sua queda e seu restabelecimento pelo arrependimento”, sendo o propósito do método alegórico “reencontrar sob cada personagem e sob suas ações o símbolo de uma das etapas da decadência ou da recuperação da alma”. Nos *Comentários Alegóricos*, compostos por dezoito tratados divididos em vinte e um livros, os dezessete primeiros capítulos de Gênesis

[...] não são interpretados em termos da história primeira do homem e da eleição do povo de Israel por Deus, mas são lidos em um plano “mais profundo” [*deeper*] como uma penetrante [*profound*] descrição da natureza da alma, seu lugar na realidade, e as experiências por que ela passa enquanto busca por sua divina origem e obtém conhecimento de seu criador (RUNIA, 1990a, p. 5-6).

Para Fílon, patriarcas e outros personagens de Gênesis, e até do restante do Pentateuco, são modelos para as leis escritas, sendo, eles mesmos, leis não escritas (*nomous agraphous*), leis vivas (*nomoi empsychoi*) – definição também dada ao rei. Ou seja, são mais do que homens virtuosos, mas as próprias leis naturais personificadas, as virtudes inteligíveis (*noétai aretai*), representadas alegoricamente para servirem como exemplos para o agir humano. Nesse caso, temos o livro Gênesis apresentado, em linhas gerais, em si mesmo, como um paradigma para o restante da Torah, que é o modelo de toda a Lei Natural. Fílon “considerava os Patriarcas do povo judeu como ‘leis vivas’, i.e. homens que incorporaram a Lei em seu modo de vida mesmo antes que passasse a existir como a Lei de Moisés” (RUNIA, 1990a, p. 6), de modo que todo o Pentateuco pode “ser interpretado como uma longa jornada desde o domínio do corpo e regiões mundanas até o reino divino e espiritual” (RUNIA, 1990a, p. 11). Sob outro ponto de vista, o paradigma é representado pelos Dez Mandamentos, consistindo o restante - as chamadas “leis especiais” -, em casos particulares dos mesmos (HEINEMANN, 1962, p. 38).

Fílon, então, tenta justificar esta teoria por meio do título “Gênesis”, “mostrando como as leis escritas por Moisés se ligam à constituição do mundo” (BRÉHIER, 1950, p. 23). De fato, é notado pelos tradicionais comentadores judeus que a Lei (Torah), curiosamente, não se inicia com sua entrega a Israel em Sinai, donde concluem que “toda a Torah é preceito”, ou lei. “A lei”, por sua vez, diz Fílon (1996a, §130, p. 207), não é “nada mais do que a palavra divina ordenando o que devemos fazer e proibindo o que não devemos fazer”. Aludindo a um tratado talmúdico (*Sanhedrin*, 56 a-b), diz Guttman (1964, p. 32):

A Torah é a corporificação [*embodiment*] da vontade divina, a observância de seus mandamentos é a tarefa dada a Israel por Deus. A universalidade do mandamento divino é estabelecida pela noção de uma revelação original, pré-israelita, endereçada a todas as nações e contendo os fundamentos dos costumes.

O autor, mais adiante, observa que, de acordo com o *midrash B're'shith rabah*, que trata do Gênesis, Deus olhava para a Torah tomando-a por modelo para a criação do mundo (1:1), assim como no *Timeu*, de Platão (1949c, 29 a, p. 141), o demiurgo olha para as Ideias que são o modelo para o mundo sensível. Fora isso, correlação ainda mais direta é feita por Efros, desta vez, com a escola de Rabi Shammai, para quem o Pensamento (divino) tem a prioridade na cosmogonia bíblica, sendo seguido pelo céu, assim como em Fílon temos o Logos (identificado com a luz) e, em seguida, o céu. Em ambos os casos, o Logos/Pensamento é assimilado à própria Torah, por sua vez chamada de “receptáculo, ou um instrumento, da criação”, que tem a prioridade na Criação (EFROS, 1976, p. 50-51; 54; 60-61, 69-72; FÍLON, 1961a, §§27-37, p. 159-165). Como Fílon, “a escola de Shammai colocou dois seres intermediários: Pensamento e céus, e o divino Pensamento foi em seguida concebido como a Torah e como um receptáculo [vessel]²¹” (EFROS, 1976, p. 51).

Na verdade, o platonismo se mostra mais marcante no Talmud do que em Fílon, quando podemos analogizar a Torah com o Logos enquanto totalidade das Ideias, conforme nos diz Efros (1976, p. 60; 70):

21 A palavra utilizada por Efros para “receptáculo” é *vessel*, enquanto que Wolfson utiliza *receptacle*. Em Fílon (1961a, §27, p. 158; 1963a, §127, p. 80) encontramos o termo *oikós*. Em hebraico, por sua vez, é *beith/baith* que designa tanto “casa” quanto “receptáculo”, e a letra que leva esse nome – a primeira da Torah! – funciona como as preposições “por” e “em”, indicativas de localização, seja no tempo ou no espaço. As referências rabínicas dadas por Efros, que justificam seu “*vessel*”, são o *midrash Sifre D'varim* (sobre Deuteronômio, 11:22) e a *mishnah Avoth*, 3:14, onde temos, em vez de *baith*, a palavra *keli*, que designa tanto um receptáculo, em sentido geral, quanto objetos, utensílios de trabalho, o que nos faz lembrar o Logos filoniano enquanto instrumento da criação e providência divinas. Sua raiz, *kalah*, carrega a ideia de completude, conclusão, término, determinação. Mais uma vez, em perfeito acordo com o pensamento filoniano.

De qualquer modo, todo o caráter demiúrgico da Torah não é expresso por ele [Rabi Judah bar Il'ai] de maneira ativa, como na Sabedoria de Salomão, mas apenas passivamente, pelo que somente Deus é o criador: “Deus considerou a Torah e criou o mundo” [*midrash Tanchuma* (ed. Buber), “B're'shith”, 5]. [...]

A Torah é o projeto [*blueprint*] do mundo no qual Deus olhou e criou o mundo. Esta declaração é influenciada por Fílon, que considera a Torah como o mundo inteligível, após cujo modelo este mundo foi criado. [...] R[abi] Hoshaiiah apossou-se deste termo [artesão, demiurgo], mas somente no sentido de uma ferramenta ou instrumento.

Outros, todavia, viam a Torah como a matéria primordial do universo. “E desde que a Torah pode ser ambos, receptáculo [*vessel*] e material para a criação, deve haver um poder secreto armazenado em suas letras” (EFROS, 1976, p. 71); é o que, na opinião de Efos, deduzem os hermeneutas, e consiste no tema central de nosso último capítulo.²² Ainda em conformidade com a exegese judaica de que hoje dispomos, antes mesmo de ter início a compilação do que viria a ser o Talmud de Jerusalém, Fílon (1961a, §§1-3, p. 145) já defende que Moisés, enquanto legislador, mostra, primeiro, “o modelo das leis que escreverá”. É o que nos diz Bréhier (1950, p. 24), informando-nos de que o primeiro livro de Moisés é concebido “como um prólogo das leis, que deve se aproximar”, por analogia, “dos prólogos que os legisladores antigos faziam preceder suas legislações”.

Desse modo, o livro Gênesis acaba se mostrando como uma “história do Logos”, como uma descrição das coisas inteligíveis. Seria esta a explicação de Fílon para o fato de a Torah (Lei) não ter início com a narração de sua entrega aos hebreus ou com fatos diretamente correlatos, já que isso se refere estritamente

22 Aliás, vale observar que a questão da identificação entre a Torah, o Logos e o “Princípio” fora tratada de maneira resumida, porém primorosa e eficiente, por Kahn, na nota complementar número 26 ao tratado *De confusione linguarum* (FÍLON, 1963d, p. 179-180).

ao mundo sensível, enquanto episódio inserido no tempo, parte da História? Nesse caso, é sobretudo no comentário das leis que presidem a criação do mundo que se faz a ponte com o platonismo. O próprio Fílon nos obriga a tal comparação...

III.2 Platonismo e estoicismo na cosmogonia filônica

Bréhier, após discorrer sobre a originalidade do Deus transcendente postulado por Fílon, relaciona uma série de passagens dispersas por toda a sua obra que reproduzem (por vezes, textualmente) os trechos mais importantes de uma vasta porção do *Timeu* (27 c-41 a), apesar de, muitas vezes, serem encontradas alterações, não só de terminologia como também de conteúdo. Em sua crítica, Bréhier (1950, p. 79-80) afirma que as alterações do platonismo expresso por Fílon no tratado *De opificio mundi* “parecem vir exclusivamente da influência estoica”. Acabamos de ver o quão problemática é esta interpretação tão repetidamente imposta pelo comentarista francês. De todo modo, Bréhier prossegue afirmando serem “inteiramente estoicas” expressões alternativas para o platônico “demiurgo”, tais como “causa ativa” e “intelecto universal” (*hólou nous*), o que também já foi aqui criticado como mera apropriação terminológica que remete, na verdade, a teorias anteriores ao estoicismo. Em adição, vale observar que essa “mente completa” - outra tradução possível - a que Fílon se refere não é necessariamente a mesma coisa que a “razão comum” (*koinos logos*) teorizada pelos estoicos. A totalidade/universalidade da mente divina significa não haver nada que lhe escape, sendo perfeita e transcendente, enquanto que a participação, a comunidade do Logos interligando todos os seres entre si, não afirma por si só nada além da simples imanência. No estoicismo, tal distinção não existia, mas, em Fílon, sim, e é uma de suas asserções mais fundamentais. Isto pode ser,

portanto, um indício de que há uma confusão a respeito desses dois níveis distintos da totalidade do Logos. Desse modo, terá realmente sido o demiurgo de Platão substituído pelo “intelecto universal” dos estoicos?

Chegamos a ter dúvidas acerca do critério segundo o qual os comentadores recolhem essas “expressões inteiramente recorrentes” a tal ou qual filósofo ou sistema filosófico... Aliás, podemos ainda distinguir essas expressões dizendo que a “razão comum” dos estoicos é disseminada, enquanto que o Logos transcendente, como mundo inteligível, é uma “razão completa e composta”, diversamente da “mente completa” que Fílon designa como causa ativa, a qual, idêntica a Deus, é pura, simples. O esforço de Bréhier em aproximar Fílon do estoicismo, em detrimento de um platonismo evidente na obra do filósofo de Alexandria, chega ao limite de apontar um contemporâneo como referência (!) - Sêneca:

A forma pela qual o mundo inteligível é introduzido e explicado, como o pensamento de Deus criando o mundo [i.e., o Logos], não se parece muito com as Ideias de Platão (16-21); o mundo inteligível [em Fílon] é um modelo que Deus cria, em Seu pensamento, para o mundo sensível. Assemelha-se muito, pelo contrário, ao platonismo modificado que Sêneca nos faz conhecer [“Esses exemplares de todas as coisas, Deus os contém em Si, e Seu intelecto abarca [...] a totalidade das coisas a criar. Ele é repleto dessas figuras que Platão denomina ideias”] (SÊNECA, 1947 apud BRÉHIER, 1950, p. 79-80).

Trata-se de equívoco análogo em proporções - muito embora em sentido inverso - àquele presente em quase todo manual de filosofia, com raras exceções: ensinar que a doutrina segundo a qual o lugar do mundo inteligível é a mente de Deus e, também, a alma humana, foi inovadoramente formulada por Santo Agostinho, e não por Fílon, mais de trezentos anos antes.

Bréhier, indo além da mera desinformação hoje estabelecida a esse respeito, lança mão da erudição para remeter essa tese a Sêneca, o que se nos mostra um estranho despropósito que, por meio do presente estudo, busca-se corrigir. O que se consegue com isso senão, na melhor das hipóteses, mostrar que se tratava de um pensamento de certo modo corrente? Não significa tanto dizer que Sêneca escrevera aquilo antes de Fílon, mesmo porque, como estoico, ou falava por metáforas ou ele mesmo (Sêneca) se apropriara do sincretismo estoico-platônico atribuído por Bréhier a Fílon - neste caso, há de se convir que a associação de Fílon ao estoicismo, em sentido estrito, fica um tanto quanto manca, logo, teríamos de admitir Sêneca na mesma categoria. A propósito, vale dizer que as *Epístolas a Lucílio*, de Sêneca, encerradas em 65, ano de sua morte, são referências para Bréhier, e não necessariamente para Fílon, não querendo, portanto, dizer que este haja sido influenciado por tais fontes, nem sequer pelas mesmas de Sêneca. É de fato curioso como um historiador da filosofia competente como era Bréhier tenha caído em tal negligência, bem como no deslize que se apresenta logo a seguir:

Podemos discernir a linguagem estoica, em meio mesmo às frases tomadas ao *Timeu*. Em vez de dizer com Platão, em uma citação quase textual do *Timeu* (32 c), que o demiurgo emprega na totalidade, para fazer o mundo, cada um dos quatro elementos (*tôn [de dé] tettaron en hólón hekaston*), Fílon diz que ele ordenou a matéria em seu conjunto (*tén di hólón hylén*, §5); a matéria designa aqui, como nos estoicos, os quatro elementos confundidos, e o termo *di hólón* é especificamente estoico (BRÉHIER, 1950, p. 80).

Com efeito, o comentário feito na frase final parece consistir em um lamentável lapso que julgamos necessário destacar... Diz Platão no *Timeu* (1949c, p. 145):

Ora, desses quatro corpos, a organização do mundo absorveu do mundo cada um na totalidade. Realmente, é de todo o fogo, de toda a água, de todo o ar, de toda a terra, que o compôs o construtor, que não deixou fora do mundo nenhuma porção de nenhum elemento, nem nenhuma qualidade.

No entanto, entende-se que estes elementos estavam, sim, confundidos entre si, sendo o demiurgo a separá-los e arrumá-los, relacionando-os de maneira ordenada. Entretanto, a passagem de Fílon referida aqui por Bréhier, curiosamente, *não corresponde em nada ao que ele diz*; sequer se fala de matéria, mas das teorias acerca da natureza do mundo (FÍLON, 1961a, p. 144 et seq.; as demais passagens de Fílon encontram-se nas páginas 146 a 155 da edição consultada). De qualquer modo, buscamos a expressão em outras partes da obra, sem sucesso, até descobrirmos que, na verdade, trata-se do final do §5 do tratado *De plantatione* (1963c, p. 25), donde se seguem as seguintes palavras de Fílon, que *contradizem* Bréhier: “Também é da terra inteira, de toda a água, de todo o ar, de todo o fogo, sem que nem mesmo a menor parcela fosse deixada de fora, que este mundo é constituído”. Não há, portanto, divergência aparente entre Platão e Fílon quanto a este detalhe tal como assinala Bréhier em prol de sua teoria do sincretismo estoico-platônico. Ao que parece, Fílon apenas estaria dizendo o mesmo que Platão, porém segundo uma terminologia mais “atual”, se é mesmo que podemos qualificar a expressão *di hólon*, ou qualquer outra, como “*especificamente estoica*”.

E Bréhier prossegue, sempre enfatizando o que, em Fílon, se lhe mostra como uma espécie de sincretismo estoico-platônico, que consiste em expor uma doutrina bastante “estoicizada” sem abandonar o pano de fundo formado pelos princípios definidos por Platão no *Timeu*. Por sua vez, este diálogo é permeado por princípios pitagóricos, muito conhecidos na Alexandria de Fílon e, além disso, combinados pelos alexandrinos à doutrina estoica. Segundo Bréhier (1950, p. 90; 97), o elo entre platonismo

e estoicismo se fundaria nas “doutrinas pitagóricas da unidade-princípio que identificam [...] a unidade, princípio inteligível, com o logos”. Entretanto, não eram todos os platonistas que aceitavam tal postura, a qual já sofria críticas antes mesmo de Fílon, como é o caso da teoria, também empregada por ele, de que o mundo inteligível, que compreende entes eternos e imutáveis como números, formas e medidas (tempo e espaço em si), também é “criado” (ou, pelo menos, concebido, ordenado, harmonizado) por Deus. É o que diz Bréhier, ao referir o “sincretismo estoico-platônico de Posidonius”.

Falando-se em Posidonius, um tanto anacronicamente considerado por Guttman (1964, p. 22) como o fundador de uma “versão neoplatônica do estoicismo”, alguns comentadores veem uma influência muito forte e presente de seu comentário ao *Timeu* em Fílon. Dentre as exceções, Wolfson (1982, I, p. 304 et seq.) desenvolve a teoria de que Fílon teria uma interpretação particular do *Timeu* norteadada pelo relato bíblico da Criação. Embora a concepção de mundo inteligível tenha sido herdada de Platão - sobre isso não há disputas -, a unidade de princípio aí introduzida, i.e., as Ideias passam a depender de Deus, que é sua causa, supostamente remeteria àquele comentário, a partir do qual o Logos estoico ganha sentido na doutrina platônica. “Posidonius modificou a teoria de Platão sobre as Ideias, que ele identificou, por um lado, com as forças ativas ou *logoi* espermáticos do estoicismo e, por outro, com os números pitagóricos” (BRÉHIER, 1950, p. 97). Com isso, tem-se estabelecida a identificação entre o Logos filoniano e o mundo platônico das Ideias. A mesma chega a ser admitida pelo próprio Fílon em passagens como os §§24-25 (e, indiretamente, no §35) do *De opificio...*

No entanto, as distinções não se restringem à mera dependência do inteligível em relação ao demiurgo, pelo que a identificação feita por Fílon se nos mostra como simples *aproximação*, mais do que sincretismo. A mais marcante dessas distinções remete à questão epistemológica, que é também uma divergência

de princípio. Mas, antes de adentrarmos neste último assunto, cabe destacar a importantíssima observação feita por Wolfson (1982, I, p. 227). Wolfson mostra-se correto e preciso ao lembrar que Fílon é o primeiro a utilizar a denominação *kósmos noétós* (“mundo inteligível”), talvez cunhada por ele mesmo, embora difundida somente pelos neoplatônicos - ora, a exagerada originalidade de Santo Agostinho a este respeito encontra aqui boa explicação. De fato, Platão, ele mesmo, apenas se referira a um *noétós topos* (“lugar inteligível”: 1949a, VI, 509 d, p. 140; VII, 517 b, p. 149), a um *hyperouránios tópos* (“lugar supra celeste”: 1954, 247 c, p. 38), ou mesmo a um *noétô zôo* (“animal [i.e., ser vivo] inteligível” :1949c, 39 e, p. 154). Já o *kósmos assômatos* (“mundo incorpóreo”: 1949b, 64 b, p. 88) não se refere a um “mundo” propriamente dito, mas, *literalmente*, a uma *ordem* incorpórea.

Para aqueles não familiarizados com os usos técnicos dos termos acima, as referências a Platão significam que em lugar algum ele tratara o assim-chamado “mundo das Ideias” como um *mundo* no rigor do termo. O “ideal”, o “inteligível”, e mesmo o “incorpóreo”, estão lá, mas não a noção de “*mundo*”. “Mundo” designa algo muito particular que não deve escapar a ninguém que queira compreender do que se trata. “Mundo” designa em sentido mais estrito o que já diz a palavra grega “*kósmos*”: não um universo físico, mas uma ordem *dada* e estabelecida, ou seja, um conjunto referencial sem o qual nada tem o seu lugar e tudo resta como em lugar algum. Não se trata de um espaço, físico ou matemático, mas de uma configuração tal que confere ao todo um sentido uniforme. Por isso, a tradução usual é “ordem”. Traduz-se por “universo”, por “mundo”, *somente* se estamos nos referindo a um mundo ordenadamente constituído de causas e efeitos, regido por leis necessárias que encadeiam acontecimentos. Em suma, *kósmos* é o exato contrário de *kaos*, e não de qualquer outro termo que exprima uma ausência, um vazio, uma negatividade absoluta. Caos é desordem entre coisas *reais*, coisas cuja interrelação, contudo, não se apresenta como tal (como pontos aleatoriamente espalhados sobre uma folha de

papel). O mundo, portanto, é um caso particular de ordem em geral. Todo “mundo” deve ser ordenado, mas nem toda ordem constitui por si mesma um mundo. Por exemplo: “pôr papéis em ordem” só pode ser entendido como “construir um mundo” na medida em que o ambiente resultante dessa “arrumação de gavetas e pastas” se converte em um ambiente onde se vive segundo leis decorrentes dessa ordenação; se, ao contrário, essa ordem não afeta nem determina a existência de quem vive em meio a ela, nem mesmo se apresenta como dotada e doadora de sentido, não constitui um mundo.

Ora - pode-se perguntar -, mas porque não podemos dizer que a ordem incorpórea é o mesmo que esse mundo incorpóreo? Resposta: pelo simples fato de que, para ser um mundo, o lugar de cada coisa que existe nesse mundo é dado em conexão com as demais coisas coexistentes: as coisas desse mundo são orquestradas e harmonizadas entre si, sendo dessa harmonia que emerge um sentido total. Enquanto em um mundo as coisas conferem sentido e servem de referência umas às outras, por contraste, a Ideia platônica é o próprio sentido autorreferente, posto que é existente por si mesma, e seu lugar *não pode ser outro* - por isso, o demiurgo impõe as Formas à matéria, e não o contrário. A Ideia é apreendida por ela e nela mesma, embora inscrita em uma ordem de coisas. Em Fílon, todavia, temos um mundo como o nosso, mas que, não sendo corpóreo, só pode ser apreendido pelo intelecto e habitado pela alma. O “mundo” das Ideias platônicas é, por sua vez, *inabitável* - as almas se detêm *antes* de atingi-lo, ou seja, em algum dos céus, e não acima deles, como dirá a própria escatologia cristã. Ademais, como exemplo, podemos dizer que a ordem dos números não é suficiente para a ordem das coisas, embora necessária à sua ordenação na medida em que o primeiro precede o segundo, este o terceiro, e assim ao infinito. Para haver mundo, é necessária uma ordem que o configure como tal, mas a mera existência de uma ordem não produz por si mesma um mundo. Enquanto a Ideia platônica existe eternamente e sempre incondicionada, a Ideia filoniana

é feita habitante de um mundo de cujo todo o mundo material é a cópia - oportunamente retornaremos a isso.

Por fim, citamos outra importante diferença apontada por Efros (1976, p. 8): “O mundo das Ideias de Platão era real à custa deste mundo de reflexos e cópias, de modo que, ontologicamente, há somente um mundo; outrossim, suas ideias eram completamente inertes, como pinturas em um sonho”. O dualismo ontológico dos dois mundos, o físico e o metafísico, não aparece na filosofia grega ou no paganismo, tendo sua origem no Judaísmo: “na Bíblia nós temos a primeira proclamação de dois mundos ativos”. Isso basta para reafirmarmos que não apenas a influência do estoicismo sobre Fílon tem suas limitações. Passemos, então, a uma outra oposição ainda mais profunda.

III.3 O abismo epistemológico: contemplação x revelação e ascese

Como bem nota Bréhier (1950, p. 152-153), não se intui as Ideias pela razão, mas é Deus a revelá-las aos profetas. Trata-se, portanto, de uma graça concedida, pois as Ideias são, em geral, incognoscíveis para quem vive no mundo sensível. O mundo inteligível filoniano não é um mundo de meras formas exemplares e noções inatas, gravadas no inconsciente e passíveis de redescoberta por meio de uma reminiscência, nem constituem meio de conhecimento das essências pela alma liberta *temporariamente* da prisão corporal, como nos diz Platão em diálogos como o *Mênon*, o *Fedro*, o *Fédon* e *A república*. Seu acesso, fora o caso da espontânea revelação divina, só é possível à alma *inteira e definitivamente purificada*, purificação esta entendida, por Fílon, como “a supressão da vida do corpo e das paixões e de toda a parte irracional da alma, a inteligência se absorvendo então em seus objetos próprios, que são os inteligíveis” (BRÉHIER, 1950, p. 190), pois “o mundo inteligível só pode ser alcançado se se abandona este mundo sensível e visível!” (FÍLON, 1962c, I, §186,

p. 101). Trata-se sempre de uma graça recebida em função e na medida exata do desapego ao corpo, ao sensível. O propósito mesmo do homem é este “retorno à sua origem celestial”, ideia também “expressa pela noção de que a vida contemplativa é o mais elevado fim do homem” (GUTTMANN, 1964, p. 27; FÍLON, 1961a, §54; 1958a, §5; 1996a, §47; 1996b, §68; 1953a, I, §86; III, §11).

Nesse caso, o retorno da alma ao sensível (metempsicose) implicaria imperfeição e, por conseguinte, incapacidade mesmo de apreensão das Ideias em si mesmas. Mas Fílon se afasta ainda mais de Platão, e parece rejeitar de saída a própria possibilidade de um segundo nascimento na sensibilidade, uma vez que diz que “esperando aqueles que vivem à maneira dos ímpios, estará a morte eterna” (1958c, §39, p. 351). Ao citar esse trecho, Wolfson nos alerta: “Todas estas declarações por si mesmas, deve-se admitir, não são conclusivas, pois a ‘morte eterna’ tratada por Fílon pode ser tomada em um sentido figurativo” (1982, I, p. 409). Ainda assim, como dissemos, o retorno ao mundo divino consiste em uma *promessa*, em um presente de Deus, não em uma necessidade, como aparecia em Platão. Por isso não encontramos explicitada em Fílon a doutrina da metempsicose, nem mesmo a afirmação dogmática da imortalidade da alma, sustentada por Platão sobre a noção de necessidade e em defesa de uma teleologia.

A imortalidade, de qualquer maneira, não é própria às almas racionais por sua própria natureza; é uma dádiva de Deus, e Deus, que as criou, pode também destruí-las; por conseguinte, somente as almas dos justos que mereceram a dádiva da imortalidade sobrevivem, enquanto que as dos perversos podem ser destruídas (WOLFSON, 1982, I, p. 416).

Retorna aqui, implicitamente, a questão da liberdade absoluta de Deus. Deus deve ser livre para destruir aquilo que criara e que não Lhe apraz. No entanto, a onisciência divina talvez O detivesse de criar algo em que não “encontrará bem”. Como será bem dito por Leibniz, embora o poder supremo

de Deus Lhe possibilite destruir a criação (em seu todo ou parcialmente), não quer dizer que Deus efetivamente lance mão desse poder ou que venha a fazê-lo. Nisso Deus tem sua onipotência, sua liberdade, sua onisciência e sua misericórdia perfeitamente expressas. Mesmo filósofos como Nietzsche, tratando de outros assuntos, admitem que o poder de fazer não basta para afirmarmos que ele venha a ser exercido. Com efeito, segundo Nietzsche, aquele que sabe de sua força é quem menos se sente impelido a suprimir aquilo que lhe desagrada, justamente por não se sentir ameaçado de modo a se deixar mover por um espírito de vingança. Sua crítica à religião judaico-cristã incide exatamente no fato de serem religiões do ressentimento, próprias de escravos que nutrem desejos de desforra contra seus senhores. Portanto, não há contradição nas palavras de Fílon e de Wolfson a este respeito. No que concerne a Fílon, a rejeição da doutrina estoica sobre as criações e destruições sucessivas do mundo responde muito bem a este problema.

O estatuto condicional da vida eterna, antes de aparecer como uma possibilidade de arrependimento da parte de Deus - muito presente no Antigo Testamento, diga-se de passagem -, deve ser entendida como um estímulo para que o homem, por si mesmo e no uso de sua própria liberdade, *escolha* o caminho do bem. Ademais, sendo a criação temporalmente finita (e não apenas espacialmente finita), a perpetuidade do mundo, assim como a da alma humana, só é possível, justamente, graças à eterna criação, pela qual, a cada instante, Deus, por meio do Logos, conserva a obra criada contra o aniquilamento. Esta teoria, em suas linhas gerais, terá grande importância para “provas da existência de Deus”, não apenas no período medieval, mas ainda no período moderno - em Descartes, por exemplo.

De volta à questão epistemológica, diversamente do que encontramos em Platão, o conhecimento das Ideias corresponde, segundo Fílon, ao *re*-conhecimento da natureza divina (que há em cada um), a ciência máxima a ser atingida pelo espírito

humano feito imortal, marcando o momento em que o mesmo passa a *fazer parte do mundo inteligível*. “Esse mundo é”, diz Bréhier (1950, p. 153), “como o lugar da imortalidade, a morada das almas puras donde se contempla a natureza de Deus. Combinou-se, então, a teoria dos anjos, que emprestam às Ideias um pouco de sua personalidade.”²³

Em um texto importante das *Questões sobre o Êxodo*, Fílon considera a imortalidade como um “renascimento” sob a forma de profeta. O primeiro nascimento do homem é carnal: ele vem de pais mortais; no segundo, simples e sem mistura, ele não tem mãe, mas somente um pai, o pai do universo, e este nascimento se faz “segundo a natureza do número sete sempre virgem” (isto é, segundo a sabedoria). O profeta que renasce assim é oposto ao homem terrestre (*protóplastou*). Essa passagem aproxima a doutrina da imortalidade do mistério da geração por Deus e pela Sabedoria [donde nasce o Logos]. Mas não é mais um nascimento, e sim, uma regeneração, um rejuvenescimento (BRÉHIER, 1950, p. 242).

De fato, embora Fílon se refira a essa nova vida pelos termos “novo nascimento” (*palingenesían* – 1963a, §114, p. 74) e “segundo nascimento” (*deutera Genesis* – 1953b, II, §46, p. 91-92, passagem referida por Bréhier), não está tratando efetivamente de uma ressurreição conforme se especulava em seu tempo, senão como uma metáfora para desenvolver sua teoria

23 Vale notar que os anjos, embora descritos como potências ou *logoi*, não o são, para Wolfson (1982, I, p. 375), da mesma forma que as Ideias. Para ele, o são enquanto imanências. Há, de qualquer modo, alguns que identificam os anjos com as Ideias. No entanto, a distinção feita por Wolfson implica também em uma diferença entre “habitar em meio aos anjos e almas” e “habitar entre as Ideias”, que consiste em um nível superior, havendo ainda um terceiro, superior ao mundo inteligível, onde há apenas a própria Presença divina (cf. *ibid.*, p. 402-404). Bréhier teria confundido estes três níveis em função da assimilação entre a angelologia judaica e o idealismo platônico, como podemos notar a partir de suas palavras.

da imortalidade da alma (WOLFSON, 1982, I, p. 404 et seq.). Não é, desse modo, uma visita “entrevidas” ao mundo inteligível, como no mito final de *A república*, de Platão. Parece que Fílon se remete, antes, à concepção judaica de *t’shuvah* (arrependimento, retorno a Deus), que só tem validade quando não há reincidência no erro – trata-se mesmo de Salvação, Redenção, Remissão. “O arrependimento definitivo tem por efeito o perdão de Deus e a remissão dos pecados; por ele a antiga vida foi apagada e nós renascemos para uma vida nova” (BRÉHIER, 1950, p. 306-307). Em outros termos, uma alma imperfeita não terá acesso às Ideias, sendo “necessário que a alma se abra ao arrependimento, irmão caçula da perfeita inocência” (FÍLON, 1962c, I, §91, p. 61), que encontramos no homem inteligível.

À questão do arrependimento, Fílon dedica os parágrafos 175 a 186 de seu tratado sobre as virtudes (*De virtutibus*). Arnaldez, em sua introdução ao tratado (FÍLON, 1962d, p. 22-23), explica que, no pensamento filoniano, o arrependimento não está ligado ao peso das faltas na consciência, como é o caso da culpa cristã. Não está em questão a fraqueza humana, nem qualquer outro traço peculiar à precariedade e instabilidade de pensamentos e emoções. Por isso, o arrependimento filoniano estaria em relação à noção grega de *metanóia*, que exprime “conversão”, um giro de cento e oitenta graus (da falsidade para a verdade, pois tudo o que não é verdadeiro é necessariamente falso, e só um caminho é verdadeiro). Explicada por Arnaldez como consistindo em uma “modificação de espírito”, “uma outra visão”, “uma visão íntegra do mundo que substitui uma visão corrompida” (desde a Queda de Adão), a noção de *metanóia* nos faz compreender o arrependimento, “em seu sentido fundamental”, como “o reconhecimento, a confissão e a reverência que o homem dedica a Deus, ao Deus único, que é preciso adorar esquecendo-se dos ídolos, ao Deus de luz que é preciso apenas contemplar esquecendo-se das brumas dos mitos

imaginativos”. Trata-se do “retorno à memória daquilo que é digno de ser lembrado”, a saber, nossa real e mais originária natureza: a espiritualidade. A isto Arnaldez ainda acrescenta:

Além disso, sendo especificamente humano, o arrependimento só é realmente uma virtude no momento em que faz aparecer para a alma a majestade e a bondade do Deus único, de tal maneira que a alma não pensa mais em sua falta, mas, sim, é inteiramente arrebatada nessa presença reencontrada do Criador e Pai de todas as coisas. É por isto que Fílon escreve que o arrependimento é o apanágio do homem sensato, ou seja, que é uma sabedoria. [...] Compreende-se então que haja um arrependimento essencial, que comanda todos os outros, pois aquele que retornara a Deus, desertará imediatamente do campo do vício para passar àquele da virtude; da desordem de sua vida passada, ele voltará para a mais bela ordem, a mais coerente e harmoniosa, a ordem desejada por Deus. Suas palavras ajustar-se-ão ao seu julgamento correto, suas ações à sua vontade guiada pelo bem.

Com isso, percebe-se a distância existente entre esta noção e aquela que se consolidará com o Cristianismo. Trata-se de uma transformação profunda de consciência que serve como fundamento de toda culpabilidade que venha a se estabelecer no espírito humano. Esta última, como foi dito, não interessa a Fílon; interessa-lhe, sim, a virtude pela qual toda falta é suprimida, e não os sentimentos pelos quais a falta é, ao contrário, ressentida, remoída pela culpa. O arrependimento, diferente do remorso, coloca a alma em direção oposta, ao tirar de sua vista suas faltas, eliminando sua culpabilidade e, graças a isso, e somente a isso, obtém-se a salvação. Naturalmente, não há lugar aqui para uma “purgação de pecados”. Portanto, é como o retorno ao Paraíso, o reencontro da própria natureza inteligível e imortal em caráter *definitivo*. Recordemos uma passagem já citada:

[...] quando esse logos divino for atingido pelos perfeitos, não haverá mais diferenças entre a alma perfeita e o logos; ela não será governada pelo logos, ela mesma será logos. Por outro lado, para tornar possível este progresso, é necessária ao homem uma faculdade racional (*dynamis logiké*) e ao menos uma possibilidade de obtê-lo; é neste mais baixo grau que se coloca a sabedoria humana, que é o germe de bem de que nenhum ser é privado, a noção inata ou comum do bem que faz com que o homem não possa desculpar suas faltas por sua ignorância; ela é um sopro leve (*pnoé*) e não o sopro poderoso (*pneuma*) que anima o homem ideal; mas ela não tem sentido senão com respeito à sua origem, o logos divino²⁴ (BRÉHIER, 1950, p. 95-96).

Por isso, como cada alma tende a progredir moralmente e tornar a ser pura e imortal como os *logoi*, como os anjos, puros e incorruptíveis por natureza, cada uma também tende a tornar-se, por assim dizer, também uma Ideia - ou, melhor dizendo, ser incorporada às Ideias. Desse modo, seguindo a doutrina do microcosmo, “assim como a alma mais elevada na ascensão rumo a Deus não mais obedece aos *logoi*, e sim os tem como companheiros de estrada, o sábio verdadeiro não é mais inferior ao mundo, mas se torna igual a ele em dignidade” (BRÉHIER, 1950, p. 173; FÍLON, 1958e, §37, p. 25). Nesse contexto, a emigração de Abrão de Ur para Canaã é entendida por Fílon (1996a, §§176-198) como: das ciências e da divinização dos astros (caldeísmo²⁵) para a religião verdadeira; do sensí-

24 Lembrar os comentários feitos a respeito desta passagem no capítulo precedente. V. Fílon (1962a, I, §§33 et seq., p. 57 et seq.).

25 “Caldeísmo” era a designação genérica dada aos cultos astrológicos, sendo a astrologia, contudo, bastante valorizada por Fílon como a mais elevada das ciências naturais: uma vez que estuda os seres mais elevados - os astros em seus movimentos harmoniosos -, faz com que a filosofia penetre a alma humana pela busca da substância do céu e seu movimento. À primeira vista, parece tratar-se de um mero trocadilho, uma vez que Abraão viera da Caldeia, na Mesopotâmia. De todo modo, segundo Fílon, esse patriarca simboliza a “virtude pelo aprendizado”, não chegando à virtude senão progressivamente. Fílon

vel ao inteligível, o mundo das ideias incorruptíveis. Lá, sim, contempla-se a presença divina.

Quando Abraão atingiu o estágio final de realização mística marcado por sua aquisição de um novo nome [de Abrão para Abraão, pelo acréscimo de uma letra], ele entrou na verdadeira Sabedoria, tornou-se o tradicional *Sophos*, tornou-se puro “intelecto”, que é uma “virtude mais perfeita do que aquela que é repartida com a espécie humana” (GOODENOUGH, 1988, p. 28; FÍLON, 1953a, III, §43, p. 235-238)²⁶.

Nesse caso, é tolerado o “culto” do mundo, embora não como divindade, mas enquanto intermediário entre o homem e Deus, tal como eram aceitos os cultos a Logos e Sophia – mesmo porque o culto perfeito a Deus está, para Filon, fora do alcance do homem (1996b, §84). Não há contradição, pois Logos e *logoi* – com os quais Sophia é por vezes identificada – são como seres intramundanos, imanentes a todas as coisas. Em síntese, temos que

tira esta conclusão a partir das várias peregrinações que precederam a chegada à Terra Prometida. No entanto, ao se referir a Abraão no terceiro livro de seu *Legum allegoriae* (1962a, §39), Filon cita Gênesis, 15:5, onde, de fato, lemos que Deus leva Abrão para fora da tenda a fim de que contemple as estrelas do céu; em seguida a isso, seria firmado o pacto sobre a Terra Prometida. Como bem observa Guttman (1964, p. 27): “O conhecimento empírico é meramente uma preparação para o conhecimento de Deus, e não tem valor por si próprio” (V. FÍLON, 1964a, §§66-76; 1961c, §§25-30 e 41-43). Este ceticismo fideísta de Filon pode ser melhor compreendido por sua teoria do milagre, através da qual, ainda que negando-o por vezes, na verdade, refuta não o poder divino, mas a possibilidade de o homem fazer qualquer previsão ou inferência, pois apenas Deus detém a ciência da natureza, sendo o único a conhecer o futuro e a realidade íntima das coisas (BRÉHIER, 1950, p. 182-183).

- 26 Abrão tem seu nome mudado para Abraão em Gênesis, 17:5, pouco após haver-lhe sido confirmada a promessa da terra de Canaã (15:18). V. tb. Filon (1962a, III, §§83-84; 1963a, §§4 e 7; 1963b (*De gigantibus*), §§62-64; 1964a, §§66-76; 1959a, §§82-88).

[...] em Platão, é por uma dialética gradual que a inteligência se eleva às Ideias; Fílon, ao contrário, descreve uma metamorfose completa da inteligência ela mesma. Fílon acrescenta a Platão uma distinção nova [além daquela entre sensível e inteligível], a das duas inteligências: a inteligência terrestre, incorporada, e a inteligência pura que ele chama também de homem celeste ou imagem de Deus. Esta distinção tem seu fundamento em um sentimento mais claro da distância intransponível entre os dois mundos, e um colorido mais religioso. O mundo inteligível está para o mundo sensível como o sagrado para o profano, e o ser humano, com sua inteligência, não pode sonhar em penetrá-lo; as naturezas inteligíveis são, pois, incompreensíveis para o homem. Só o profeta que não é mais uma inteligência humana pode entrar lá (BRÉHIER, 1950, p. 191-192).

Essa distinção entre inteligências, com efeito, faz lembrar aquela outra aristotélica entre intelecto criador (*nous poiétikós*) e intelecto passivo (*nous pathétikós*), apresentada no *De anima*, e muitíssimo explorada pelos pensadores cristãos medievais, especialmente por São Tomás de Aquino. Em Fílon, uma das mais explicativas passagens sobre o homem inteligível original, criado por Deus à Sua imagem e semelhança (macho e fêmea) no sexto dia (Gênesis, 1:26-27), encontra-se no tratado *De opificio mundi*, §§69-88 (1961a, p. 186-201). Com isso, podemos entender melhor o que se disse no começo do presente capítulo a respeito da identificação entre os personagens bíblicos e as virtudes inteligíveis (ou leis não escritas), além de darmos importante passo em direção a uma das questões de maior centralidade no pensamento filoniano.

III.4 Logos: imagem de Deus e paradigma do mundo

Outra importante diferença com relação a Platão: o Logos de Deus não está no mesmo nível ontológico do mundo inteligível, que, na verdade, é formado por imitações do Logos segundo o modelo de Deus, o que significa afirmar que o Logos está entre

ambos. Em outras palavras: o Logos imita o modelo monádico de Deus, que é superior à própria Mônada - esta, nada mais é do que a mais elevada intuição (ou ideia) possível ao homem, mas ainda atrelada à sensibilidade, pois pode ser imaginada. O Logos, como mente divina, âmbito das ideias de Deus, é o intermediário entre Deus e as imagens dessas ideias que compõem o mundo inteligível. Já o mundo inteligível agrega uma pluralidade de *logoi*, sendo constituído a partir de divisões dicotômicas entre espécies “boas” e “más” por meio do Logos que o compreende ou encerra - já vimos no capítulo precedente as atribuições do Logos intermediário e do Logos divisor. Por exemplo, o mundo inteligível também contém as ideias do sensível e da sensação, tornando-se, em razão disso, possível que o mundo visível exista; no Logos, por sua vez, esse antagonismo e todos os demais se encontram unificados (FÍLON, 1961a, §§8; p. 16-22; 33-36; 1962a, I, §§1; p. 21 et seq.).²⁷

O Logos, portanto, poderia ser considerado não como um simples mundo das Ideias, mas como a *Ideia por excelência*, a “verdade”, a “virtude genérica”, o “Arcanjo”, um “gênero supremo”, que encerra em si o mundo de todas as Ideias, enquanto os *logoi* seriam os intermediários nele unificados, as “opiniões”, as “virtudes inteligíveis”, os “anjos”, as “espécies” (BRÉHIER, 1950, p. 92-93). Embora cada um dos *logoi* também consista em uma mônada, indivisível e simples como o próprio Deus, sua combinação produz o número e, com isso, a multiplicidade, a qual, integrando o mundo inteligível, é redutível à Unidade do Logos transcendente criado como imagem da Mente Divina.

27 De fato, esta unidade monádica também pode ser atribuída ao mundo inteligível *em sua totalidade* (cf. FÍLON, 1996b, §190), sendo apenas por isso que optamos, como formalidade, por distingui-los. Ao falarmos do Logos, não devemos imaginá-lo como sendo definido por seu conteúdo, tal como tendemos a fazer diante da expressão “mundo inteligível”. O Logos não se reduz a seu conteúdo: é a própria Unidade do mesmo, seja qual for, inteligível ou não; por isso há um Logos transcendente e um Logos imanente.

Pois a série completa de números até o infinito multiplicada pelo infinito termina, quando analisada, na unidade, e começa com a unidade quando ordenada em uma série ilimitada. E assim, quem quer que estude tais questões, declara que a unidade não é de modo algum um número, mas o elemento e a fonte da qual o número dimana (FÍLON, 1996b, §190, p. 379).

Isto significa que o Logos, enquanto Razão e enquanto Mundo, é antes de tudo uma *ordem de coisas* proporcionadamente dispostas, ou seja, que não é caótico - seu conteúdo não é disperso ao acaso. Em toda ordem, para que possa ser tida como tal, é necessária uma sequencialidade. Toda sequência, por sua vez, deve ter um começo, ainda que seja infinita. “Infinito”, aqui, não consiste em um intervalo aberto em ambas as extremidades, com origem e destino indeterminados. Neste sentido, a “série ilimitada” o é apenas com relação a seu término no tempo.²⁸ Embora exigindo um começo, que corresponde justamente ao

28 É de se notar que, embora “infinito” e “ilimitado” não signifiquem o mesmo conforme a terminologia científica atual, ao que parece, nem um nem outro termo são adequados ao que Filon pretende exprimir. O fato é que essas noções não eram tão claras naquela época, levando muitos estudiosos a entenderem que os antigos se referiam a uma mera indeterminação de fronteiras, algo de imponderável, incomensurável. No entanto, não nos parece cabível aqui a ideia de “indefinição”, ou de “indeterminação”. A rigor, o argumento de Filon toma a *determinação* como o próprio princípio fundador do cosmo. Como já foi explicado acima, não há mundo onde há indeterminação, e onde há indeterminação também não há ordem. Optamos, desse modo, por entender “infinito” e “ilimitado” em um sentido mais estrito, sendo isso o que justifica as observações feitas sobre a passagem em questão. Afinal, a não demarcação só diz respeito a um término no tempo, pois Filon não apenas postula o criacionismo como também prevê, além da limitação espacial no mundo físico, uma circunscrição no mundo inteligível, sendo justamente esta que serve de modelo e fundamento para aquela. Ilimitado e infinito, em sentido amplo, apenas Deus; os mundos criados, por definição, não podem sê-lo senão em potência, e ainda assim, só no que diz respeito à sua duração no tempo e do ponto de vista do todo. Partes - como, por exemplo, a alma racional - só se perpetuam no caso de absorvidas pela totalidade, perdendo por conseguinte sua particularidade, como também já vimos.

ponto de partida da Criação, o término desta série permanece em aberto graças à Providência divina - trata-se da já mencionada perpetuidade do mundo proporcionada pela eterna criação através do Logos. Com isso, Fílon consistentemente afirma que todo *kósmos*, enquanto série ordenada, deve necessariamente ter um começo. Se tal constatação, por si só, não basta como prova do caráter necessário da Criação do mundo, exclui a tese aristotélica da eternidade, de que trataremos adiante junto à refutação da teoria estoica da destrutibilidade do mundo criado.

Sendo assim, a unidade (de princípio) aqui estabelecida não consiste ainda em um número. Quando afirma que toda série começa na unidade, sabendo que é a reprodução desta unidade que produz o múltiplo, Fílon faz o caminho de volta, afirmando ainda que, submetendo-se o múltiplo à análise (isto é, à decomposição de suas partes), há de se reencontrar a unidade subjacente e originária. Trata-se de dizer que uma série infinita de “x” sempre suporá um primeiro “x” - é o que Locke chamará de “modos simples”. Por exemplo: embora “unidade” e “dezena” sejam ideias distintas, a análise desta última conduz finalmente à definição da dezena como composta pela repetição da unidade. Todavia, Fílon alerta que a unidade em si mesma, que é a Mônada, não é ainda o primeiro número, mas sua *Ideia*. Da Unidade divina advém, como sombra, ou imagem, a Ideia do Um que se instancia primeiramente como Logos, depois como ideais particulares e, finalmente, como coisas particulares referentes às ideias respectivas. A reprodução do “um” gera a multiplicidade, e o *um* torna-se *primeiro* quando a série tem início efetivo.²⁹

29 Sobre esta última observação, cabe lembrar a peculiaridade do “dia um” da Criação, conforme o livro Gênesis. Apenas o “dia dois” é expresso como ordinal: “segundo dia”. Não há “primeiro dia”, pois ainda não há ordem de fato, de modo que o “dia um” corresponde à eternidade imóvel e imutável. A mística filoniana versa muito sobre o mistério da unidade, como teremos a oportunidade de constatar no capítulo quarto. Com relação à passagem citada, observamos também que a Ideia do “um” é a intuição mais elevada, pois só pode ser pensada por análise, decompondo-se o composto em suas unidades simples constitutivas, enquanto que a experiência sensível é sempre do múltiplo, do complexo.

A cada nível que se desce, em suma, devido à crescente imperfeição e a uma multiplicidade cada vez maior de unidades substanciais que tendem a se interrelacionar produzindo compostos, temos uma maior diversificação do mesmo princípio único e transcendente, que é Deus. Se o Logos é como a mente de Deus, o mundo inteligível é como a mente do homem. No segundo livro do tratado *De somniis*, §§246-253 (1962c, p. 223/225), Fílon considera a alma do sábio como “a residência e a cidade de Deus”, após ter escrito no primeiro livro que a alma é, potencialmente, a residência e o templo de Deus (§149, p. 87), o que consiste em um registro mais antigo da tese a ser atribuída, séculos depois, a Santo Agostinho.

Se Fílon chama esse mundo interior um mundo inteligível, quão longe estamos nós do sentido de Platão? Não é mais aquele pensamento, por assim dizer, condensado, que Platão objetivava sob o nome de Ideias; é um mundo moral penetrável à alma; é o lugar mesmo do progresso moral [que é interior] e da libertação definitiva; é em uma só expressão a consciência moral, entidade, a um só tempo, exterior porque diferente de nós, e interior porque inteiramente unida à nossa alma (BRÉHIER, 1950, p. 296-297).

Diante disso, Bréhier termina por concluir que a influência do platonismo sobre Fílon é bem mais – digamos – *pontual* do que pretendem muitos de seus críticos – e, na realidade, boa parte do que vem de Platão já havia sido tomado de empréstimo a Pitágoras. Com efeito, Bréhier, em seu esforço para aproximar o pensamento filoniano do estoicismo – o que é facilmente refutável –, presta-nos um grande serviço ao problematizar a associação entre Fílon e o platonismo tradicional.

O platonismo é para ele particularmente importante; mas não recolhe tudo, nem mesmo o principal. Ele vê antes de tudo o demiurgo do *Timeu* que cria o mundo por um ato de bondade, o amor intermediário entre o homem e o bem, e o

mundo inteligível; esse mundo não é para ele, todavia, um princípio de explicação senão na medida em que é a morada dos profetas e dos inspirados que lá vivem uma vida eterna, separados do corpo. Ele apenas recebe do platonismo aquilo que implica uma relação moral entre Deus e a alma humana (BRÉHIER, 1950, p. 316).

Por fim, no que diz respeito a essa doutrina da ascese, segundo a qual a alma piedosa virá a habitar o mundo inteligível, vale agora destacar uma distinção que não se encontra em Bréhier, em provável detrimento de sua compreensão do tema tal como o trata Fílon, mas é oportunamente feita por Wolfson (1982, I, p. 370; 375-379; 396). Como vimos, há uma diferenciação qualitativa não apenas entre Deus e Seu Logos como também entre o Logos criado e o mundo inteligível. Wolfson ainda trata os anjos como imanes, e não como simplesmente ideais, o que talvez se deva ao fato de lhes serem atribuídas “personalidades” diferenciadas, uma vez que são entidades distintas. Tal aspecto os coloca, de fato, em um nível qualitativamente inferior ao das Ideias. Embora sejam inteligências puras, incorpóreas, imortais e incorruptíveis, já estariam mais próximos da alma racional do homem, ou inteligência humana, contraposta à alma irracional, composta, corpórea, mortal e corruptível (FÍLON, *De gigantibus*, §§9 e 12-14).

Pois bem, haveria em Fílon três níveis de ascese relativos a três níveis de virtude. O primeiro consistiria na simples libertação da alma racional, que passaria a viver em um mundo divino (Céu), entre outras almas incorpóreas e os anjos que lhes são semelhantes, com a diferença que estes últimos, por opção, jamais encarnaram (FÍLON, *De gigantibus*, §12³⁰). Este seria o caso também dos patriarcas Abraão e Jacó, bem como do profeta Elias e, provavelmente, de todas as almas justas, que passariam a viver junto ao povo de Deus. Entretanto, esse não é o lugar de todas as

30 “Pois, dentre as almas, umas desceram em corpos, e outras julgaram por bem não se unirem jamais a qualquer parte da terra. Estas últimas, consagradas e unidas ao culto do Pai, servem geralmente ao Demiurgo como criados e ministros para controlar os mortais” (1963b, 27).

almas imortais. Isaque – que, para Fílon, personifica a perfeição da alma, pois é o filho da virtude, simbolizada por Sara –, o sábio autodidata (*autodidakton sophon*), não é simplesmente incorporado ao povo de Deus, mas à sua raça ou à sua linguagem (*genós*), o que Fílon entende como uma descrição das Ideias. Trata-se de uma espécie de ideia que está acima de suas hipóstases; não é mais uma simples alma, mas a própria Ideia que lhe serve de modelo. Aqui, sim, já temos a noção de incorporação ao mundo inteligível, como Fílon diz haver acontecido com Enoque. Enquanto Abraão representa a virtude pelo aprendizado, como vimos, e Jacó, a virtude pelo exercício, ou esforço, Isaque corresponde à virtude pela própria natureza (FÍLON, 1964b, §1, 43; 1964a, §§66-76 e §§81-88). Estes três modos de aquisição da virtude correspondem àqueles referidos por Aristóteles (2001e, 1099 b 9-10, p. 945) no capítulo IX do primeiro livro de sua *Ética a Nicômaco*, mas, finalmente, Fílon acrescenta o caso especial de Moisés. Identificado por Fílon (1953a, IV, §8, p. 282) com o próprio Logos, ou Arcanjo (1953a, IV, §8, p. 282), como veremos no próximo capítulo, Moisés é elevado acima de todas as espécies e gêneros, alcançando a Presença Divina e sendo posto por Deus ao Seu lado como a mais pura inteligência.

Abramos, então, um parêntese. Em última instância, essa purificação pela qual se renasce para a imortalidade está ligada ao caráter monádico daquilo tudo que Fílon se permite denominar “imagem de Deus”. A unicidade, a simplicidade do Logos, do mundo inteligível como um todo, bem como de cada Ideia separadamente, da alma racional, da inteligência pura e sem mistura etc., implica que haja uma certa indistinção entre si. Por mais que Fílon procure hierarquizar qualitativamente esses “modelos” e “imitações” como tais – talvez por uma questão didática, retórica ou de organização expositiva –, tal empenho não pode produzir nada além de metáforas. O critério legitimador de qualquer hierarquização não pode ser aplicado com rigor aqui em razão mesmo do que Fílon define como imortalidade: ausência de qualidades – obviamente, não no mesmo sentido em que a matéria é destituída de qualidades, mas no sentido de que, enquanto mônadas, só podem ser distintas por

contraste, como sugeriremos mais à frente, haja vista que suas propriedades não são manifestas senão no plano da imanência, através de suas reproduções sensíveis, ou fenômenos. Afinal, como também será visto, nomear ou distinguir qualidades é algo próprio ao intelecto imerso na transitoriedade do mundo sensível e plural. É como se na eternidade só houvessem traços inapreensíveis em si mesmos e indiscerníveis entre si.³¹ É em um questionamento sobre a transcendência da alma racional do homem que Fílon se refere a essa sua ausência de qualidades, dizendo que “não seremos mais, nós que somos hoje providos de um corpo, compostos, dotados de qualidades – e nós tomaremos nosso impulso rumo a um novo nascimento, dentre os seres incorpóreos [*meta assômatôn*], não compostos [*assynkritoi*], não dotados de qualidades [*apoiói*]” (1963a, §114, p. 74/75).

No capítulo seguinte, discorreremos sobre a identificação entre as Potências de Deus e o próprio Deus. Embora, desde já, tal interpretação já nos pareça inconsistente – tanto quanto o é a diferenciação, sob determinado ponto de vista –, algumas observações ainda deverão ser feitas. Por ora, devemos tratar de algo ainda mais “estranho”, que é a identificação entre Deus e as Ideias, ou a consideração de Deus *enquanto* Ideia, o que pode

31 Devemos reconhecer, entretanto, que nossa tentativa de explicação consiste em mera sugestão a fim de que possamos prosseguir. Fílon não trata detidamente do que viria a ser esta “ausência de qualidades” na alma imortalizada, mas apenas na matéria. Aliás *apoiói* soa como uma privação de tudo o que seja produzido, adquirido, não necessariamente algo essencial como a virtude a Isaque. Simplesmente, encontramos aí um apoio para a conjectura de que a alma imortal, em seu mais elevado estágio, possa ser como que “absorvida” por uma plenitude. De qualquer modo, esse problema acompanha a teologia desde seus primórdios, e não impede que Fílon distinga Moisés de Deus, embora esteja em Sua Presença, assim como se conserva o enigma cristão da Santíssima Trindade. Em que sentido a comunhão com Deus permite a conservação ou sobrevivência da alma enquanto entidade distinta, ou seja, sem que ela mesma se torne o próprio Deus? A própria simplicidade que caracteriza as inteligências puras deve também fazer delas inteligências idênticas, pois, caso contrário, formariam compostos, o que parece incompatível com a possibilidade de se “habitar a Presença divina”.

chegar a ser lido em Platão, ainda que não apareça como uma constante.³² Em Fílon, isso parece ocorrer em duas passagens: *De Abrahamo*, §122 (1959a, p. 65), e *De Decalogo*, §134 (1958e, p. 73). No primeiro caso, não é Deus que é uma Ideia no sentido platônico, mas Abraão a concebê-Lo como unidade, mônada, o que significa simplesmente que o patriarca adquiriu o mais elevado conhecimento a respeito de Sua existência, sendo muito comum o uso do termo grego *idea* nesta acepção. Segundo Fílon, conforme dissemos, as Ideias “não são autossuficientes, pois são dependentes de Deus para sua existência”, não sendo do “mesmo grau de simplicidade e pureza”. Na segunda passagem, somos conduzidos ao mesmo raciocínio, pois ali se delineia uma relação entre a alma, a razão, ou intelecto humano, e o Logos transcendente e uno. O mesmo pode valer para o primeiro caso, na medida em que vemos que o intelecto (ou logos) humano produz (concebe) pensamentos analogamente ao intelecto (ou Logos) divino (WOLFSON, 1982, I, p. 202-204).

Desse modo, a relação entre Logos e mundo inteligível (que também é interno ao homem) somente é possível se consideramos este último em sua totalidade, como uma única Ideia (a do próprio mundo como um todo), enquanto unidade plural – apreendida apenas como “ideia de unidade” –, mas sempre inferior àquela de que é imagem e que a contém, a saber, o Logos divino, ou intelecto de Deus (WOLFSON, 1982, I, p. 232-237). Portanto, toda Ideia é gerada assim como gerado é o próprio mundo inteligível, ainda que, desde então, seja incorruptível, o que conflita com a doutrina platônica das ideias preexistentes.

32 Trata-se de uma assimilação à Ideia do Bem, posto que o bem é essencial a Deus (cf. PLATÃO, p. ex., 1947, II, 379 b-c, p. 83). No entanto, Deus é também descrito como *causa* dos bens (e apenas destes) (ibid.) e produtor de Ideias (PLATÃO, 1948, X, 597 b-d, p. 86-87). Portanto, parece que há, na verdade, não a identificação de Deus com a Ideia do Bem, mas, como em Fílon, com a própria bondade como Seu atributo fundamental, sendo, portanto, natural que seja chamado tanto de “Bem” quanto de “Bom”, a exemplo do que ocorre no *Timeu*.

De acordo com o que diz Wolfson (1982, p. 238-239), Fílon, com grande consistência e em divergindo de Platão, afirma que as Ideias, tal como as Potências e o Logos, não só são modelos (*paradeigmata*) como também, por sua vez, imagens (*eikóna*) primárias do único modelo que não é imagem de coisa alguma: Deus. Em dado momento, essas imagens *passam a servir como modelos* para criações subsequentes. Por esta razão, Fílon se vê obrigado a diferenciar as imagens entre incorpóreas e visíveis, ou sensíveis. Isso vale como uma observação terminológica acerca da total dependência do inteligível em relação a Deus.

Embora Fílon chegue a se referir às Ideias como sendo “eternas”, percebemos, como Wolfson, que isso deve significar, simplesmente, que elas são: (1) desde sua criação, *perpétuas*, pois não são feitas de matéria nem formadas como os entes sensíveis, mas consistem em “emanações” e são, por isso, incorruptíveis – Fílon estaria como que tentando fugir à concepção, muito presente em Aristóteles, de que tudo o que nasce, morre –; (2) ou mesmo eternas, em sentido próprio, mas apenas em sua condição originária, ou seja, anteriormente à formação do mundo inteligível – este sim, gerado –, quando ainda na mente de Deus, onde permanecem mesmo após a Criação, pois Deus jamais as ignora (e nem o poderia, visto que é onisciente). Mas é no primeiro sentido que Fílon utiliza a designação “Ideias”, ou seja, em referência aos *inteligíveis criados por Deus*, não desejando meramente reduzi-las aos Seus pensamentos; ao contrário, as considera entes reais, ainda que invisíveis, enquanto paradigmas de toda a realidade sensível.

Com relação à perpetuidade das Ideias, o mesmo vale para as causas e para o Logos como um todo, que agrega as causas e os modelos no mundo inteligível, por ser reconhecido que nem sempre a qualificação “eterno” é utilizada por Fílon em sentido próprio, distinto de “perpétuo”, “sempiterno”, ou em contraposição ao tempo de que é Ideia. Na verdade, apesar de comumente traduzido por “eternidade”, devemos ter em

conta que o termo *aiôn*, literalmente, apenas designa uma era, um espaço *de tempo*, e não necessariamente sua Ideia (PLATÃO, *Timeu*, 37 d) ou “arquétipo e modelo”, matriz (FÍLON, *Quod Deus sit immutabilis*, §32). Exemplo disso são as palavras de Fílon ao declarar: “A eternidade, nas Escrituras, significa a vida do mundo inteligível, como a do mundo sensível é o tempo” (1964a, §267, p. 157). Valendo isto para o Logos, naturalmente também valerá para a Sophia. Se tudo que tem um início tem um fim, se tudo que nasce, morre, Fílon não admitirá, como já se disse, as “saídas” de Aristóteles e dos estoicos - o primeiro, por decidir que o mundo jamais tivera um começo; os últimos, por preferirem crer em recomeços sucessivos a cada destruição -, opondo-lhes a doutrina da Providência.

III.5 A tese de Wolfson sobre os três estágios e a criação do melhor mundo segundo a vontade de Deus

Temos aqui, portanto, duas espécies de “Ideias”. As assim chamadas por Fílon são aquelas criadas, feitas paradigmas (Ideias, no sentido platônico) ou causas (Potências, como as Formas em Aristóteles) do mundo sensível e constitutivas do mundo inteligível. Há também aquelas incriadas, eternas, uma vez que são os pensamentos de Deus, os quais, como Ele, existem desde sempre, pois seria contraditório que o Deus de Fílon não pensasse desde a eternidade. Esta distinção apresentada por Wolfson, embora pareça extravagante no sentido de parecer querer dar conta, a qualquer custo, de uma contradição textual, na verdade, parece explícita em Fílon quando este escreve que Deus, “havendo meditado sobre fundar a grande cidade, concebeu primeiramente seus tipos, [a partir] dos quais realizou, ajustando-os, o mundo inteligível, para produzir, por sua vez, o mundo sensível, servindo-se do primeiro [o inteligível] como modelo” (1961a, §19, p. 153/155). Ou seja, Deus já pensa

quando começa a conceber os tipos *a serem* hipostasiados. Estes, ordenados segundo Sua Vontade em um mundo inteligível *que não existia antes disto*, passam a servir como paradigmas e causas do mundo sensível.

Wolfson (1982, I, p. 239-240; 356) admite que não se trata da interpretação comum entre os estudiosos de Fílon, segundo os quais todos os inteligíveis (o Logos transcendente) existem apenas na mente de Deus, ou seja, não foram objetivados, “projetados para fora” dela. O autor atribui esse ponto de vista ao fato de tais estudiosos darem mais atenção às concepções correntes no tempo de Fílon (v. nosso primeiro capítulo), como é o caso de Bréhier, do que ao fato de que a teoria da existência das Ideias como seres reais apareceria posteriormente (neoplatonismo), sendo, portanto, possível que Fílon já as concebesse desse modo. Isso é o que Wolfson procura mostrar com base nos próprios textos de Fílon. Além desses dois estágios, o da eternidade na mente de Deus e o da perpetuidade fora dela, ambos no plano da transcendência – primeiro, absoluta; depois, relativa –, haveria um terceiro, que seria o da imanência, já no mundo sensível criado. Os três estágios de Sophia (e do Logos) podem ser discernidos ainda no deuterocanônico Sabedoria de Salomão, como mostra Wolfson mais adiante (p. 287-289). Kahn é um comentador que não apenas aceita como aplica a interpretação de Wolfson ao tratar das formas pelas quais Fílon designa o Logos, ainda que não a considerando perfeita, como lemos na nota complementar nº 26 ao tratado *De confusione linguarum* (FÍLON, 1963d, p. 176-182), e também na de número 31 (p. 184-186).

Desse modo, o próprio termo “inteligível” adquire duas dimensões: (1) a que simplesmente se opõe ao que é sensível, porém, passível de apreensão pela razão humana; e (2) a que escapa a este tipo de inteligência, sendo concebível apenas pelo intelecto divino. O inteligível, nesta segunda dimensão, prescinde da razão humana e do próprio mundo ideal.

As implicações desta perspectiva são várias. Há dois pressupostos, interligados em Fílon, que são importantes nesta questão que ora abrimos: são eles o da simplicidade de Deus e o da incorruptibilidade do mundo, ou seja, o da impossibilidade de sua extinção absoluta – teoria tida por Fílon como uma “monstruosidade mítica”, e mesmo uma “atrocidade”, uma vez fundada na indistinção entre Deus e universo (FÍLON, 1996b, §228, p. 397; 1995b, §51, p. 221) – ou de sua recriação, constituindo-se como argumento elaborado contra a tese estoica. Lembremos que uma das funções do Logos é justamente impedir que gerado e incriado se toquem e se misturem, anulando-se reciprocamente, porque ele não é “nem incriado como Deus, nem gerado” como nós, “mas meio-caminho entre os dois extremos, uma segurança para ambos os lados” (FÍLON, 1996b, §§205-206, p. 385).

Por ser simples e completo (pois que não há falta n’Ele), Deus não é dependente de atributos para ser o que é. Logo, é imutável, pois, conforme a tradição, os atributos particulares são acidentais, e este era um dos problemas com relação à noção do Deus pessoal. Sendo imutável, ao criar, tendo em vista Sua bondade e Sua sabedoria, cria, necessariamente, um mundo o mais perfeito possível, o que apenas à primeira vista parece remeter a Platão. Por outro lado, não há nada que seja desconhecido para Deus, pois n’Ele não há falta. Eis então os sentidos respectivos da simplicidade e da completude divinas, que não se excluem. Nesse caso, Seu pensamento encerra *todas* as ideias possíveis a um intelecto infinito, mas, ao criar, *deve escolher as melhores para que faça nascer o melhor mundo possível*, uma vez que, se por um lado, é contraditório que Deus crie um mundo abaixo de suas potencialidades, mais inconsistente é considerar que poderia haver um mundo melhor do que aquele criado por Deus, o mais perfeito dos seres posto que é o único autossuficiente. Naturalmente, portanto, quando dizemos “um mundo abaixo de suas potencialidades”, estamos nos referindo às potencialidades do *mundo*, não de Deus, pois não há limites

para Suas graças - diz Fílon -, mas estas só podem ser concedidas segundo as capacidades daqueles que as recebem, o que significa dizer que Deus cria os melhores receptores possíveis (FÍLON, 1961a, §23, p. 157).

Poder-se-ia argumentar: Por que, então, Deus não criara melhores “receptores”? Bem, essa questão deve ser classificada entre os “mistérios de Deus”... Talvez, por algum princípio ético, ligado ao reconhecimento da Providência e da Misericórdia divinas. Aliás, a Providência, através da qual Deus derrama Sua benevolência sobre as criaturas, é, segundo Fílon (1961a, §9, p. 149), “aquilo que há de mais útil e necessário à piedade”, a qual é testemunhada pelo ato da Criação. Tal declaração de Fílon parece remeter ao Salmo 14, no qual se percebe haver uma crítica aos deístas, àqueles que não viam sentido na piedade (culto a Deus) por não acreditarem em Sua providência, em Sua intervenção, em Sua ação sobre o mundo criado. No que concerne a isso, lembra Efros (1976, p. 25): “odeísta é designado ‘vilão’ (*nabal*) porque a indiferença leva ao caos moral. Divindade e indiferença são, para a mente hebraica, mutuamente excludentes”. Obviamente, Fílon não está se referindo aos ateus, nem somente se posiciona contra os defensores da eternidade do mundo, mas estende sua crítica até mesmo aos deístas, que, como Platão, excluem a providência pessoal. Afinal, nesse contexto, Deus dá ao homem o livre-arbítrio para que possa reconhecer Sua benevolência e Sua lei por si mesmo, progredindo e se fazendo merecedor de Sua graça. Eis uma razão para Deus haver escolhido este mundo e não outro, a despeito de todas as suas limitações.

Por sua vez, se tudo é pensável pelo intelecto divino - noção que terá seu auge no intelectualismo moderno, sobretudo com Leibniz -, há de se admitir que a instanciação de todas as ideias não produziria um mundo ordenado, mas feito de contradições. Embora se trate de um longo trecho, vale citar a refutação de Fílon integralmente:

Eles se perguntam qual motivo terá Deus para destruir o mundo. Deve ser ou para cessar o trabalho do mundo ou para construir outro. Suposto isto, a primeira destas é inconsistente com a natureza de Deus, que exige que Ele deva converter desordem em ordem, não ordem em desordem [i.e., Deus fazendo retornar o caos originário]. Em segundo lugar, Ele estará admitindo a Si mesmo mudar de ideia. Pois certamente Ele deveria ou não ter feito mundo algum ou julgar Sua obra conveniente para Si e regozijar-se no que fora feito. O segundo motivo sugerido não pede pouco exame. Se Ele devesse construir outro mundo para ocupar o lugar daquele que ora existe, a obra assim feita deve ser uma construção ou pior ou igual ou superior, e cada uma destas suposições é insatisfatória. Pois, se é pior, seu autor também é pior, mas as obras de Deus criadas com as mais perfeitas habilidade e conhecimento não são sujeitas a censura ou condenação ou correção. Como eles dizem, “Nem mesmo a uma mulher falta bom senso ao se escolher o pior quando o melhor está diante dela”. E convém a Deus dar forma ao informe e investir as coisas mais repugnantes de maravilhosas belezas.

Se é um mundo igual, o artífice desperdiçara seu trabalho, e não difere verdadeiramente em nada de crianças disparatadas que frequentemente, quando brincando na praia, erigem grandes montes na areia e, em seguida, os solapam com suas mãos e os mandam trêmulos de volta ao chão. Muito melhor do que construir um mundo igual não seria tirar ou pôr, nem mudar para melhor ou para pior, mas deixar onde está o que uma vez originalmente se criou. Se a obra é para ser melhor, então o artífice também será melhor, por conseguinte menos perfeito em habilidade e inteligência quando construiu o primeiro mundo. E guardar um tal pensamento já é profano, pois Deus é igual a Si mesmo e semelhante a Si mesmo; Seu poder não admite nem relaxamento para fazer pior, nem tensão para fazer melhor. Tais irregularidades ocorrem nas vidas dos homens. É sua natureza mudar em ambas as direções, para o bom e o pior. Crescer, avançar, melhorar e seus opostos são para eles acontecimentos comuns. Acrescente-se a isto que as obras de nós mortais certamente serão destrutíveis, enquanto que [no que concerne] àquelas do imortal pode-se esperar seguramente serem indestrutíveis.

[...]

Pois, dizer que a providência é destruída é uma atrocidade, mas se a providência é indestrutível, o mundo também é indestrutível (FÍLON, 1995b, §§39-51, p. 211-221).

Está implícita no argumento de Fílon a declaração bíblica da imutabilidade de Deus, que chega mesmo a servir-lhe como nome – Javé, nome revelado a Moisés em Êxodo, 3:14, segundo alguns, deriva da frase hebraica *eheieh 'asher eheieh* (“Eu sou aquele que serei”³³). Sobre a imutabilidade de Deus, comparar com o que diz Platão em *A república*, II, 19-20, 381 b-c (1999b, p. 70 [1947, p. 86-87]). Com base nisso, Deus é o único a ser considerado como “aquele que é realmente” (*ho óntos ôn; tó óntos ón; óntos óntós theou*) (FÍLON, 1958b, §160, p. 309; 1959b, I, §75, p. 315; 1962d, §102, p. 87). Diversamente, em Platão, a expressão também era aplicada com relação às Ideias, tal como lemos no *Fedro* (1954, 247 e, p. 39).

Mas como Deus, que é simples, pode “escolher” o “melhor mundo”? Sendo simples, Seus pensamentos e Sua mente não podem diferir de Sua essência. É neste sentido que temos a identidade entre Deus (o ser pensante), Logos (a mente, *nous*; no ato de pensar, *noésis*) e Ideias (os objetos pensados, *noéta*), e apenas aqui: em sua natureza última, em sua eternidade originária. Porém, ao decidir criar o mundo, faz com que esse Logos e essas Ideias não mais permaneçam “dentro” de Si, incriados, sendo como que “projetados para fora” *de Sua essência*, o que não quer dizer que haja aí um efetivo deslocamento espacial - não há um *fora* de Deus, pois isso significaria estabelecer-Lhe limites, como se fosse dotado de um corpo. Melhor dizendo, as Ideias adquirem existência própria, distinta do próprio Deus, enquanto “criaturas”, e nisto consiste o ato de criar: a transformação de uma concepção em objeto, como na analogia do planejamento da cidade (mundo inteligível) pelo intelecto (Logos) do arquiteto (Deus), utilizada por Fílon em *De opificio mundi*, §§17-24. Com isso, a partir da Criação, o Logos e o mundo inteligível que comporta passam a semelhanças criadas, imagens de Deus, ou seja, *ex-sistentes* distintos de Deus Ele-mesmo.

33 No original hebraico, o verbo “ser” pode ser entendido, aqui, tanto no presente como no futuro, fazendo com que a frase aluda a múltiplos significados.

Segundo as palavras de Fílon, Deus “contém tudo em Si e não é de forma alguma contido”, pertencendo apenas a Ele “o privilégio de a um só tempo estar em toda parte e em parte alguma”, sendo “Ele mesmo Seu próprio lugar”, pelo que não é “nem o universo nem sua alma” (1963d, §136;1996a, §§181-182 e 192;1962c, I, §185; §§63-64). Deus não tem lugar (1962c, I, §§183-185). Sendo assim, Fílon aceita que Deus seja chamado de “lugar” em sentido figurado, na medida em que contém mas não está contido. Não se trata de uma questão de localização propriamente dita, e sim, de graus diferenciados de generalidade, partindo-se do mais universal (Deus) ao menos universal (Ideia), de acordo com o que nos diz Wolfson (1982, I, p. 251-252). Efros (1976, p. 59 e 66) também nos informa de que mestres talmúdicos como Rabi Iosseph ben Halaphta (*Tanchuma*, “Ki tisa”, 27) também faziam afirmações similares à de Fílon, tais como “Deus é o espaço do mundo, e o mundo não é Seu espaço”, sendo interessante notar o uso por rabinos do termo *ha'macom* (“o lugar”) neste sentido.³⁴

Podemos tirar como consequência que há irrestritos pensamentos divinos que não correspondem aos paradigmas de nosso mundo (Ideias), e – por que não? – inumeráveis mundos possíveis que não vieram a existir por serem inferiores ao nosso atual, ou “piores”, e que, por isso, teriam sido rejeitados por Deus em Sua bondade e sabedoria, subsistindo apenas em Sua essência completa. Não quer dizer que existam realmente (pois sequer se teriam tornado mundos inteligíveis), *mas apenas que são possíveis para Deus*. Afinal, não estamos habilitados para pensar que Deus, em Seu poder e em Sua liberdade, não poderia criar

34 Trata-se, com efeito, de uma questão por demais complexa e controversa, além de estar, em certa medida, fora dos propósitos do presente estudo, pelo que nos restringimos à exposição de uma interpretação bastante pertinente a fim de que possamos prosseguir sem termos de simplesmente ignorar ou passar por cima do problema. Em vista disso, não nos aprofundaremos em demasia nos argumentos envolvidos, restringindo-nos a indicar na bibliografia alguns pontos exemplares em que são discutidos e a fazer algumas anotações a respeito.

outro mundo que não este, nem mesmo que, em Sua bondade, conceberia outro mundo melhor e, ainda assim, optasse por este, razão pela qual a imperfeição que o constitui deve ter um propósito, o qual somente é conhecido *atualmente* pelo próprio Criador. Ao pessimismo epistemológico, Fílon, messianicamente, contrapõe um agudo otimismo cosmológico:

[...] durante sua existência eterna na mente de Deus, elas [ideias e causas] eram tão “infinitas” e tão “ilimitadas” quanto o próprio Deus. Por esta última declaração, ele [Fílon] quer dizer que as potências ou ideias, antes de sua criação como seres reais, para servirem como um finito e circunscrito número de modelos para o mundo finito e circunscrito, existiam na mente de Deus como um número infinito e ilimitado de modelos de uma variedade infinita de mundos possíveis que Deus, se quisesse, poderia criar (WOLFSON, 1982, I, p. 223)³⁵.

Por meio desta interpretação, parece-nos ficar mais claro o papel fundamental da livre Vontade divina na Criação – que se enfatize a liberdade dessa vontade a fim de com isso afastarmos a possibilidade de determinação da obra pela racionalidade divina. Essa Vontade é expressa pela escolha absolutamente livre, dentre uma gama de pensamentos, dos tipos e das causas a servirem como parâmetros da realidade sensível – os primeiros são (criados como) Ideias; as últimas, Potências, do que trataremos no capítulo seguinte. Com isso, no (ou pelo) Logos (transcendente), temos o mundo inteligível *ordenado pelo demiurgo segundo uma base noética preexistente*. Em seguida, escolhidos os

35 Essas considerações nos fazem lembrar a teoria, consagrada por Leibniz, segundo a qual este mundo é afirmado como “o melhor dos mundos possíveis”. Mais que isso, talvez, podemos encontrar uma perfeita sintonia entre a teoria leibniziana e, pelo menos, este ponto da doutrina exposta por Fílon. Curiosamente, na obra consultada, que se detém até Spinoza, Wolfson sequer alude a esta relação. Um esboço de tentativa pode ser encontrado em nosso “Philon de Alexandria e G. W. Leibniz: o primado da vontade na criação do melhor dos mundos possíveis”, Revista Análogo (PUC-Rio), v.2, 2003, p. 37-44.

paradigmas e causas, atua o Verbo (Logos imanente), pelo qual as Ideias são “proferidas” – i.e., em sentido próprio, *levadas adiante* – e o mundo sensível vem a ser segundo seu modelo inteligível, sendo esse um dos focos de nosso capítulo final.

Vale observarmos que essa “preexistência” não consiste em uma anterioridade temporal em relação ao “em seguida”, mas em uma “precedência natural”, ontológica, visto que as medidas do tempo, segundo Fílon (1961a, §35), somente são estabelecidas no “dia um” da Criação, “a partir do qual” temos a sucessão de números ordinais (“segundo dia”, “terceiro” etc.). Em sua idealidade, o tempo existe como *medida para o devir*, mas não ainda como realidade física. Deve-se, todavia, deixar claro que, em Fílon, o tempo (especializado na sucessão de fatos) não começa exatamente com a criação do céu, como escreve Platão no *Timeu* (37 c et seq.), mas *após* ou *a partir* do “sexto dia”. Ou seja, a passagem do tempo só tem início tão logo todo o mundo inteligível já se encontra constituído, a partir do que são criados o homem inteligível e o homem sensível, muito embora alguns comentadores apresentem uma leitura platônica de Fílon - o que nos parece decorrer das palavras de Fílon em seu tratado sobre as *Legum allegoriæ*, I, §2 (1962a, p. 39/41). Ali, a medida do tempo parece depender apenas dos astros criados no “quarto dia”, o que já é, de um modo ou de outro, bastante diferente de afirmar que o tempo tem início com a criação do céu. De todo modo, várias são as passagens que nos permitem resolver o impasse, como, por exemplo, este trecho do tratado *De opificio mundi*:

O mundo, diz Moisés, foi fabricado em seis dias; não que o Criador precisasse de uma certa duração de tempo, pois é verossímil que Deus faz tudo de uma só vez, bem como quando ordena e concebe, mas porque as coisas que nascem reclamam uma ordem. Ora, a ordem implica o número [conforme explicado acima], e, em virtude das leis da natureza dos números, o mais próprio à geração [i.e., o mais perfeito] é o seis (1961a, §13, p. 149/151).

Ao se referir à obra do “quinto dia”, diz Fílon: “tudo era então constituído ao mesmo tempo [*áma*]. Mas tudo sendo constituído em bloco [*homou*], a ordem era, portanto, traçada, necessariamente, em uma relação inteligível, como modelo para a futura geração dos seres uns após os outros” (§67, p. 185). Nesse caso, o próprio mundo sensível começa a nascer ainda “fora do tempo”, pois só a partir dele haverá o movimento cujo intervalo (*diástéma*) Fílon, como os estoicos, chama de tempo (§26, p. 159; 1962a, I, §2, p. 39/41; 1963b (*Quod Deus...*), §§31-32, p. 77/79; 1962c, I, §187, p. 101/103; 1995b, §4, p. 189; §52, p. 221). Em *Legum allegoriæ*, II, §§11-13 (1962a, p. 111/113), Fílon deixa claro que o primeiro relato da criação dos animais se refere à criação de gêneros e ideias, complementando, em outro lugar (1953a, I, §19, p. 12), que tudo o que fora criado nos seis dias eram coisas incorpóreas, ideias (*deiktikai kai trópikai ideai*), muito embora isso seja dito de maneira um tanto hesitante, ou carregada de um questionamento mais retórico do que autêntico: “Talvez aquelas coisas que (foram criadas) nos seis dias fossem incorpóreas e, simbolicamente, espécies típicas de bestas e aves. Mas agora [i.e., no sétimo dia] foram produzidas em atualidade [*ergô*] suas semelhanças, (semelhanças) sensíveis de coisas invisíveis”. Logo, não se trata de uma sucessão de ações, nem há uma real influência platônica a respeito, como querem alguns. Em razão disso, podemos imaginar, ao contrário, que tudo “ocorre” instantaneamente, desde os pensamentos preexistentes até a “proferência” do Logos. Wolfson (1982, I, p. 237) não vê em Fílon um processo de “emanações descendentes”, como Goodenough, mas “relações lógicas entre o todo e a parte ou entre o anterior e o posterior [...] segundo a ordem da prioridade lógica”.

Em suma: (1) pela Razão, há pensamentos eternos na mente de Deus, que, embora incriados, não são exatamente Ideias no sentido platônico pois não têm realidade efetiva, instanciada, ou hipostasiada, não sendo externas, mas internas a Deus; (2) pela Vontade, Deus, a partir do (ou no) Logos, cria o mundo inteligível, formado por ideias e causas, ou potências, ainda diversas

das platônicas pois *não são reais desde sempre*, mas perpétuas desde sua criação e ordenação pelo demiurgo sob os princípios da *Bondade* e da *Justiça*, os quais não são determinantes, mas determinados por aquela Vontade - afinal, Deus é o autor da moralidade, e não regulado por ela; (3) pelo Verbo, ou *Palavra*, Logos, Deus faz emergir à visibilidade o mundo inteligível, manifesto no mundo sensível. Nesse esquema, também vale notar o caráter inteligível, ou espiritual, *psíquico*, da Vontade, em contraposição ao caráter sensível, *estético* - ou mesmo corporal, *somático*, como veremos mais à frente - da Fala, que, neste contexto, como será dito adiante, não é mais do que uma metáfora, a qual podemos notar a que se deve: à relação direta com a criação da realidade sensível.

Por fim, o mesmo esquema aponta para outro tipo de diferença que há entre Deus e Seu Logos. Este último unifica tudo aquilo que o profeta há de conhecer. No entanto, o próprio Deus ainda escapa, pois mesmo o Logos transcendente agrega as Ideias relativas ao *nosso mundo fatural*, não incluindo aquelas outras “ideias” que não se tornaram reais, *existentes*. Somente Deus, sendo superior ao Logos e a todos os atributos, é capaz de conhecer a Si, pois qualquer coisa, qualquer qualidade que sejamos capazes de imaginar é inteligível ou produto de uma inteligibilidade humana. Já o pensamento de Deus inclui mundos possíveis *apenas para Ele*, absolutamente *ininteligíveis* para nós, inapreensíveis mesmo para a mais perfeita das almas, quicá para o próprio Moisés. Nesse caso, apenas Deus, Ele-mesmo, é transcendência absoluta; a transcendência do Logos é meramente relativa ao mundo de que é modelo, “o melhor possível”, onde se manifesta como imanência, permitindo mesmo sua continuidade, ou subsistência. Qualquer quimera ou milagre que venhamos a “supor” ou presenciar não é, pois, realmente impossível ou inconcebível *neste* mundo, pelo que Fílon nega o

milagre enquanto “coisa de outro mundo”³⁶, por assim dizer. Afinal, *não há outro mundo real existente*; simplesmente, não temos acesso cognitivo a toda a realidade, enquanto Deus conheceria mesmo o “irreal” e poderia mesmo o “impossível”.

Em nosso capítulo final, chegaremos a uma distinção entre a palavra interior (pensada) e a palavra exterior (proferida). Se aplicada essa distinção à linguagem divina, teríamos a primeira como correspondente aos pensamentos de Deus que constituem o Logos enquanto mundo inteligível; a segunda, por sua vez,

36 V. Wolfson (1982, I, p. 351-354): “Mas tais esforços em uma explicação natural de milagres não querem dizer, para Fílon, uma negação da natureza miraculosa da ocorrência. Elas têm em vista somente mostrar que Deus às vezes emprega as forças da natureza para realizar Seus milagres.” O fato de algumas dessas forças ou de algumas propriedades ocultas ou raras se tornarem manifestas em determinada circunstância é o que marca ou sinaliza uma intervenção divina. Desse modo, também não é negada a historicidade dos milagres relatados na Bíblia. Em suma, Fílon, sem desconsiderar os milagres em seu sentido literal, assim como os rabinos e filósofos judeus posteriores, chega a explicá-los também alegórica e fisicamente, dando-lhes um caráter moral e revelando uma lei natural excepcional, como diz Judah ha’Levi, citado por Wolfson no mesmo lugar (p. 351, nota 24): “As mudanças nos processos ordinários da natureza estavam em concordância com a natureza, pois eles foram ordenados e determinados pela vontade eterna já desde os seis dias da Criação” (*Kuzari*, §73, 106-107). Por exemplo, Fílon considera o episódio da divisão do Mar Vermelho um “poderoso trabalho da natureza” em *De vita Mosis*, I, §165 (1959b, p. 361), mas também fica claro que aqui Fílon apenas reproduz o que se diz a respeito na tradição.

Por meio dessas colocações, Wolfson rejeita a declaração de Bréhier (1950, p. 182-184) segundo a qual Fílon, por meio de suas interpretações alegóricas ou explicações de ordem natural, estaria recusando sua historicidade ou mesmo manifestando sua descrença nos milagres. Wolfson, assim, se dirige explicitamente contra Bréhier. Segundo nosso ponto de vista, trata-se de mais uma tentativa de Bréhier em ligar Fílon aos estoicos, não dando o devido destaque ao princípio inalienável, já referido, da absoluta liberdade divina de vontade e ação. Para ele, Fílon só recorreria a isso quando não tivesse outra escolha, como no relato da Criação...

consistiria na “verbalização” desses pensamentos, através do que é criado o mundo sensível. No entanto, também veremos que Deus não verbaliza as Ideias, no sentido próprio do termo, pelo que preferimos adotar “profere”, “proferência”. Nesse caso, trata-se apenas de uma analogia entre a linguagem-pensamento que resta interna e insondável, e aquela manifesta de maneira sensível ou mesmo misericordiosamente revelada à inteligência do sábio, ou seja, “externamente” a Deus. Esta última coincide com o pensamento do sábio, mas transcende suas próprias palavras ditas, onde há uma mistura das naturezas inteligível e sensível. Como, para Fílon, as palavras, em sua origem, exprimem fielmente o pensamento, o Logos divino é uno enquanto pensamento, mas sua “proferência”, que consiste na imitação daqueles pensamentos, carrega um dualismo que a torna relativamente imperfeita. Concedendo-nos o direito de arriscar um palpite, talvez a imperfeição do mundo sensível, bem como a inferioridade do mundo inteligível em relação a Deus, decorra mesmo da deficiência inerente à linguagem, tributária que é em relação à inteligência de que deriva e à qual serve como mera intérprete. Desse modo, anteriormente à criação do mundo inteligível, naturalmente, também não existiam *logoi*, que, como vimos, consistem em uma pluralidade de Ideias.

LOGOS COMO HIPÓSTASE E A “ENCARNAÇÃO DO VERBO”

IV

IV.1 Logos filoniano x Logos joanino

Para Bréhier (1950, p. 238-239), o estoicismo egípcio constitui a principal influência sobre a teoria filoniana dos intermediários. No entanto, mesmo que isso esteja correto, parece que a teoria cristã – que teria recebido as mesmas influências – encerra uma outra ideia bem diversa daquela encontrada em Fílon. Como aponta Bréhier em um texto sobre “Logos estoico, Verbo cristão e Razão cartesiana”: “O Logos estoico é a um só tempo imanente a Deus e ao homem, o Verbo cristão é transcendente ao homem e não se liga a ele senão sobrenaturalmente na encarnação e na graça; a razão humana é, então, distinta do Verbo de Deus” (BRÉHIER, 1955, p. 171).

Poderíamos, então, dizer que o Logos filoniano seria intermediário entre – ou melhor, reuniria em si – o puramente imanente postulado pelos estoicos e o puramente transcendente a ser formulado pelos cristãos, antecipando, contudo, a noção de que a Verdade constitui a matéria-prima de nosso espírito, muito embora, em nossa imperfeição, não tenhamos acesso a ela em sua plenitude. Aliás, nos parece constituir grosseiro antropomorfismo considerar o Verbo encarnado dos cristãos como uma possibilidade real (ou possível de se inferir) a partir da concepção filoniana da *semelhança* que associa a razão humana

ao Logos divino. Tal semelhança somente é manifesta no homem inteligível, anterior ao “homem de carne”, este, dividido entre razão e sensibilidade e se deixando levar por esta última, razão pela qual sucumbe ao assim chamado “Pecado Original”. De forma alguma a perfeição relativa do Logos poderia se realizar na carne, ela mesma condição típica para a imperfeição, para a *desproporcionalidade* entre inteligência e sentimento, mas é exatamente isso o que diz, *com toda a clareza*, o versículo 14 do primeiro capítulo do Evangelho de João – o último da passagem que fala da “Encarnação do Verbo”. Como o Logos encerra em si todas as oposições, de saída, o humano que o encarnasse deveria ser *andrógino*, e jamais homem ou mulher.

Parece mais tratar-se de uma perversão de passagens como aquelas em que Fílon diz que o mundo é como a vestimenta do Logos, como se este fosse sua alma. Em uma delas, por exemplo, Fílon (1958d, §110, p. 69) está interpretando Levítico 21:10, alegoricamente, dizendo ser o sumosacerdote como o Logos e, suas vestes, como o mundo, estendendo a analogia à alma que veste o corpo e ao intelecto do sábio que se veste de virtudes. Nesse caso, contudo, há um contraste entre a corporeidade das coisas sensíveis e sua essência incorpórea semelhante a Deus, que não é própria a nenhum indivíduo em especial, mas imanente no mundo como um todo, onde cada Ideia aparece hipostasiada, mas *nenhuma* é, separadamente, idêntica a Deus, nem mesmo a ideia da alma, ou da mente humana. No entanto, deve-se reconhecer o significado da analogia para a teologia cristã posterior.

Consideramos realmente curioso que Bréhier, em vista de tudo o que escreve a respeito do Logos filoniano, seja capaz de considerar “inegável” a relação desta teoria com a exposta no evangelho joanino (1950, p. i), a não ser que esteja se referindo apenas aos treze versículos anteriores, onde, com efeito - devemos admitir -, encontramos um certo parentesco, mas nada além disso. Neste caso, se nos mostra uma identificação

muitíssimo descuidada, haja vista a importância desse autor, cuja voz se une à de muitos outros intérpretes (cristãos). Ele mesmo diz que Fílon distingue

[...] o homem ideal que Deus fez (*epoiésen*) e o homem terrestre que Ele moldou (*eplasen*). O homem terrestre é *plástheis* e não *gennéma* [FÍLON, 1962a, I, §31, p. 54/55: na verdade, apenas o homem “moldado” é terrestre; o outro, “celeste” (p. 57); 1963c, §44, p. 43/45]. Por estes termos, Fílon tem uma tendência a atribuir a filiação divina aos entes ideais excluindo os entes sensíveis. O que se faz então o essencial da distinção entre essas duas criações é menos a relação física de causalidade entre Deus e a criatura do que a relação moral. [...] é necessário, em primeiro lugar, se perguntar se o ser é digno de uma tal origem divina. Só as melhores coisas podem [ser feitas] nascer de uma vez por Deus (*hypo*) e por seu intermediário (*diátheou*). [...] A criação não vem do poder, mas da bondade de Deus. Também o ser não pode ser criado por Deus sozinho, senão na medida em que pode receber essa bondade. A ação divina sobre os seres imperfeitos só terá lugar, pois, por intermediários mais perfeitos [que eles] (1950, p. 82).

Logo, o filho de Deus não é o homem, mero “filho do homem”, mas seu intelecto (ou alma), apenas quando se torna uma inteligência pura, *já destituída de corpo e da parte irracional da alma*, que são mortais. Não há um homem de carne que possa ser, enquanto tal, considerado ou “feito filho de Deus”, *senão em potência*. Desse modo, esta visão não invalida a relação entre a doutrina salvífica de Fílon e a de Jesus, mas apenas o título de “Logos Encarnado” atribuído a este no Evangelho de João. Trata-se de concepções diversas: em João, detectamos resquícios da crença pagã segundo a qual os reis – lembremos que o Messias, na verdade, deveria ser antes um rei, mas, como Jesus morreu, acabou sendo elevado pelos discípulos a um trono celestial – eram tidos por filhos naturais dos deuses. Todavia, essa tradição aparece fundida à concepção judaica tradicional, pela qual a relação moral entre Criador e criaturas

funda tanto a filiação divina quanto a decorrente fraternidade entre as últimas, e não uma hierarquia entre os homens. À luz de Platão, a visão judaica é enriquecida pelo aspecto “físico” desta relação, consolidada, enfim, a partir da doutrina estoica do Logos imanente.

Em Fílon, todavia, o epíteto “filho de Deus” – que seria (*como*) o Logos, que Lhe é a criatura mais próxima segundo a ordem e a excelência – torna-se muito mais específico, referindo-se àquele que atingiu o limite máximo da sabedoria, o que corresponde mesmo à perda de toda a humanidade e todo atributo cabível a um ente sensível, ou corpóreo; consiste na absorção da alma tornada inteligência pura, ou despida de tudo senão de sua parte racional. Ainda assim, este é como um “filho adotivo”, sendo os anjos, que jamais viveram na matéria, os “filhos naturais” de Deus, formando uma unidade no Logos, Seu “primogênito” ou mesmo “único filho” (*yiós presbyterós; protógonon yión; mónon yión*), por ser a mais antiga das criaturas. Sendo assim, um homem não pode ser considerado nada mais do que mero filho do Logos, *e não ele mesmo!* Como dito, o homem não pode suportar e conter tão sublime paternidade, mas apenas aquela mais inferior, suficiente apenas para que ele guarde em si as leis naturais que devem regular sua conduta a fim de que obtenha a ascensão espiritual, o progresso moral, o que é possível segundo a Providência e a Bondade divinas. Portanto, *tal filiação em relação a Deus é meramente espiritual, mística, somente podendo se realizar fora da sensibilidade.*

O sábio natural, que é autodidata na virtude e detém a “ciência do Um”, até pode ser chamado “filho de Deus”, como o é pelo texto bíblico (FÍLON, 1963d, §145, p. 123), igual ao mundo ou ao Logos, mas apenas relativamente aos demais filhos do Logos, como uma simples dignificação, uma filiação *espiritual* (§149, p. 125). Contudo, a rigor, ele não é mais humano, mas sim, pura inteligência, um “homem celeste ou divino”, por assim dizer (1958a, §8, p. 99/101; 1958d, §110, p. 69). Esse autoditismo na virtude, essa sabedoria natural, consiste não em um

conhecimento humano, mas em um despertar na alma, causado por Deus, de uma intuição verdadeira, pelo que a revelação se dá intimamente, como veremos adiante (WOLFSON, 1982, I, p. 36). Fílon nos previne contra o antropomorfismo e o imanentismo radical no tratado *Quod Deus sit immutabilis*, §§53-54, onde discute a incompatibilidade entre Deus e existência temporal:

Pois, no meio das leis que consistem em mandamentos e em proibições – estas são leis em sentido próprio –, encontra-se duas proposições essenciais no tocante à Causa primeira: uma diz que “Deus não é como um homem” (Números, 23:19), a outra, que Ele é como um homem. Mas, enquanto que a primeira é garantia pela verdade mais certa, a segunda é introduzida pela instrução do vulgo. É por isso que se diz também a Seu respeito: “Como um homem, Ele corrigirá³⁷ Seu filho” (Deuteronômio, 8:5). É então pela eficácia da correção e da reprimenda que se diz aquilo d’Ele, e não porque é Sua natureza real (1963b, p. 89/91).

Neste sentido, mais longe ainda vai a literatura rabínica. No *Midrash rabah*, em trecho onde se comenta Isaías 44:6, lemos o seguinte:

“Eu sou o Eterno [Iavé] teu Deus”... [Êxodo, 20:2; Deuteronômio, 5:6] Disse Rabi Abaú: Um rei de carne e sangue tem um pai, ou um irmão, ou um filho. Mas Deus disse: Eu não sou assim. “Eu sou o primeiro” [no sentido de único] – pois não tenho irmãos; “E nada há além [no sentido e “após”, “depois”] de Mim” – pois não tenho filho (IUSIM, 1968, p. 63).

Se Fílon considera o profeta, o sábio – como o fora Moisés –, também um intermediário, como o são o mundo inteligível, os anjos, a Lei (Torah), o Logos, devemos ter em conta que, enquanto tal, não vive em meio aos homens, muito menos *como* homem

37 No original: *paideusei* – v. nota do tradutor francês: “a educação é evocada aqui em seu aspecto restritivo, disciplinar”.

(FÍLON, 1959b, I, §157-158, p. 357/359). A metamorfose em profeta se dá por um “renascimento” no mundo inteligível, não de pai e mãe humanos, mas da união místico-simbólica, geradora do mundo, entre Deus e Sophia, consistindo isso na própria imortalidade, tal como vimos no capítulo precedente. Apenas neste sentido se pode considerar o sábio como Logos, ou filho de Deus. O conflito com a tradição cristã - conflito este nem sempre evidente para todos e produtor de grandes e repetidos equívocos - é muito bem expresso por Arnaldez em sua introdução à tradução francesa do tratado *De mutatione nominum*:

O Perfeito é o homem de Deus. Ele se deu, ou seja, ele renunciou a si mesmo, a seus desejos, a seus prazeres, a suas presunções como ser imerso no sensível. Em troca, ele é quase divinizado; ele quase pode ser chamado Deus, como diz Fílon mais adiante [1964a, §§127-128, p. 89/91]. Ele é o herdeiro de Deus, em um estreitíssimo parentesco com Seu Filho primogênito, o divino Logos. É inútil insistir sobre a sonoridade cristã que se pôde produzir de tais pensamentos para os Padres gregos que liam Fílon. O que o separa do Cristianismo, mas é essencial, é que, evidentemente, ele não podia dar lugar à Encarnação e refletir todas as suas consequências (1964a, p. 15).

Atingido este ponto, ainda não é adequada a identificação de Deus com Seus filhos, ou divinas inteligências, senão metaforicamente ou em relação ao homem moralmente inferior. Integrando o Logos, a alma, ou inteligência, torna-se divina, mas não o próprio Deus. Embora a distinção seja fraca em muitas passagens de Fílon - somos obrigados a reconhecê-lo -, pode ser claramente concluída do conjunto de sua obra, e sobre esta hierarquia pretendeu-se esclarecer um pouco no capítulo precedente. No entanto, devemos salientar que não são apenas os anjos, os profetas, os sábios, as inteligências puras etc., a serem incluídos na categoria dos “intermediários” entre Deus e o mundo, ou, mais especificamente, entre Deus e os homens que os reconhecem. Nesse ponto também devem

ser classificados os próprios aspectos mais elevados de Deus, tais como Logos e Sophia, cuja interrelação será abordada ao fim do presente capítulo.

IV.2 Os “nomes” de Deus e as apreensões imperfeitas da divindade

A Bíblia ainda denomina Deus de inúmeras formas segundo as qualidades que Lhe são atribuídas, tais como Todo-Poderoso, Senhor, Rocha, Altíssimo etc. Tratar-se-iam, ao parecer de Fílon, de apreensões imperfeitas e parciais, incompletas, de Sua natureza. Na crítica filoniana a esse equívoco são incluídos os estoicos. Para estes, as potências de Deus constituem o princípio ativo (*póiou*) imanente no mundo. Cada potência de Deus é então tida como qualidade (*poiótés*) de Deus (WOLFSON, 1982, I, p. 276). Neste sentido, vemos que Fílon encontrou no estoicismo algo presente no texto bíblico, que é a identificação de Deus, do princípio ativo, por Suas qualidades, ou potências.

Wolfson testemunha que Fílon e outros judeus de Alexandria serviam-se de epítetos que constam na Septuaginta, e que os mesmos, por sua vez, aparecem ligados a divindades pagãs como Zeus e Hermes no mundo grego. O autor acrescenta ainda que os tradutores da Bíblia hebraica não se deram ao trabalho de transliterar os nomes hebraicos para Deus, mas simplesmente adotaram os que já existiam na língua grega. De qualquer modo, também vale notar que as traduções são *literais*, ou muito próximas disso, senão em todos os casos, ao menos nos mais importantes, aqui referidos; mesmo as descrições/qualificações de Deus, apesar de também remetentes a Zeus, são encontradas em importantes textos do Antigo Testamento. Como, para Wolfson, há um sincretismo na língua, mas não na crença, tais epítetos são assimilados – ou, melhor dizendo, apropriados – por uma questão de conveniência, sendo que

este mesmo princípio norteia inúmeros outros empréstimos, conforme já discutimos no primeiro capítulo.

Ora, mas tal fato não tornaria indistintos o culto judaico e o culto pagão, não provocaria uma certa confusão chamar o Deus judaico por um termo utilizado no culto a Zeus, por exemplo? A princípio, nossa resposta é *não!* Ao menos no caso da mitologia e do politeísmo, Fílon costuma tentar mostrar “que o uso de tais termos mitológicos não deveria ser tomado como indicativo de crença naquilo que os mesmos representam” (WOLFSON, 1982, I, p. 42). Isso se aplica não apenas às divindades e seus epítetos, mas também a toda espécie de expressões ligadas à mitologia e seu culto, incluindo mistérios, festas e “lugares”, como o Hades, nome que aparece repetidas vezes no Novo Testamento para designar o Inferno. Em resposta à relação feita por Bréhier entre a pluralidade de nomes divinos em Fílon e dentre os estoicos e seitas místicas helenísticas, Kahn, em nota complementar ao tratado *De confusione linguarum* (FÍLON, 1963d, p. 177), argumenta dizendo ser “bizarra” tal aproximação, e esclarece:

Com efeito, ela [a pluralidade de nomes divinos] se explica pelo mistério que cerca o verdadeiro nome de Deus, o Tetragrama sagrado [YHWH = Iavé], que Fílon, não mais que os outros judeus, não queria nem pronunciar nem escrever. Levava-se por isso a designar Deus ou Seus *logoi* por um ou outro de seus numerosos atributos.

O próprio Fílon se explica longamente no *Decalogo* [§§83 e 93-94 (1958e, p. 49 e 53/55)], e o que é dito concorda muito bem com a *Mishnah*, *Sota*, 7, 6, *Tamid*, 7, 2, etc. Nosso filósofo ilustra o que quer dizer por uma imagem muito pertinente: “O nome vem sempre em segundo lugar, após a coisa que designa, como a sombra que segue o corpo”³⁸. Mas, assim como as iluminações podem variar ao infinito os jogos de sombras, a essência inefável de Deus [supostamente oculta no mistério do Tetragrama] pode ser alcançada de mil maneiras que não a esgotam, salvo o Tetragrama sagrado que a cerca, por esta razão, de um respeito particular.

38 Observamos que a passagem citada não foi localizada segundo a indicação fornecida pelo autor, razão pela qual a omitimos, muito embora o conteúdo seja consistente com o que lemos em outros lugares.

De acordo com Fílon, além de os politeístas terem uma visão imperfeita e, por isso, fragmentada da unidade de Deus, Este, em Sua bondade, pode Se lhes dar a conhecer (quanto à Sua existência, apenas) por meio de Suas potências, de Suas qualidades, donde a impressão de uma pluralidade de deuses. Afinal, Deus não precisa de intermediários, e se Se utiliza deles é por pura Bondade, posto que os homens não podem atingi-Lo senão desta forma, consistindo sua evolução no progressivo reconhecimento da divindade que culmina na intuição da Mônada transcendente. É sobre isso que lemos no Livro I do *De somniis*. “A tese de Fílon, que explica e produz a doutrina dos intermediários, não consiste na impossibilidade de Deus produzir o mundo, mas na impossibilidade de a alma alcançar Deus diretamente” (BRÉHIER, 1950, p. 175). Tal pensamento é expresso na própria Bíblia (Êxodo, 20:19), onde se lê: “Disseram a Moisés: Fala-nos tu, e ouviremos, mas não nos fale Deus: seria a morte para nós!” - afinal, a glorificação de Moisés se deve justamente a ter tido esse contato direto com o Senhor, enquanto todos os demais, antes e depois dele, só tiveram diante de si intermediários. Fílon, conclui Wolfson (1982, I, p. 289), não formula uma teoria de intermediários porque acredite ser necessária uma tal ponte entre seu Deus absolutamente transcendente e o mundo, sugerindo que sua razão de ser é servirem de exemplos para a conduta humana.

Vale observar, nesse sentido, que a noção de instrumento, destacada por Wolfson segundo a terminologia empregada por Fílon, diz justamente que os “meios” não são autônomos, mas como que “ferramentas nas mãos do artífice” – dizemos entre aspas –, sendo *o artífice* a trabalhar, e não suas ferramentas, que *nada produzem por si mesmas*. Para melhor entender a analogia: em Fílon, o papel do intermediário é servir como *instrumento* (*organon*) da ação divina sobre o mundo, incluindo sua criação, ou especialmente aqui. Esta descrição cabe textualmente ao Logos (FÍLON, 1963a, §§125-127, p. 78-81; 1962a, III, §96, p. 224-227; 1996a, §6, p. 134/135), mas pode ser estendida a outros “meios”, ou causas formais e materiais. Sophia, por sua vez, não chega

a ser chamada explicitamente de *órganon*, mas não deixa de ser descrita como um instrumento mesmo enquanto “mãe” do Logos, pois é *por meio dela* que o Logos vem a ser enquanto Ideia das ideias, imagem de Deus (BRÉHIER, 1950, p. 115; 117). Com base em passagens do tratado *De cherubim* (1963a), e algumas outras, Wolfson (1982, I, p. 261 et seq.) correlaciona a teoria filoniana de Logos/Sophia como instrumentos da ação divina à teoria aristotélica das quatro causas, uma vez aplicada à teoria platônica das Ideias.

Diante disso, podemos entender em que medida a “assimilação” desses nomes se liga à teoria dos intermediários, levando-se em conta o que diz Fílon a respeito do politeísmo, bem como o fato de ele não alterar a terminologia presente na Septuaginta. Poderíamos, portanto, sugerir que, na concepção de Fílon, os judeus teriam reconhecido os inúmeros atributos de seu único Deus disseminados em uma enorme pluralidade de supostas “divindades”. Neste sentido, temos um novo argumento para explicar em que consistia a prática filoniana de colher fragmentos da tradição filosófica pagã: tratava-se mesmo de uma recolha dessas “partes” espalhadas (as manifestações “espermáticas”, podemos dizer) do Logos divino em função das imperfeições e limitações epistêmicas do intelecto humano, terrestre, mortal.

Sendo assim, este panorama difere do que chamamos de sincretismo - a saber, a simples adoção de um nome estrangeiro para designar uma divindade local, assimilando-os, e não o ato de se servir de termos estrangeiros que traduzem termos locais, os quais, aqui, diferentemente de ali, são entendidos como que formando uma unidade atômica. Os diversos nomes são atribuídos a uma entidade em si mesma monádica ao invés de entendidos como nomes próprios de individualidades distintas. Com isso, a constante presença de traços estoicos na obra filoniana, bem como o fato de Fílon qualificar Zenão como um homem divino, adquirem uma nova dimensão legitimadora: o

estoicismo favoreceu a transição do politeísmo para o monoteísmo no mundo helenizado, cuja tendência já se fazia presente desde os pré-socráticos. A contribuição crucial de Zenão nesse ínterim, a qual em muito justifica a honraria de Fílon, é muito bem expressa no mesmo texto de Bréhier sobre o Logos, o Verbo e a Razão:

Zenão de Citium foi assim o profeta de um Logos cuja unidade e onipotência constituem a um só tempo o mais íntimo de nós mesmos e o mais exterior a nós; graças a esta profecia, o homem se sente unido aos outros seres pelo mesmo elo que o une a si mesmo: O Verbo preenche toda a realidade em nós; é a ignorância do Verbo que nos destaca dos outros e que nos separa do mundo: destacamento de intenção aliás, não destacamento real, que é impossível. O estoicismo nos ensina a identificar nossa vontade à nossa essência, ou seja, a querer o que quer a razão universal.

É sob esta forma que se expande o monoteísmo no Ocidente: não pela afirmação de um Deus transcendente ao mundo, mas de um Verbo único, a que o mundo e nós mesmos somos consubstanciais. O Logos não se manifesta nele e em nós, de uma maneira, em alguma medida, histórica, como se essa aparição fosse um acontecimento com lugar e data determinados; é, no entanto, eternamente manifesto, de uma maneira que é eternamente a mesma [...] (BRÉHIER, 1955, p. 162-163).

Não é à toa que Bevan, em sua conferência sobre “Zenão e o Pórtico” (1927, p. 1-3 e 12) estabeleceria a relação entre o pensamento e as lições de Zenão e a pregação universalista de Paulo de Tarso. Todavia, os estoicos não separam o monoteísmo do politeísmo, pois os deuses são personificações particulares que, em seu todo, encerram toda a natureza, da qual o Deus dos estoicos não se separa como o dos judeus, que também distingue os Seus fiéis dos demais homens. Deus é, para os estoicos, o princípio único e os deuses, manifestações desse mesmíssimo princípio. Desse modo, conforme Bréhier (1950, p. 163-164), “o politeísmo só faz, ele mesmo, afirmar a multipresença de Deus”. Afinal, não era intenção dos estoicos rejeitar

a crença popular. Por isso é que se diz ser tipicamente estoico interpretar alegoricamente os mitos tradicionais dos deuses como símbolos das forças ativas da natureza, resgatando assim as antigas intuições pré-socráticas.

Alguns atributos divinos eram reunidos por filósofos – dentre eles, alguns estoicos – como pertencentes a um único Deus, não constituindo concepções ímpias ao ver de Fílon. Como exemplos, temos o Deus uno e criador de Platão - o mais próximo do Deus judaico -, diferente de tudo o que há no mundo, o divino como “causa do movimento pelo qual o mundo como um todo continua a ser o que é e pelo qual também todas as coisas no mundo vêm a ser” (cf. WOLFSON, 1982, I, p. 178-179), descrito por Aristóteles, e o próprio Deus dos estoicos, também uno e criador, invisível e relativamente diverso de todos os demais seres. Para Fílon, portanto, “o Deus dos filósofos”, à exceção daquele dos epicuristas, “não é para ser incluído entre os deuses que a Escritura condena como falsos” – como os numerosos ídolos esculpidos pelo homem, por exemplo –, tendo como falta maior apenas o ato de consistirem em uma concepção imperfeita e parcial do verdadeiro e único Deus, inapreensível pela razão, faculdade pela qual os gregos tentavam em vão descrevê-Lo.

IV.3 O “Senhor das Potências” e a Glória divina

De volta aos nomes e epítetos atribuídos a Deus, devemos destacar uma importantíssima exceção. Esta excepcionalidade se refere a ambos os campos discutidos: 1) não se trata de um nome ou epíteto encontrável no mundo grego; 2) a versão grega da expressão hebraica consiste, na Septuaginta, em uma tradução aparentemente grosseira e infiel ao sentido original, enquanto que, em textos gregos da Bíblia (inclusos os do Novo Testamento), bem como nos apócrifos gnósticos, encontramos

uma transliteração. Estamos falando do nome “Senhor dos Exércitos”, amplamente utilizado no Antigo Testamento, mas *ausente no Pentateuco*, que é a base da exegese filoniana. De imediato, surge a pergunta: por que, então, teria Fílon lhe conferido um papel tão fundamental em sua obra, se defendemos a ideia de que ele conhecia o original hebraico do Antigo Testamento? Tal questão deve ser respondida por partes.

No Antigo Testamento, o nome Iavé recebe o acréscimo da palavra *tzabaoth* (“exércitos”) nada menos do que 247 vezes, concentradas especialmente nos livros proféticos, com destaque para o de Jeremias. Ao menos na maioria das ocorrências, parece estar claro o sentido efetivamente *militarista* da denominação, pois se tratam de textos referentes a períodos de grande conflito entre o Reino de Judá e seus vizinhos. Por sua vez, quando consultamos a versão grega, encontramos *Iavé Tzabaoth* (“Senhor dos Exércitos”) traduzido por *Kyriós tôn dynâmeon* (“Senhos das Forças, Potências, Poderes”), logo, já sem aquela acepção estritamente militarista. Embora o termo *dynamis* também designe um poder que repousa sobre exércitos – assumindo este sentido em outras passagens –, essa é uma acepção secundária e bem distante do carregado sentido filosófico encontrado em Aristóteles, que parece ser aquele que Fílon destaca, i.e., o de *potencial passível de atualização*.

Sinônimos mais adequados poderiam ser: 1) *exousia*, que fala, em sentido satisfatoriamente amplo, de uma autoridade legal, e até externa ao mundo físico, sobre-humana, dando a ideia de que Deus é senhor de seres criados, mas espirituais, como os anjos (a que Fílon chama de “intermediários”), mantendo também o paralelo com o epíteto “Deus dos deuses”; ou 2) *kratós*, um poder soberano que, no Novo Testamento, representa a força e o poder divinos. O primeiro termo chega a ser utilizado por Fílon (1963a, §27), mas apenas com relação ao Logos enquanto Potência Governante, relacionada por Fílon ao próprio Iavé, como veremos mais adiante. Quanto ao segundo termo, temos

uma relação com o nome *Shaddai* (Todo-Poderoso), de modo que, tanto este quanto o *Iavé Tzabaoth*, são traduzidos em grego, indistintamente, como *Kyriós pantokrátor*, o que mostra que o último assimila o significado do primeiro, traduzido literalmente (Senhor todo-poderoso).

Curiosamente, é no Novo Testamento e nos posteriores apócrifos gnósticos que encontramos a transliteração *Sabaôth*. As passagens do Novo Testamento – Epístola de Paulo aos Romanos, 9:29, e Epístola de Tiago, 5:4 – não nos fornecem nada a respeito, demonstrando apenas serem mais fiéis à expressão hebraica do que a própria Septuaginta, o que nos parece muito estranho. Por outro lado, tudo isso pode começar a ser esclarecido a partir do momento em que, nos apócrifos “Sobre a origem do mundo” (ROBINSON, 1990a) e “A hipóstase dos Arcontes” (1990b), Sabaoth é ostensivamente identificado com “Deus, ou Senhor das Forças” (por influência da Septuaginta), ainda que o significado original “Exércitos” pareça estar ainda pressuposto. Desse modo, vemos que o Gnosticismo alexandrino funde as duas perspectivas. Nos textos gnósticos, Sabaoth é, efetivamente, o Deus dos deuses inferiores que se fizeram cultuar na terra, bem como de todos os seres divinos criados, além de ser ele a concluir a criação do mundo. Sua autoridade, por sua vez, lhe fora concedida pela andrógina divindade eterna Pístis/Sophia. Assim, é Sabaoth o mais elevado deus *que atua sobre o mundo*, ou seja, uma espécie de potência das potências, sendo também chamado de Governador-Mor, ou *pantokrátor*.

Com efeito, não encontramos qualquer outra relação com o que diz Fílon, a não ser pelo fato de que o Deus verdadeiro está acima de Sabaoth- este, embora divindade, é mera criatura, tal como Iavé, que, segundo Fílon, personifica o Logos governante. Entretanto, isso parece reportar uma das concepções a respeito do Senhor dos Exércitos naquele contexto. Em Fílon, por sua vez, a relação entre *tzabaoth* e *dynamis* parece se encontrar em um estado mais “puro”. Mas como Fílon associa esse poder

autoritário-militar ao poder causal? Com efeito, a versão da Septuaginta, sendo considerada inspirada por Deus, não deve ser questionada, mas é possível que Fílon houvesse buscado uma explicação para essa “nova” acepção adquirida na tradução grega. De fato, parece tê-lo feito. O primeiro problema com que ele poderia ter então se deparado é que o Senhor dos Exércitos *não aparece no Pentateuco* escrito por Moisés.

É verdade que se fala em exércitos angelicais em muitas passagens bíblicas, e que eles, como os demais seres tidos por Fílon como divinos, correspondem a intermediários que manifestam poderes de Deus no mundo criado. Também é verdade que Fílon, em pelo menos duas ocasiões (1958a, §5; 1963d, §174), refere-se aos anjos como constituindo, em sua totalidade, um exército divino (*stratós; theión stráteuma*). Eles mesmos são *logoi*, mas este dado não nos levaria a nada senão a uma petição de princípio. A única pista está no Salmo 24, versículos 8 a 10, onde lemos: “– Quem é o rei de glória? – O Senhor, forte e valente, o Senhor, valente *na guerra* [grifo nosso]. Portas, elevai vossos frontões! Elevai, pórticos antigos! que entre o rei de glória! – Quem é este rei de glória? – O Senhor de todo poder [*Iavé Tzabaoth*, “dos Exércitos”/*Kyriós tôn dynameôn*], é ele o rei de glória.”. Notemos que o Senhor dos Exércitos aparece indistinto do Senhor Todo-Poderoso ao receberem uma definição comum. *Shaddai* não é apenas sugerido pela tradução grega, mas efetivamente implícito no imperativo “elevai vossos frontões”, uma vez que o nome *Shaddai*, com o qual comparamos *Iavé Tzabaoth*, também é entendido como um acrônimo, cujo significado é “Guardião das Portas de Israel”. Não é o caso de dizermos: há apenas um Deus, pelo que todos os epítetos e nomes se referem ao mesmo. Afinal, já vimos que cada epíteto corresponde a uma qualidade específica de Deus, não sendo necessariamente intercambiáveis. Por exemplo, sob determinado aspecto, *Elohim*, criador do mundo em seis dias, não é *Iavé*, que condena Adão, Eva e a serpente e, posteriormente, entregará as leis a Moisés após o livramento dos hebreus do Egito.

A partir dessa única definição, no entanto, Fílon estaria no direito de remeter-se a Êxodo, 33:18. Trata-se da passagem em que Moisés pede a Deus para que Lhe mostre Sua face, Sua glória (*kavod, dóxa*), entendida por Fílon como o conjunto das Potências divinas e Ideias, apreensíveis apenas pelo intelecto puro, conforme lemos em seu *De specialibus legibus* (1958f, I, §§45-48). Todavia, o aprofundamento nesta interpretação nos levaria a uma grande digressão, cuja complexidade exigiria o recurso a uma verdadeira hermenêutica sobre o texto hebraico em questão. De qualquer modo, podemos adiantar que tal interpretação é possível.³⁹ Em todo caso, vale também como aval o caráter divino atribuído pela tradição à Septuaginta - devemos repetir. Se a mesma permite a Fílon a permutação entre “exércitos” e “potências”, não seria ele a ignorá-la, embora reafirmemos que o “passar por cima” deste problema pode significar o desprezo de uma boa evidência do conhecimento dos originais hebraicos por parte de Fílon.

39 Em poucas palavras, tentemos, contudo, propor a questão. Por meio da análise hermenêutica da referida passagem, talvez pudéssemos tentar reconstituir a interpretação filoniana, observando que a mesma faz algum sentido. Moisés teria se confundido com Deus ao ser colocado no rochedo (*tzur*) enquanto Ele passava. No entanto, só era capaz de ter conhecimento sobre o já realizado, tendo a revelação de que Deus está sempre à frente - não há nada diante de Deus (Êxodo, 20:3 - o texto hebraico diz “*contra a minha face*”) -, somente sendo possível ao homem contemplar-Lhe as costas após Sua passagem. Além disso, o “rochedo” em que é colocado, que se confunde com Deus (denominado alhures por *Tzur*, “Rocha”), também pode ser entendido como “forma”, sugerindo que Moisés, na verdade, contemplara Deus a partir do mundo das Ideias, o que o próprio Fílon diz acontecer aos profetas - aliás, consiste justamente nisso o “ser profeta”. Em Êxodo, 24:15-18, é dito que Moisés *penetra na “Glória do Senhor”*, o que Fílon, em *Quæstiones et solutiones in Exodum*, II, §46 (1953b, p. 91-92), conecta à expressão “segundo nascimento”, designativa da libertação da alma imortal do corpo (v. tb., ainda em Fílon, *Quæstiones et solutiones in Genesim*, I, §86, e III, §11 (1953a, p. 54; 195-196). Na medida em que se pode identificar Logos e Sophia enquanto mundo inteligível, Fílon ainda compara a “sabedoria imutável” a um “rochedo abrupto” em *Legum allegoriæ*, II, §86 (1962a, p. 151).

Israel Efros nos dá indicações adicionais de que Fílon estava correto em, partindo da definição do Senhor dos Exércitos como Senhor da Glória, constante no Salmo 24, entendê-lo como Senhor das Potências, exatamente como traduzido na Septuaginta. Além disso, ainda nos dá uma pista para compreendermos a dificuldade acerca da natureza do Logos enquanto mundo inteligível, que não é nem imanente nem absolutamente transcendente, mas algo de intermediário para o qual a terminologia filosófica não tem expressão, correspondendo ao que o texto bíblico denomina como “Glória”. Com efeito, sua exposição se mostra bastante elucidativa a este respeito:

Dois conceitos antagônicos sempre operaram na filosofia judaica, e sua própria contrariedade estimulou e dirigiu seu rumo. Estes conceitos, que devemos chamar Santidade (*quedushah*) e Glória (*kavod*), nunca existiram separadamente pois, nesse caso, o pensamento hebraico teria expirado ou em uma geada deísta ou em uma chama panteísta.⁴⁰ Eles estavam sempre misturados, e era tudo uma questão de dominância e ênfase. A Santidade tenta exaltar a ideia de Deus sempre acima do expandido universo corpóreo, e a Glória já tende a trazer o Criador para mais perto do homem. Escolhemos estes termos bíblicos porque nenhum termo filosófico parece adequado para estes conceitos. *Os termos transcendência e imanência são estáticos, e nós lidamos aqui com tendências, com*

40 A distinção entre teísmo e deísmo já fora feita acima. O deísmo está mais para a perspectiva platônica, segundo a qual a obra de Deus termina uma vez que o mundo é criado. Seria o caso de preservar-se apenas a *quedushah*, a transcendência absoluta que impede o contato entre o divino e o mundano. Por outro lado, *kavod* sem um fundamento na *quedushah* pressuporia, ao contrário, à moda do panteísmo estoico, uma pura imanência do divino; os deuses estão no mundo, e não fora dele. Fílon, como dissemos, recusa ambas as posições ao adotar o meio-termo bíblico, que une as duas perspectivas em uma forma teísta, segundo a qual a intervenção divina é sempre possível e, de fato, ocorre, embora Deus, Ele mesmo, misteriosamente, tenha preservada Sua absoluta transcendência.

dinâmica.⁴¹ Em todo caso, o termo Glória não significa imanência pois que não identifica Deus com o mundo. [grifo nosso] Pelo contrário, ele propõe transcendência, mas não obstante acrescenta a imanência – uma contradição que a filosofia não consegue resolver e, portanto, não pode denominar. Somente a religião pode abarcar a lacuna (EFROS, 1976, p. 7).

O termo “exército” carrega ainda noções valiosas para Fílon, tais como as de coesão (unidade), ordem e regularidade, bem como de hierarquia e poder. Em última instância, seria esse o papel das potências, ou do próprio Logos. Wolfson (1982, I, p. 225-226) nota que a tradição designa como “medidas” [*metra*] aquilo que Fílon chama de “potências” [*dynameis*], ligando-as a “regras e padrões” [*kanónon kai parapégmatôn*], assim como este faz em *De sacrificiis Abelis et Caini*, §59 (1958a, p. 138).

Se nos limitássemos a recorrer à tradição, uma solução mais simples, conforme Wolfson (1982, I, p. 276-277) seria a seguinte: para os estoicos, o princípio ativo (*póion*) imanente no mundo é identificado, via etimologia, como qualidade (*póiótés*), sendo este mesmo princípio a atuar na matéria (*hylé*), ou substância sem qualidade (*apóiós ousia*), embora esta não seja uma ação vinda do exterior, mas intrínseca, diversamente do que lemos em Fílon. Ora, *Tzabaoth* é uma qualidade de Iavé, que, como veremos logo a seguir, para Fílon, personifica a Potência Governante de Deus, responsável pela legislação, pela ordem no mundo criado. Não deve ser à toa que a Glória divina, conforme nos diz Efros (1976, p. 10; 35; 56), viria a ser mais amplamente identificada pelos filósofos judeus medievais não só com a Presença Divina (*Sh'chinah*) como também com o Reino (*Mal'chuth*) Eterno. Logo, se Fílon entende que qualidade = potência = poder causal, temos que o nome *Iavé Tzabaoth* pode ser entendido como Senhor das Potências, ou das Causas, pois que as “forças”, representadas por

41 Mais adiante (1976, p. 37), o autor acrescenta que transcendência e imanência são conceitos estáticos na medida em que se referem a um Deus que *está* além do mundo ou que *está* residindo conosco.

esses “exércitos”, consistem na natureza da Potência lavé, que é o comando sobre a irregularidade e heterogeneidade da matéria, promovendo sua ordenação, imprimindo-lhe boas qualidades. De modo que, o termo *tzabaoth* vem explicar ou explicitar a natureza da potência descrita sob o nome lavé, que é a supremacia sobre todas as demais potências, das quais é o Senhor.

Os anjos no mundo visível [...] são, de acordo com Fílon, os instrumentos pelos quais Deus exerce Sua providência sobre o homem, assim como as potências que constituem o Logos são instrumentos pelos quais Deus criou o mundo inteligível. É por esta razão que, como vimos, ele às vezes chama os anjos de potências ou servidores das potências (WOLFSON, 1982, I, p. 381)⁴².

Por fim, não é difícil identificarmos a Glória divina (de que toda a terra é preenchida) também com o Logos imanente filoniano, o que se torna ainda mais flagrante em vista da já apontada prioridade do Pensamento divino na Criação na concepção de Rabi Shammai, rival de Hillel e contemporâneo a Fílon.

[...] desde que toda a ideia da prioridade do Pensamento ou Logos entra no contexto de uma tentativa por Platão e Fílon de conectar os mundos superior e inferior, esta prioridade expressa a tendência da Glória, e esta tendência, portanto, caracteriza a escola de Shammai. Mas é esta tendência que conduziu [...] a ideias sobre a ascese e apoteose do homem e à mudança do conceito de Logos-Deus para o de Logos-Homem (EFROS, 1976, p. 50).

42 Para sermos mais precisos, notemos que as potências que constituem o Logos não são “instrumentos pelos quais o mundo inteligível é criado”, mas sim, “tem sua *consistência*” (FÍLON, 1963d, §172, p. 141) - como dissemos, no Logos as ideias de Deus recebem *ordenação*. De qualquer modo, decidimos manter a citação de Wolfson, que nos parece correta em seu conjunto, apenas destacando seu pequeno deslize.

Dentre outros significados, o termo *kavod* denota *sinais e milagres* operados por Deus, *fenômenos físicos* que acompanham as teofanias, bem como a própria *manifestação de Deus na história* – ou seja, no tempo –, *Sua natureza moral e Seus atributos* e, finalmente, a revelação de Deus por meio da “beleza e harmonia do Cosmos”. A própria alma humana chega a ser vista como uma manifestação divina imanente, sendo também chamada de “glória” em alguns salmos, o que já é aludido em um versículo de Gênesis, na passagem que narra a morte de Jacó. Além disso, “glórias” (*kevodim*) também é o termo pelo qual eram chamados os anjos pelos pensadores medievais judeus, distinguindo-os, todavia, dos seres celestes não antropomórficos, que não atuavam como intermediários, mas eram tidos como transcendentes (serafins e exércitos celestiais), denominados “sagrados” (*quedoshim*) (EFROS, 1976, p. 10-11).

De algum modo, esta distinção também parece já estar presente em Fílon, que, por exemplo, separa os anjos (potências imanentes) dos patriarcas (modelos de virtudes) que alcançaram a santidade, ou do próprio Logos, identificado com o Arcanjo ou mesmo com o(s) *Seraphim*. Também para Fílon, os *Seraphim*, feitos de fogo (seguindo a etimologia hebraica, e não as alegorias estoicas), não são antropomórficos e são identificados com o próprio Logos, abarcando em uma unidade as potências criadora e governante. Vale notar que o termo *cadosh* (forma singular de *quedoshim*) carrega em sua raiz a ideia de algo separado, interdito, consagrado, purificado, especial, donde temos que os seres assim designados *não podem* ser tidos por intermediários tal como os *kevodim*. Assim sendo, *a partir da terminologia hebraica*, poderíamos distinguir, em Fílon, o Logos transcendente (Serafim) do imanente (Arcanjo).

Neste sentido, sendo a Glória – na Bíblia – como o Logos – em Fílon –, o “meio” pelo qual Deus Se dá a conhecer, é natural que alguns profetas cheguem a sugerir uma ligação entre a Glória e o Santo Nome (Iavé, o “Senhor” - Adonai) revelado a Moisés, o que se torna mais explícito na passagem em que Ezequiel reporta

as palavras divinas: “E farei conhecido o meu santo nome no meio do meu povo Israel [...] e as nações saberão que eu sou o Senhor, o Santo de Israel” (39:7). Aqui, o Sagrado se manifesta no mundo através da Glória, e permite ser reconhecido por Seu Nome (*haShem*), sem o qual a própria Glória se perde. Trata-se do mistério em que o Justo Se apresenta por Misericórdia, como que deixando temporariamente Sua transcendência.

Nós vemos que a Glória é a tendência mística à proximidade divina, uma ânsia por contatos, enquanto que a Santidade, o protesto original hebraico contra o paganismo, é a insistência racionalista sobre a transcendência divina e sobre o intransponível [*unbridgeable*] abismo entre espírito e matéria. Estas duas tendências precisam uma da outra como a inteligência [*mind*] precisa da sensibilidade [*heart*], e o ritmo de sua mútua sucessão tem em si algo da sístole e da diástole do conceito Deus (EFROS, 1976, p. 26).

Posteriormente ao exílio babilônico, a Santidade volta a ser enfatizada em detrimento da Glória, e tem lugar o mistério acerca dos desígnios divinos. Nesse novo contexto, também sob influência da escatologia persa, já não é mais Deus a Se manifestar diretamente, surgindo então os intermediários, que figuram sempre que o texto bíblico resguarda a absoluta transcendência de Deus (EFROS, 1976, p. 28). Com o início do período talmúdico, nova ênfase é dada à Glória - desta vez, sob uma ótica mística -, mas a afirmação da transcendência torna a abafá-la.

Com estas três negações: a negação dos atributos [de Deus], a negação dos intermediários [que permitiam a relação entre o homem e o sagrado], e a negação do Deus-homem, o pensamento judaico retorna ao seu protesto inicial da Santidade; porém, desta vez seu protesto era dirigido não apenas contra o monismo material, mas contra o próprio dualismo se distinções internas são riscadas. Com estas três negações, chegou-se ao coração das discussões medievais (EFROS, 1976, p. 76).

Havendo exposto de uma maneira geral a relação entre Deus e Seus intermediários e/ou aspectos pelos quais estes são imanentes no mundo criado, ou seja, as formas pelas quais Deus Se manifesta e é imperfeita ou parcialmente apreendido pelo homem, enquanto Ideia e Potência, tratemos mais de perto dessas hipóteses.

IV.4 Deus e Senhor: as potências Benevolente e Reguladora como atributos supremos da divindade e o progresso moral

Enquanto o Logos consiste na própria unidade da Potência Divina, sobre a qual os mundos inteligível e sensível se fundam, sua manifestação se dá em dois níveis distintos: direta ou indiretamente. A manifestação direta se dá por potências enquanto qualidades próprias de Deus – são, portanto, as causas eternas, incriadas –, enquanto que a indireta se dá através dos intermediários criados por Deus. Logo, diversamente do que ocorre com as Ideias, temos também Potências incriadas. Cada um desses níveis é regido por uma potência maior, cada qual correspondente a um dos dois mais importantes nomes de Deus, sobretudo no Pentateuco: respectivamente, Elohim e Iavé.⁴³ Em conformidade com a tradição judaica, segundo Fílon, o primeiro está ligado à Criação e à Bondade, aos bens primários

43 Elohim significa “Deuses”; Iavé, por sua vez, soa como “O Ser”. Todavia, Elohim é entendido como o Deus maior, a unidade plural de todo o mundo divino, não denotando politeísmo e, além disso, permitindo a Fílon falar de uma infinidade de seres divinos sem, por isso, contradizer o monoteísmo judaico, que também reconhece essa pluralidade. Quanto a Iavé, é um nome proibido dentre os judeus, sendo substituído por Adonai, que corresponde precisamente a Senhor – atualmente, todos os nomes de Deus tendem a ser substituídos por haShem (“O Nome”). Bréhier (1950, p. 147 et seq.) parece ignorar também este fato, pois os associa, respectivamente, a *Cháris* (Graça) e *Diké* (Justiça), divindades abstratas do estoicismo. Ao contrário, a definição estoica é que é posterior.

que vêm diretamente de Deus como recompensas e, o segundo, à Legislação e à Justiça, aos bens secundários que vêm através de intermediários como corretivos e instrução. De acordo com o Gênesis, é Elohim a criar o mundo; Iavé surge apenas no segundo capítulo “recriando” o mundo, o Éden - onde planta as árvores e restringe o consumo de seus frutos -, expulsando Adão e Eva, enviando o dilúvio e, por outro lado, já no Êxodo, entregando a Lei a Moisés a fim de que o povo se converta a Ele e se redima.⁴⁴ Em nossa língua, esses dois nomes são traduzidos, respectivamente, por Deus e Senhor - notar que é muito comum que o nome Iavé apareça seguido de Elohim -, isso de acordo com a versão grega, que traz *Theós* e *Kyriós*, muito embora ambas as traduções sejam aparentemente inadequadas. Fílon se refere a cada uma dessas potências por nomes diversos, mas é mais comum que as encontremos designadas por Potência Poética, ou Criadora, e Potência Basílica, ou Regente, Monárquica, e similares (Benevolente e Punitiva; Bondade e Soberania etc.). De todo modo, a primeira está sempre ligada à produção do mundo ou à dadivosidade e, a segunda, à manifestação em meio à criação segundo a lei, à legislação ou à própria Lei personificada.

44 A tradição palestina posterior inverteria os papéis, relacionando Elohim à Lei (castigo) e Iavé à misericórdia (recompensa), mas não podemos, na presente oportunidade, nos ocupar das razões disso. Talvez por desconhecimento desta distinção entre Elohim (traduzido por Deus) e Iavé (Senhor), Bréhier descreve estas duas potências em termos totalmente estoicos, aludindo ao seu panteísmo (1950, p. 144 et seq.), exceto pelo fato de que o Deus estoico não é imutável. Guttman, por sua vez, reconhece a precedência do elemento judaico (1964, p. 28-29). Uma passagem de Fílon que consideramos particularmente importante (embora não seja a única) acerca dessas duas denominações encontra-se no tratado *De plantatione*, §§85-92 (1963c, p. 63-67).

Deus é um, realmente, mas Seus atributos [*dynámeis*] supremos e primeiros são dois: bondade [*agathóténta*] e poder [*exousian*]; por Sua bondade, fez nascer tudo; por seu poder, é soberano sobre aquilo que fez nascer. Um terceiro atributo que reúne os dois outros está no intervalo: a razão [*lógon*], e é pela razão que Deus é a um tempo soberano e bom (FÍLON, 1963a, §27, p. 30/31).

É o Logos, portanto, a *regular*, ou seja, a estabelecer as devidas *proporções* (*razões*) entre misericórdia e punição, nisso consituindo seu caráter, acima de tudo, providencial junto ao homem. Em outras palavras, é do Logos divino que provém a *educação*, ou *instrução* no mais amplo sentido. Alhures, Fílon o compara ao pai, que repreende e castiga com fins pedagógicos, e não por perversidade, violência ou paixão descontrolada. Note-se, então, que esse Logos “intermediário” não é mais a mente divina ela-mesma, a partir da qual Elohim cria o mundo inteligível; também não é o Logos imanente ordenado segundo as leis estabelecidas por Iavé. “Logos”, aqui, também não designa o mundo inteligível. Esse Logos, não correspondente a nenhum dos três níveis discutidos no capítulo anterior, é uma *qualidade* divina que, como mediadora mais originária - mais ainda do que os pensamentos de Deus -, corresponde à Racionalidade como meio-termo responsável pelo equilíbrio entre Vontade e Poder. Digo “mais originária do que os pensamentos de Deus” porque, sendo estes necessariamente *infalíveis* segundo a perfeição divina, só são possíveis mediante uma qualidade moral - fundamento de toda e qualquer moralidade entre criaturas - capaz de garantir que apenas haja *ideias corretas* na mente divina! Por isso, dentre as determinações de Deus, não há tendências a abuso de poder nem a uma apatia frente à maldade - inevitável na imperfeição relativa que caracterizará a obra criada. Enquanto ser perfeito, Deus tem uma natureza *bem proporcionada*, é o que nos testemunha Sua racionalidade intrínseca tal como se manifesta no mundo criado.

Muitas das acusações de inconsistência por parte de Fílon são devidas à má-compreensão das diversas instâncias do Logos que, a rigor, está em tudo, inclusive no próprio Deus. Havendo sido criado o mundo conforme esse modelo - a razão divina -, cada coisa criada reflete essa origem comum - e não apenas o homem ou sua alma racional, como se costuma pensar sob a influência dos gregos. Fílon está à beira de uma doutrina emanentista - como aquela tornada célebre por Spinoza, também judeu -, mas ainda não chega a tanto. Deus é livre e, como vimos, cria *porque quer*, e não por ser sujeito a emanações sucessivas que seguem Sua própria natureza, necessária e involuntariamente. Consiste no mais comum equívoco dar ao Logos filoniano um sentido doutrinal uniforme e invariável. Não por ser uma noção escorregadia ou mal formulada por Fílon, como muito se pensou, nem por ele querer dar conta de tudo de modo ingênuo, mas, simplesmente, pelo fato de que as únicas noções que valem uniformemente para o Logos filoniano em todas as acepções e níveis são aquelas de “intermediação” e “medida” - tudo no mundo tem sua medida, e tudo é intermediário entre o homem e Deus, em diferentes graus apreendidos conforme ao nível moral de cada espírito particular, humano ou não. Por isso, o Logos-Razão (capítulo segundo), o Logos-Ideia (capítulo terceiro), o Logos-divindade (capítulo quarto), o Logos-Palavra (capítulo quinto), é apresentado ora em sentido mais estrito, ora em sentido mais amplo. Não podemos compreendê-lo a partir de fragmentos, mas apenas após longo e profundo estudo dos contextos textuais em que é descrito a cada vez, em cada obra, a respeito de cada tema. Daí a complexidade do pensamento e o fascínio exercível por Fílon sobre seu leitor.

No progresso moral da alma humana, *precedendo a intuição máxima do Logos monádico*, são aquelas as duas potências “mais elevadas” (FÍLON, 1959b, II, §99, p. 497) e “mais próximas” (FÍLON, 1959a, §121, p. 63) de Deus. “A passagem do conhecimento do Senhor ao conhecimento de Deus é o progresso moral. [...] o ser supremo”, ou seja, o “Senhor/Adonai” bíblico, “é mestre apenas

dos brutos [*méchants, phaylôn*], é o Deus dos homens [ainda] em progresso” (BRÉHIER, 1950, p. 142). Em um comentário que nos faz lembrar a “Boa Nova”, Arnaldez, em nota ao parágrafo 19 do tratado *De mutatione nominum* (FÍLON, 1964a, p. 41), nos explica que Iavé é mais “visível” para o homem. Todavia, prossegue ele, Iavé serve, segundo o progresso moral, à revelação de Elohim, o Deus misericordioso da Criação, de modo que o castigo pela lei imposta pelo primeiro, na verdade, “conduz ao limiar onde se faz ouvir a promessa da lei do Amor”. Trata-se, portanto, da pedagogia que prepara o advento messiânico. Mas, concluindo, Arnaldez não afirma o abandono de Iavé pelo retorno a Elohim. O que de fato ocorre aos perfeitos é a compreensão de que, primeiro, conceberam a lei - antes, sofrida como castigo cruel, depois, como instrução benéfica - para depois reconhecerem a graça e, finalmente, para além dessa etapa, apreenderem a unidade da Lei e da Graça no Deus-Uno. Nas palavras de Arnaldez: “As almas perfeitas compreendem a totalidade desta economia divina; por isso, o Ser é, para elas, Senhor e Deus” (FÍLON, 1964a, p. 41), ou seja, Iavé e Elohim, não um ou outro - também este “e” não é meramente conjuntivo no sentido da adição de modo a exprimir uma dualidade, mas, antes, exprime uma *identidade*: sem um aspecto, o outro perde seu sentido. Nesse ínterim, a maior ou menor proximidade do divino e o modo como este se apresenta à consciência humana supõem o grau de “brutalidade” da alma humana a cada estágio de sua progressão, como em uma “filosofia da história do espírito”, que o Cristianismo desenvolverá até que se atinja seu estado mais acabado na fenomenologia hegeliana.

Escreve Fílon (1963a, §29, p. 33):

Compreenderás em seguida, com efeito, a associação e a aliança dos dois atributos puros de toda ligação; onde Deus é bom, manifesta-se a dignidade de Sua soberania; onde é soberano, manifesta-se Sua bondade. E assim adquirirás as virtudes engendradas por eles [os atributos], a benevolência com respeito aos homens, e o respeito a Deus.

Ou seja, para aquele que atinge o nível máximo - em sua consciência -, desfaz-se a própria distinção entre as potências criadora e governante (a que nos referimos no capítulo segundo), restando apenas a unidade do Logos divino. Esta perspectiva nos remete à questão de que é Iavé a governar o mundo sensível, ou sob ele que vem a ser o mundo imperfeito e bruto sujeito a leis e punições que delas decorrem, a partir da unidade plural e benevolmente providente de Elohim, *não participando, porém, da criação do inteligível*. Ao que parece, o Deus verdadeiro de Fílon, como o dos gnósticos - mas em um sentido todo outro -, está para além de ambos. Conforme diz Bréhier (1950, p. 143), Deus recompensa e o Senhor castiga, constituindo, cada um, o Ser para os homens medianos, que podem ser levados tanto para o bem como para o mal. A mistura é ainda necessária à alma em progresso, cessando apenas quando esta atinge a perfeição, a qual é simbolizada por Isaque (“Aquele que ri”, conforme seu significado hebraico), que só recebe as graças e, por isso, para ele, há simplesmente Deus. Afinal, se Deus fosse apenas o Senhor, sequer haveria sentido na entrega das leis, considerando-se que se destinam antes à correção do que, como muitos tendem a pensar, à mera restrição dos homens, confusão muito bem ilustrada pelas ainda vivas discussões a respeito do descanso sabático. Em suma, quando Fílon se refere a potências “mais antigas”, “mais altas” etc., não está denotando uma real escala, mas indicando um nível de conhecimento (ou conscientização) do divino atrelado ao nível moral do conhecedor. Aliás, o fato de, no Pentateuco, o nome Iavé aparecer quase sempre seguido de Elohim - as traduções trazem “Senhor Deus” - talvez aponte para a ideia de que a Bondade e a Justiça divinas sejam mesmo *indissociáveis* (FÍLON, 1962a, I, §§95-96), tal como as causas ativa e passiva e como Logos e Sophia, de que falaremos a seguir (FÍLON, 1962a, I, §§95-96).

Abaixo desses níveis, o da Mônada (Iavé-Elohim), o da Díade (Elohim e Iavé) e também o da Tríade (Deus, Logos e Sophia), há inúmeros outros. Nos níveis mais inferiores, dos

quais tratamos primeiramente aqui, Deus é apreendido de forma cada vez mais fragmentada, donde decorre a crença politeísta. Seguindo o mesmo raciocínio, sem contradição, Fílon reconhece nela uma etapa necessária a ser cumprida, já que a razão da inferioridade dos ídolos e sua aparente multiplicidade reside na inferioridade e fragmentação da alma humana que não pode conter a abundância dos benefícios divinos. Por isso, Deus usa os intermediários que, como imagens Suas, são como Ele mesmo quando O representam. Tais almas são incapazes de se elevar diretamente à noção de Deus. Os anjos são inferiores a Deus, “servos subordinados de Suas potências” (FÍLON, 1958f, I, §66, p. 137), como o Logos – mas a alma os confunde, os toma por Deus (como no caso da luta entre Jacó e o anjo em Gênesis, 32:28-30), por ser ainda incapaz de conhecer o Deus verdadeiro e único. Sua intervenção na natureza, como causa menos perfeita, explica o mal, sendo os castigos atribuídos especialmente ao Logos – os gnósticos os atribuem às “Potências, (ou *Arcontes, Autoridades, Governantes, Legisladores*) do Caos” –, podendo, por outro lado, conceder o bem inferior da mera ausência de mal. A partir daí é que Fílon desenvolve sua angelologia. Com isso, temos que, em Fílon, o termo “politeísmo” só pode ser aceito em caráter de catacrese, isto é, o termo é inadequado, mas não há outro melhor para designar essa “pluralidade”. Conforme explica Wolfson (1982, I, p. 372), a função dos anjos em Fílon “é similar àquela das potências imanentes no mundo”, mas, enquanto que “as potências imanentes são empregadas por Deus no exercício de Seu cuidado com o mundo como um todo, os anjos são empregados por Ele somente no exercício de Seu cuidado para com a espécie humana”. Ou seja, em última análise, os anjos figuram como instrumentos da providência pessoal.

Portanto, as hipóstases do Logos têm uma função, um propósito bem determinado na ordem da Criação e no governo das criaturas, estando dispostas em uma escala de inumeráveis níveis e formas de virtude e conhecimento, necessariamente equacionados pela bondade e pela justiça divinas, segundo as necessidades do mundo criado. Mais adiante, Wolfson (1982, I, p. 381) escreve:

Assim como as potências são divididas em benéfica e punitiva, também os anjos são divididos por ele [Fílon] em benéficos e punitivos. Desse modo, dois dos três visitantes de Abraão [Gênesis, 18:2-16, 19:1], em seu sentido literal de anjos, correspondem às duas potências que alegoricamente simbolizam, uma sendo a benéfica e a outra a punitiva.

Ainda com relação a este episódio, logo após citar Gênesis, 18:2, em outro lugar, Fílon discorre sobre a unidade tripartite - na qual é a Razão que regula essas potências, ou seja, que estabelece sua *medida*, que as “proporciona”, tal como sugerimos em nosso segundo capítulo -, referindo-se ainda ao processo de elevação gradual que marca essas apreensões do divino:

[...] isto simboliza que é possível tanto um ser três quanto três serem um na medida em que são um [ou unificados] no Logos acima deles. Mas este Logos é contado juntamente às Potências primárias, a Criativa e a Governante, e produz uma tripla aparição na mente humana. Pois a esta é negada uma visão tão aguda que possa ver com clareza a Deus, que transcende as Potências que Lhe assistem. Pois, para que aquela mente possa perceber Deus, as servas Potências parecem ser existentes junto a Ele, e, como se fossem, fazem uma aparição de três em vez de um. Pois quando a mente começa a receber uma apreensão correta do Ser, compreende a si mesma como penetrando naquele nível: a própria mente é reduzida à unicidade, e ela mesma aparece como primeira e suprema; como disse acima, [a mente] pode perceber o Ser somente por meio de suas associações com aquelas primeiras Potências que existem diretamente com Ele, a Potência Criativa, que se chama Deus, e a Potência Governante, que se chama Senhor. [...] O olhar [da alma] começa vendo o Governo, uma visão divina e sagrada, de modo que uma visão singular lhe aparece como uma tríade, e a tríade como unidade. [...] então o intelecto percebe mais claramente uma unidade apesar de, previamente, haver aprendido a apreendê-la sob a semelhança de uma trindade. [...] Falando então com verdade e exatidão, a medida de todas as coisas, inteligíveis como sensíveis, é um Deus, que em Si mesmo é unidade, mas aparece na semelhança da tríade em consideração à fraqueza daqueles que devem vê-Lo (FÍLON, 1953a, IV, §§2-8, p. 270-283).

Naturalmente, o mesmo argumento vale com relação à Santa Trindade cristã (Pai, Filho e Espírito Santo), bem como àquela outra Tríade mística mais antiga (Pai, Mãe e Filho) que, em Fílon, aparece como Deus, Logos e Sophia. Em poucas palavras, Fílon quer dizer que a mente imperfeita, que ainda não atingiu a capacidade de compreensão simples que lhe é essencial, percebe algo somente a partir de outro - em geral, por contraste a seu oposto -, e assim reciprocamente. Já a imagem do uno - que é a intuição monoteísta - só lhe pode surgir como um terceiro que efetua a síntese dos outros dois. Aplicado ao Cristianismo, isso quer dizer: o Filho é compreendido em sua corporeidade mediante a incorporeidade do Espírito e vice-versa. Com o Pai se dá o mesmo, enquanto não se O intui como síntese e, finalmente, como radicalmente Único. Não quer dizer, todavia, que a intuição da Tríade seja algo medíocre - pelo contrário. Como bem observa Goodenough (1988, p. 29-30) em nota ao citar estes trechos, “alguém tem de estar muito avançado como um místico para ter mesmo uma visão dos três. Alguém que ainda esteja se debatendo na semiobscuridade vê apenas uma díade, uma coisa desconexa, dividida em si mesma”, como naqueles casos em que se opõem Deus e Diabo, Céu e Inferno, Bem e Mal radicais e originários (maniqueísmo). “O homem”, prossegue o comentador, “que completou a jornada mística vê a tríade, na luz clara, [com] seu centro preenchido e completa em natureza”.

O mais elevado grau de virtude, enfim, é marcado pela dádiva da inspiração apocalíptica, ou seja, da revelação máxima dos mistérios da santa unidade, pela qual a alma se desliga da sensibilidade somática (Cristo, Messias), e é capaz de contemplar a semelhança de Deus, que é Seu Logos transcendente - i.e., o divino como *exclusivamente* espiritual -, abandona os domínios da imanência e se deixa absorver pelo transcendente, atingindo, assim, a Sophia profética (Espírito, *Sh'chinah*) e, desse modo, a própria vida eterna, o renascimento segundo a natureza originária. O veículo da revelação é o próprio elemento constitutivo da realidade, aquele mesmo pelo qual toda a obra divina veio a ser: a Palavra, tema de nosso quinto e último capítulo.

IV.5 *Logos* e *Sophia*: os princípios masculino e feminino do mundo e sua unidade

Finalmente, diante de tudo o que foi exposto, acreditamos haver chegado o momento propício para tratarmos mais especificamente da relação entre *Logos* e *Sophia*, mesmo que em linhas muito gerais.

É curioso (mas de modo algum irrelevante) observar que Fílon, ao hierarquizar *Logos* e *Sophia*, cai em inúmeras contradições bastante explícitas. Como vimos no capítulo precedente, Wolfson distingue um *Logos* e uma *Sophia* incriados, enquanto propriedades de Deus, e um *Logos* e uma *Sophia* criados, enquanto seres reais que servem como intermediários entre a Razão e a Sabedoria divinas e a razão e a sabedoria humanas. Isso parece solucionar as alegorias sobre a união místico-simbólica entre Deus e *Sophia* gerando o *Logos* como “filho primogênito”, bem como a atuação da Sabedoria divina sobre a razão humana, e do *Logos* divino sobre a sabedoria humana, passando o *Logos*, de filho de *Sophia*, à condição de “pai da sabedoria”. Similar é o que acontece entre o *Logos* e o Espírito divino, que Fílon designa por *Pneuma*, descrito como a mais elevada forma na qual a vida se mostra, que recebeu o título de inteligência e razão, uma marca de caráter divino, uma imagem de Deus. Ou seja, são masculinos e femininos, humanos, mas de natureza divina, sem que haja, a princípio, uma distinção clara, chegando mesmo a englobar a parte irracional da alma. Embora haja casos raros em que *Sophia* é tratada como um ser masculino, o que nos interessa observar é o simples fato de Fílon haver estabelecido essa dualidade, mesmo porque, como Mônada, não se há de estabelecer um limite entre a “masculinidade” do *Logos* e a “feminilidade” de *Sophia*, o que seria contraditório, senão ridículo.

De qualquer modo, tal distinção feita por Fílon é sustentada ou mesmo requerida pela versão hebraica. Tanto o termo *lógos* quanto *davar* são masculinos, assim como *sophia* e *chochmah*, *pneuma* e *ruach* ou *n'shamah* – Fílon parece utilizar

pneuma em ambas as acepções – são femininos. A maternidade, a paternidade e o caráter filial são assim atribuídos segundo o estágio a que cada termo se refere na atual descrição ou definição de Fílon. Embora o masculino tenha precedência ontológica, se este papel já é ocupado por Deus Ele-mesmo, o Logos, então, aparece como filho de Sophia, sem qualquer contradição, como também não há na intercambialidade dos atributos das potências criadora e governante.

O fato de Fílon lançar mão de Sophia e identificá-la ao Logos tem ainda um certo caráter de oportunismo, pois a própria Escritura (Provérbios, 8:22) - tal como citada por Fílon no tratado *De ebrietate*, §31 -, chega a tratar a Sabedoria como havendo sido concebida ou criada por Deus, acrescentando ainda que por (meio d') ela o mundo foi gerado. Interpretação que autoriza nosso autor a parafrasear as respectivas passagens de modo a entendê-las como também válidas no que diz respeito ao Logos, que não é referido como “criado” ou “gerado” no Antigo Testamento, mas apenas aludido como atuante na Criação, caso não consideremos sua ligeira personificação posterior.⁴⁵

No entanto, desconsiderando estes dados, Hillar, baseada em uma passagem em que Fílon tenta distinguir o Logos de Sophia, acaba reduzindo tudo isso a uma questão meramente gramatical, a uma exigência de concordância nominal. Ou seja, Sophia é tida como “filha de Deus” apenas por uma questão linguística, pois, na verdade, Fílon se refere a uma potência masculina. Todavia, tal afirmação nos parece estranha, visto que a autora já havia reconhecido que o termo hebraico correspondente

45 Vale notar que no próprio Novo Testamento, Cristo, designado como Logos em João, é referido por Paulo como “sabedoria vinda de Deus” (*sophia hypó Theou* - I Coríntios, 1:30), além de descrito na Epístola aos Colossenses (1:15-20) em termos similares aos que constam em Provérbios, 8:22-30, livro no qual, como se sabe, é a própria Sabedoria que se revela. Poderíamos ainda entender Sophia como o Espírito Santo dos cristãos, ou seja, lermos nas cartas paulinas uma prefiguração do dogma da Santíssima Trindade.

também é do gênero feminino, embora não o admitindo como designativo de uma hipóstase, e sim como simples figura de linguagem. A referida passagem de Fílon é a seguinte:

Na verdade, todas as virtudes têm títulos femininos, exceto as potências e as atividades [*práxeis*] dos homens perfeitos [*andrôn teleiotatôn*]. Pois o que vem após Deus, ainda que seja a mais venerável de todas as demais coisas, ocupa o segundo lugar, e foi assim designado como feminino para expressar o contraste com o Criador do Universo, que é masculino, e sua afinidade com todo o resto. Porque a preeminência sempre pertence ao masculino, e o feminino é sempre insuficiente e inferior a ele. [...] Permita-nos, então, não dar atenção à discrepância no gênero das palavras, e dizer que a filha de Deus, precisamente a Sabedoria, é não só masculina mas também o pai, semeando e engendrando nas almas uma disposição para aprender, disciplina, conhecimento, discernimento prático, as ações notáveis e louváveis (1958f, §§51-52, p. 37/39)⁴⁶.

Em primeiro lugar, devemos ter em conta que a sabedoria é uma virtude, seja uma virtude genérica (divina, celeste), seja específica (humana, terrestre) - é idêntica, neste sentido, ao Logos e à Sophia (FÍLON, 1962a, I, §45, p. 63; §65, p 77). Segundo, quanto à precedência do tipo masculino, acreditamos não haver dificuldades, dado que o mesmo representa, segundo a mística, o princípio emissor da Criação, a própria Vontade, o agente, ou causa ativa, como diz Fílon. Por sua vez, o tipo feminino representa o inverso, ou seja, o princípio receptor da obra, o

46 Vale observar que, também no léxico hebraico, essa função de instruir, fazer conhecer e discernir, apresenta relação com o aspecto feminino. O “pai” (*av*, אב) é também o “chefe” (*av*, אב), o “poderoso” (*ebir*, עביר), enquanto a “mãe” (*em*, אם) é também a “criada” (*amah*, אמה). Eva (Chavah, חַוָּה), que é a “mãe dos viventes”, ou “de toda a vida” (*em kol-chai*, עַם כָּל-חַיִּים) (Gênesis, 3:20), é também aquela que passa ao homem (*adam*, אָדָם) o conhecimento (ibid., 3:6), e aquela que se torna serva de Adão. A mulher (*ishah*, אִשָּׁה) é assim chamada por haver sido feita a partir do homem (*ish*, אִישׁ) (ibid., 2:23).

acolhimento irrestrito, ou mesmo o Amor divino, como o da mãe que recebe o sêmen e o conserva em si até que o mesmo se desenvolva e saia à luz, para o mundo dos sentidos, dotado de um corpo e de uma inteligência, o que corresponde, portanto, ao paciente, ou à causa passiva.

[...] os nomes de “pai” e “mãe” têm, sem mudar sua forma, sentidos diferentes. Por exemplo, diremos com muita correção que o demiurgo que criou nosso universo era o pai do que foi criado, cuja mãe era a ciência do criador. Deus se uniu a esta – não à maneira dos homens –, e lançou a semente da criação. Ela recebeu a semente de Deus, e, ao término de suas dores, pôs no mundo seu único e amado filho sensível, nosso universo (FÍLON, 1962b, §30, p. 37).

A “mãe” – cujas “dores” também não devem ser entendidas como aquelas da mulher –, “ciência do criador”, é aqui, precisamente, Sophia, como a “alma virgem” ou a “virgindade” no tratado *De cherubim*, §§49-52(1963a, p. 43/45). Vale notar que “ciência”, assim como “inteligência”, também traduzem o termo hebraico *chochmah*, comumente traduzido por “sabedoria”, como em Jeremias, Salmos e Provérbios. Mas, como vimos em Fílon, a precedência é lógica ou mesmo ontológica, não temporal, tanto que o homem inteligível era, como o seu modelo, razão e sensibilidade em perfeita harmonia. A ruptura é devida, naturalmente, à sobrevalorização dos sentidos, órgãos receptores e, por isso, passivos, alegoricamente relacionados a Eva, a alma irracional e mortal, ou aspecto feminino da alma humana como um todo. “Fílon encontrou, ao contrário, na ideia do Logos divisor,” que separa os gêneros em espécies, ou tipos, “uma garantia da separação e da hierarquia dos seres”, sendo isto a preservar “o equilíbrio estável das partes do universo”, sem o qual a confusão desencadearia a conflagração universal postulada pelos estoicos, teoria abominada por Fílon, como também já foi dito (BRÉHIER, 1950, p. 88).

Neste sentido, Fílon, aqui, apenas pretende reafirmar a prioridade lógica ou mesmo ontológica do *tipo* masculino (a razão), não sua superioridade absoluta ou sua precedência temporal, *muito menos* sua independência do *tipo* feminino. A “insuficiência” do feminino pode, então, ser entendida como esterilidade, impeditiva de toda geração, em que toda a sua capacidade geradora é concedida também pela Graça divina que lhe vem do Pai. Pode-se argumentar que o masculino é, na mesma medida, dependente do feminino, logo, improdutivo em sua ausência. No entanto, segundo a lógica aqui empregada, é pela Vontade de criar que se torna necessário o receptáculo das gerações, *e não antes disto*. Deus cria porque é bom, mas não é de modo algum obrigado a fazê-lo, haja vista Sua perfeita e absoluta liberdade de ação e Sua autossuficiência. Se não fosse pela Vontade criadora, o Amor gerador seria de todo desnecessário. Nesse caso, Sophia aparece, como o Logos, dotada de um caráter *instrumental* enquanto *pura potencialidade inativa por si*. Por isso, Fílon declara que “Deus cria porque é bom”. O fato de o mundo existir, tomando-se como pressuposto a liberdade absoluta de Deus, é sinal de que houve uma Vontade, a qual, para se realizar, requer a receptividade de um Amor, advindo de uma Bondade que não pode ter outra fonte senão o próprio Deus, que é o único Ser. Logo, a bondade não é uma qualidade necessária do demiurgo, como em Platão, mas uma potencialidade manifesta como qualidade de um Ser absolutamente livre. Desse modo, deve-se entender a sentença “Deus cria porque é bom” como querendo dizer que “se Deus não fosse bom, este mundo não existiria, porque de nada serve a Ele”. É a gratuidade da existência do mundo que evidencia o “transbordamento” da bondade divina, e não essa bondade a exigir a existência de criaturas.

Em terceiro lugar, ao permitir-se ignorar a aparente discrepância, Fílon parece reconhecer - ao contrário do que conclui Hillar - não haver uma distinção absoluta entre ambos os tipos, mas apenas uma hierarquia interrelacional *quando se*

está tratando de instâncias diferenciadas. “O ‘Homem de Deus’, que é apenas um aspecto do Logos, [...] não é nem macho nem fêmea. O Logos, princípio dos contrários, é ele mesmo superior aos contrários, e indivisível” (BRÉHIER, 1950, p. 88-89). Com muita coerência, Fílon admite que, enquanto ideia, gênero, o homem inteligível é também imortal (1961a, §134, p. 231; 1996b, §§164 e 230-236, p. 365 e 397-401). Fílon insiste na “impossibilidade de se atribuir ao próprio Logos predicados contrários”, no que difere de Heráclito, que atribuía ao Logos esses predicados. No entanto, não há como afirmarmos que Heráclito pretendia realmente predicar o Logos ou, como Fílon, apenas exibir sua contrariedade intrínseca. Nada nos garante que, se apenas dispuséssemos de fragmentos de Fílon - como é o caso da obra de Heráclito -, as duas doutrinas pudessem ainda ser distinguíveis neste ponto. Com isso, Fílon ainda parece reconhecer a interdependência dos tipos, dizendo que, em sua unidade de sentido, há uma simultânea inseminação (masculina) e uma geração (feminina); não há ativo sem passivo e vice-versa.

Com efeito, discordamos da interpretação segundo a qual a passagem trata Sophia como um ser masculino, e nossa discordância se baseia na correlação entre a primeira e a última elucidativa sentença. Entendemos que a atividade do Logos é responsável pela motivação, nas almas, do desejo de sabedoria. Nesse caso, temos, de um lado, a precedência da ação misericordiosa de Deus (em conceder ao homem a possibilidade de adquirir sabedoria) sobre a obtenção da virtude correspondente; de outro, temos que uma existe pela outra, sendo, pois, inseparáveis. Assim, é indiferente considerar Sophia como um ente masculino ou feminino, inseparável que é do Logos (Razão), seja enquanto filha de Deus, Sua criatura, gerada na alma do homem, seja enquanto Sua esposa, de cuja união é gerado o mundo, seja o próprio Pai, visto que não há Sabedoria maior do que a de Deus, fonte de toda sabedoria, ou ela mesma. Com isso, esperamos haver exposto com clareza a impropriedade e insuficiência de críticas tais como a de Hillar, que trata Sophia como um

mero nome feminino para algo cuja natureza é masculina, o que, todavia, não nos impede de repetir, em consonância com Wolfson (1982, I, p. 258), que Sabedoria

[...] é apenas uma outra palavra para Logos, e é usada em todos os sentidos do termo Logos. Ambos os termos significam, em primeiro lugar, uma propriedade de Deus, idêntica a Sua essência, e, como Sua essência, eterna. Em segundo lugar, eles significam um ser real, incorpóreo, criado por Deus antes da criação do mundo. Terceiro, [...] Logos significa também um Logos imanente no mundo, e assim, também sabedoria [...] é usado nesse sentido. Quarto, ambos, Logos e sabedoria, são utilizados por ele no sentido da Lei de Moisés. Finalmente, Logos é também usado por Fílon no sentido de uma de suas ideias constituintes, tais como, por exemplo, a ideia de mente [ou intelecto]. À luz de todos estes vários usos dos termos Logos e sabedoria, se nos ocorre de topar com certas passagens nas quais ele não parece estar tratando estes dois termos como idênticos, não devemos imediatamente acusá-lo de inconsistência. Devemos tentar descobrir se naquelas passagens [...] ele não usa um destes dois termos em um sentido e o outro em outro sentido.

Ora, é justamente isso o que acontece no exemplo trazido por Hillar. Ali, Fílon trata do Logos, sobretudo, enquanto mundo inteligível; Sophia, por sua vez, aparece, primeiro, como simples Ideia e, por fim, em seu estágio de imanência, sendo perfeitamente assimilada ao Logos e ao próprio Deus quando é tratada como ente masculino, em função mesmo do caráter ativo ao qual o contexto se refere.

LOGOS REVELADO E A “PALAVRA DIVINA”



*Sim, a palavra está bem perto de ti,
está em tua boca e em teu coração,
para que a ponhas em prática. ...é o
que vos tornará sábios e entendidos...*

(Deuteronômio, 30:14; 4:6)

Qual a distinção que fazemos entre Logos hipostasiado e Logos revelado? Chamamos “hipostasiado” aquele que é já intrínseco às coisas materiais, posto que é individualizado; “revelado” é aquele que o transcende sempre, só se manifestando ocasionalmente como tal, e conforme a vontade de Deus. Desde o início deste estudo investigamos seu caráter imanente, buscando evidenciar que tal dimensão não dá conta do papel desempenhado pelo Logos filoniano. É chegado o momento de avaliarmos o meio pelo qual esse Logos transcendente tem sua presença reconhecida e de que modo ele pode coexistir e mesmo integrar (tanto no sentido de *habitar* quanto no de *reunir*) as partes do mundo sensível. Em primeiro lugar, afirmamos que esse meio é a palavra reveladora. Em seguida, apresentamos a teoria de que esta mesma palavra como que se coisifica pela vontade do Criador.

V.1 O lugar da linguagem na alma humana

A faculdade da linguagem (distintiva dos seres racionais) é considerada por Fílon como mais próxima da inteligência do que da sensibilidade, remetendo à palavra, tida como uma das sete partes da alma (irracional) – ou oito, se, ao considerarmos a alma humana como um todo, incluímos a própria inteligência, ou alma racional, que é a causa da união das partes do corpo. Portanto, na hierarquia filoniana, a palavra, diversamente do que ocorre na divisão estoica, encontra-se entre a inteligência e os cinco sentidos, aparecendo como uma das partes mais nobres da alma, ou a mais nobre de sua porção irracional.

No entanto, em uma passagem das *Questões e soluções sobre Gênesis* (1953, III, §5) em que Fílon explicita a divisão e subdivisões da alma humana, é a parte *racional* que é apresentada como dividida de modo a consistir não só no intelecto como também na palavra (*prophórikón logón*). Encontramos aí duas inconsistências ao menos aparentes, ou sob determinado ponto de vista mais rigoroso. Em primeiro lugar, parece inadequado tomar a alma racional, que segue o modelo monádico do Logos - e, mais que isso, é sua cópia, ou imitação - como algo passível de uma real divisão. Por outro lado, talvez possamos enxergar aí uma relação mais íntima entre razão e linguagem, que consistem em faculdades de uma alma que é una, e não como partes propriamente ditas, como no caso já visto das potências criadora e governante. Em segundo lugar, tal visão parece decorrer da ênfase dada por Fílon ao fato de a linguagem ser própria dos seres racionais, sendo também inadequado relacionar a mesma à irracionalidade, porque, como veremos, a palavra é a intérprete da razão, do intelecto, muito embora não se trate então do *lógos prophórikós*, que deve ser silenciado. Neste sentido, Fílon talvez apenas esteja, em sua hierarquização, destacando mais profundamente a faculdade da

linguagem (que é articulada segundo a inteligência, que é ativa) de tudo aquilo que é meramente passivo, como as faculdades sensíveis (os cinco sentidos).

Por exemplo, na passagem em questão, as faculdades sensíveis são tratadas como tendo em comum a faculdade do tato, que é, segundo ele, comum às demais quatro partes da alma irracional na medida em que está ligada justamente à sua passividade e ao fato de serem faculdades destinadas à afecção, à sensibilidade, ao “contato”. Afinal, é por contato e involuntariamente que nos estimulam os sabores, odores, sons e imagens. Dessas quatro, as correspondentes à visão e à audição, por estarem ligadas ao ensino e ao aprendizado conduzidos pela Palavra, são tidas como mais elevadas, “filosóficas”, proporcionando a obtenção de uma boa vida, como diz ele. Já o olfato e o paladar, meramente passivos e, ademais, sem proveito para a sabedoria, são servos, não filosóficos e descritos como criados apenas para os seres vivos, qual seja, os mortais. Acreditamos ser então deste modo que a palavra expressa chega a ser elevada nesse texto ao nível da alma racional, ainda que inadequadamente, mas apenas segundo seu valor para a aquisição da sabedoria.

Aludindo a uma passagem do tratado *Quod deterius potiori insidiari soleat*, §§132-134, ou ainda do *De migratione Abrahami*, §§47-49, e *Quis rerum divinarum heres sit*, §4, Bréhier (1950, p. 102) observa que

Somente estas palavras não são fórmulas exteriores e verbais. Moisés ou Abraão falam com Deus “não pela boca e pela língua, mas pelo órgão da alma, que não tem por ouvinte nenhum mortal, mas apenas o incorruptível”. Os levitas [tribo israelita designada por Moisés para o sacerdócio] que, simbolicamente, são os *logoi* divinos, abandonam todas as faculdades sensíveis, incluída aí a

linguagem [i. e., a palavra exterior, proferida: *lógos prophórikós*]. Seguindo o mandamento do silêncio imposto pelos mistérios, Fílon acha que a palavra exterior é imprópria ao culto e à verdade.⁴⁷

A solução para esta aparente discrepância nos parece se encontrar em uma passagem em que Fílon distingue o discurso que exprime a verdade daquele que não o faz:

O oráculo, é em nós o órgão da linguagem [falada: *phônetérion órganon*], ou seja, a palavra expressa [gerada, feita surgir: *gegônôs lógos*]; então, ou bem esta é dita sem julgamento e inaceitável, ou bem é aprovada pelo julgamento e aceitável; mas o autor sagrado quer nos fazer conceber uma palavra dita com discernimento [*diákrisin*]; pois o oráculo em questão não é um oráculo sem julgamento e falsificado, mas o oráculo dos julgamentos, o que equivale a dizer: penetrado com discernimento (1962a, III, §119, p. 238/239; grifo nosso).

Em meio a seu discurso sobre o número sete no *De opificio mundi*, ao comentar o sétimo dia da Criação – aquele do descanso, o dia, santo por excelência –, encontramos algo sobre isso. O “órgão da fala”, que, enquanto parte da alma, pode ser entendido como o meio da linguagem, ou esta mesma em potência,

47 A distinção entre palavra interior (*lógos endiáthetós*) e palavra exterior (*lógos prophórikós*) remete ao estoicismo, no qual estas duas “linguagens” eram apenas duas faculdades da alma, mas, em Fílon, “a distinção em questão é idêntica àquela entre a inteligência e a palavra proferida que dela deriva” (BRÉHIER, 1950, p. 103). Fílon ainda chega a tratar essa derivação como aquela do filho em relação ao pai, donde a semelhança que os mantém ligados entre si, assim como unidos estão Deus e Seu Logos: “E o ‘pai do som’ é nosso intelecto, e o intelecto eleito é aquele do homem virtuoso. E que o intelecto é eminente, própria e naturalmente o pai da palavra expressa está claro, pois é a função especial do pai gerar, e a palavra é gerada pelo intelecto. E (disso) há clara evidência, pois quando ele [o órgão da fala] é movido pelos pensamentos, produz um som, e quando estes faltam, ele para” (FÍLON, 1953a, III, §43, p. 236-237).

corresponde, naturalmente, à boca, por onde entra o perecível, i.e., as coisas sensíveis (notar que Fílon não dá importância ao paladar aqui) e sai o incorruptível, i.e., o discurso, o *logos*, que são “as palavras [*lógoi*], leis imortais [*athánatoi nómoi*] da alma imortal, pelas quais a vida racional [*lógikos biós*] é governada” (FÍLON, 1961a, §§117 e 119, p. 220-223).⁴⁸ Pouco antes (§104, p. 213), Fílon citara a divisão das idades do homem descrita por Sólon, onde notamos que, ao sétimo período de sete anos, corresponde a espiritualidade – em Fílon, esta aparece ligada à razão e ao conhecimento verdadeiro – e, ao oitavo, a linguagem. Interessante é notar, novamente, a proximidade entre *nous* e *lógos*, tal como vimos em nossos segundo e terceiro capítulos.

Podemos ver aqui que o Logos tem algo em comum com a alma. Por vezes, são e/ou carregam ideias quase intercambiáveis, como já vimos aludindo anteriormente. Seria por meio dessa comunidade de princípios, sendo a inteligência associada à palavra, que se torna possível a recepção da revelação divina como graça e auxílio ao progresso moral do indivíduo, através do qual se vai adquirindo conhecimento da verdade e da natureza divina? Parece-nos ser esta a ideia. O mundo, portanto, seria unificado por esse Logos, que é, ao mesmo tempo, razão e linguagem, inteligência e palavra, sabedoria e entendimento. A

48 Comparar com *Legum allegoriæ*, III, §176 (1962a, p. 271): o homem “será nutrido pelo Logos inteiro e por uma parte do Logos; pois a boca é o símbolo do verbo e, a palavra, uma parte do Logos inteiro; e nós podemos estar contentes, se somos nutridos somente com uma parte desse Logos”, já que a alma humana não é capaz de recebê-lo senão em mui pequenas porções (§§162-166, p. 263-265). Evidentemente, há uma alusão explícita ao maná que, segundo o relato bíblico, teria caído do céu para alimentar os hebreus no deserto após haverem deixado o Egito (Êxodo, 16:15), alimento este interpretado por Fílon como a palavra divina de instrução, tal como lemos em *De fuga et inventione*, §§137-139 (1958d, p. 83/85), e *Quis rerum divinarum heres sit*, §79 (1996b, p. 321). Esta interpretação é, por sinal, comumente aceita pelos comentadores do texto bíblico.

revelação, desse modo, que só é possível entre duas partes, clama pelo que há de imanente, intrinsecamente divino e incorruptível na criatura dotada de inteligência, bem como da virtude, da pureza necessária.

A graça pela qual se recebe a liberdade, fundamento de todo fazer-moral, consequência do dom da racionalidade, não é algo de gratuito, mas uma garantia para Deus de que a criatura - neste caso, a humanidade -, será capaz de compreender seu criador na medida suficiente para que aja conforme Suas leis. Antes de nos perguntarmos se o mundo, segundo Fílon, fora criado *para* o homem, a fim de que este o dominasse, devemos reconhecer que um mundo privado de criaturas racionais seria absolutamente incapaz de acolher a graça divina. Havendo refletido sobre este ponto, antes de nos perguntarmos, também, se o homem é de fato um ser privilegiado com direitos sobre as demais espécies - direitos estes superiores a seus deveres para com elas -, devemos atentar para o fato de que, se toda criatura fosse racional, toda criatura seria indistintamente *humana*. E por que apenas o homem é racional? Para isso não temos resposta, nem sequer sugestões... No entanto, a necessidade de haver vida racional decorre do que já foi dito anteriormente: o mundo é produto de um “transbordamento” da graça, e só tem sentido se esse derramamento se destina a algo, a um “receptáculo”, como o é o mundo platônico das Ideias. Mas ora! A criatura efetivamente divina - o Logos transcendente, ou mundo inteligível - é pura Razão. O que apontamos como “irracional” encontra-se exclusivamente no mundo sensível. O surgimento deste - com todas as aspas que se fazem necessárias - “não tem sua formação sob o controle de Deus”. Queremos dizer: o poder inerente ao Verbo criador, exprimindo a onipotência divina, causando o surgimento do mundo sensível (material) imediatamente a partir de sua inteligibilidade (idealidade) é algo de inevitável, necessário, não mais pertencendo ao âmbito da Vontade, mas da Razão. Consiste, então, no objetivo deste

nosso capítulo final buscar esclarecer de que modo o mundo sensível vem a ser segundo o Verbo divino.

Em seu tratado *De Decalogo* (1958e, §§32-35), Fílon ressalta que Deus não fala – ou, pelo menos, não somos capazes de ouvi-Lo, conforme lemos em Êxodo 20. Após dizer que Deus não emitiu palavras, mas que formou no ar um som admirável – o ensurdecedor trovejar referido no relato bíblico (Êx., 19:16 e 19) –, Fílon prossegue com sua explicação alegórica, pela qual diz haver sido a palavra divina *soprada* – como o “espírito de vida” na criação de Adão (Gênesis, 2:7), e como o “sopro de Deus” que passa pelo Éden logo após a falta ser cometida (3:8) – em cada um, que a “ouviu” interiormente, como uma inspiração.⁴⁹ “O Logos sagrado, ou divino, é para ele essa palavra interior, revelada, que o homem piedoso ouve no recesso de sua alma, e que constitui o ensinamento sobre as coisas divinas, ou seja, o culto e a filosofia” (BRÉHIER, 1950, p. 101). Desse modo, Deus

49 Segundo a tradição rabínica, em concordância com o que nos diz Fílon, cada pessoa presente em Sinai viu Deus de uma maneira ligeiramente diferente. Similarmente, é notado no Talmud que Deus “muda” conforme as situações históricas a que Se “adequa”, bem como o fato de que as declarações dos profetas são influenciadas por suas respectivas personalidades. Por meio disso, são relativizadas as concepções de Deus, que é colocado para além de qualquer reflexão crítica (GUTTMANN, 1964, p. 31-32). Vale comparar a concepção filoniana com aquela de Maimônides, expressa em sua introdução ao comentário sobre a *mishnah Sanhedrin*, X, oitavo princípio: “Nós acreditamos que toda a Lei que agora possuímos foi dada através de Moisés e que a mesma veio, em sua totalidade, da boca de Deus, isto é, que atingiu Moisés em sua inteireza de uma forma que é descrita na Escritura, figurativamente, pelo termo ‘palavra’, e que ninguém nunca soube como isto aconteceu, exceto o próprio Moisés, a quem aquela palavra atingiu” (*Perush ha'mishnaioth*, apud WOLFSON, 1982, I, p. 187). O caráter especial de Moisés – deduz-se – decorre da excelência de sua “visão” dentre as demais, sendo dotado de uma perfeição relativa aos demais homens, como já vimos. Mais adiante, retornaremos a este tema abordando outras delicadas implicações deste relativismo das apreensões de Deus e Sua Lei.

sopra pensamentos na inteligência (*nous*) do profeta, ou sábio, e ela os torna em palavras (*lógoi*). “A palavra é a intérprete da inteligência, e a inteligência, por sua vez, é a intérprete de Deus, pois os pensamentos da inteligência inspirada não são então diferentes das palavras divinas; a palavra é verdadeiramente profética [...]” (BRÉHIER, 1950, p. 187). “Revelação, para ele, é sabedoria autodidata, pois Deus a causou ‘para brotar dentro da alma’” (WOLFSON, 1982, I, p. 36; FÍLON, 1958, §79, p. 155). Mas vale ainda, para melhor se compreender algumas destas questões, repetir um outro aspecto mais amplo desses *logoi*. Conforme aponta Fílon, as palavras – ou melhor, suas “almas” – também correspondem às leis imortais da natureza, as mesmas que constituem o mundo inteligível, mundo este não só de parâmetros exemplares para o mundo sensível, mas que também consiste na morada das almas imortais. Estas almas, às quais se unem os anjos, portanto, não só vivem no Logos como *logoi*, como são, elas mesmas, o próprio Logos (enquanto mônadas) e as leis que, proferidas por Deus, servem de fundamento para o mundo sensível. Neste, as almas humanas, presas a corpos, vivem segundo a Palavra Criadora e Soberana, vivem segundo sua própria essência eterna; em outras palavras, *vivem segundo a sua própria natureza, que é comum à de todo o cosmos*.

V.2 O obscurecimento da Palavra e a necessidade de alegorização: a Criação pelo Logos

[...] a declaração de que “Deus por conseguinte fala em unidades puras, pois Seu Logos [Seu Verbo] não é um impacto sonoro de voz no ar [como o trovejar a que se refere a Bíblia], ou misturadas com qualquer outra coisa, mas incorpóreas e despidas e de modo algum diferentes da unidade”, ou nas declarações de que “Seu Logos é Sua ação” e de que “o que quer que Deus diga (*legé*) não são palavras (*rhémata*), mas ações”. Em todas estas

declarações, o termo Logos, quer expresso ou compreendido, é usado de forma figurada para descrever a propriedade de Deus para agir (WOLFSON, 1982, I, p. 235-236; FÍLON, 1963b (*Quod Deus...*, §83); 1958a, §65; 1959b, I, §283; 1958e, §47).

Todas as palavras da Torah, sem exceção, são tidas por oráculos, os quais formam um único conjunto onde todas elas são inspiradas, também quando constituem nomes, numerais – não há algarismos – e datas, *incluindo cada uma de suas letras*, e mesmo sua ordenação. Desse modo, a exegese bíblica é, “antes de tudo, uma interpretação de oráculos” e, em razão disso, todo o conteúdo das Escrituras está *sempre* sujeito a interpretação alegórica, permanecendo o texto sagrado “obscuro para quem não o considera com os olhos da alma em seu sentido espiritual” (*hyponoia, trópos, allégoria*). Para tanto, é “necessária uma espécie de inspiração de segundo grau” – a qual o próprio Fílon afirma receber (1963a, §27; §1962c, II, §252) –, cabendo reservas apenas à interpretação literal, dado que “o texto literal é como o corpo sensível, destinado a conter e a sustentar o pensamento incorpóreo e sem substância [material] que escapa para além”, mas isso não quer dizer que a literalidade deixe de ser observada (BRÉHIER, 1950, p. 185; 193-194; 179-180; FÍLON, 1958d, §54; 1959a, §§147 e 236; 1996a, §§89-93). Portanto, “somente aqueles que estão qualificados por habilidades naturais e caráter moral, bem como por um treinamento preliminar, podem ser instruídos no método de interpretação alegórica da Escritura” (WOLFSON, 1982, I, p. 116).

As explicações das Santas Escrituras se elaboram segundo o significado alegórico. O conjunto da Lei para esses homens é análogo a um ser vivo: o corpo, é a prescrição literal; a alma, é o espírito invisível depositado nas palavras. Por ele, a alma racional entrou em uma contemplação superior dos objetos que lhe são próprios: ela viu, refletida nas palavras como em um espelho, a beleza extraordinária das ideias, ela desimpediou e descobriu os símbolos, ela desvelou os pensamentos e os

iluminou para aqueles que podem, a partir de um indício ínfimo, subir novamente pelo visível à contemplação do invisível (FÍLON, 1963e, §78, p. 139).

É interessante notar que o *Zohar*, fonte máxima da Cabalah judaica, diz exatamente a mesma coisa a respeito do texto bíblico. No entanto, em ambos os casos, o sentido literal é ainda valorizado. Para Fílon, como nos diz Wolfson (1982, I, p. 35-36 e 133), à diferença dos mitos pagãos, o texto bíblico, mesmo quando se mostra inverossímil, pelo método alegórico, exibe seu significado subjacente, espiritual, incorpóreo. Mesmo quando essas histórias se assemelham aos mitos pagãos, ao contrário destes, na verdade, carregam uma sabedoria toda outra, visto que consistem em modos visíveis das ideias que pretendem revelar (FÍLON, 1963d, §190, p. 149/151). Fílon justifica sua não oposição ao sentido literal do texto e à interpretação tradicional enquanto tais pela crença no poder de Deus em produzir milagres, apesar de sua teoria do milagre se fundar sobre outro princípio, que é o da imperfeição da razão humana em associação às noções de onipotência e absoluta liberdade de ação e vontade atribuídas a Deus. Desse modo, como já foi dito, Fílon critica aqueles que rejeitam em bloco a literalidade em prol de um ponto de vista exclusivamente filosófico. De acordo com o que diz Fílon, o intérprete deve empreender uma “completa e exata investigação do que não é visto e no que é visto”, dedicando “cuidadosa atenção a ambos” (1996a, §89, p. 183).

Sendo assim, Fílon atribui grande importância à linguagem em sua exegese, de maneira a levar Bréhier (1950, p. 285) a enxergar uma concordância com a tese apresentada no *Crátilo*, de Platão. Trata-se da teoria de que a linguagem fora criada “por sábios que depositaram nas palavras as propriedades das coisas”, pelo que, em sua natureza, “têm tanta precisão quanto a linguagem matemática, e é sem dúvida isto o que lhe permite descobrir sentidos alegóricos dos textos sagrados”, seja pela etimologia, seja pela polissemia, podendo-se, a partir disso,

identificar associações de ideias e significados metafóricos, simbólicos, metonímicos. Na verdade, consideramos precipitada e um tanto simplista a comparação feita por Bréhier. O que ele afirma encontrar em Platão só é dito por Fílon. Para Crátilo - personagem do diálogo platônico -, o sábio estabelece nomes apropriados a cada coisa, e estes nomes *primitivos* não devem ser alterados, enquanto que, para Hermógenes - seu interlocutor inicial -, cada homem é capaz de nomear as coisas segundo é afetado por elas. De início, Sócrates tende mais para o lado de Crátilo, até que, finalmente, passa a considerar tal posição como insatisfatória.

O que se extrai do diálogo é que os nomes podem produzir enganos, não se podendo atribuir ao legislador um garantido conhecimento da verdade das coisas de modo a partir-se dos nomes dados para se chegar a elas, mesmo porque, se é justamente a partir do nome que se instrui, de onde viria tal conhecimento, e como explicar as contradições que a etimologia sugere ou faz emergir? Portanto, segundo diz Sócrates, é preferível partir das coisas ao invés dos nomes, restringindo o exame destes à mera verificação de sua justeza, e não como meio de se obter a verdade daquilo que designam (PLATÃO, 1950, 436 b-439 b, p. 130-135).

Ora, a preocupação de Fílon acerca dos nomes e das origens da linguagem não é de modo algum retórica, mas, ao contrário, uma vez tomando as palavras divinas enquanto justas por si, fundar sua metafísica e até mesmo sua ética. Para Platão, isso é imperdoável, e tal esforço consiste em desperdício de saber. Em Platão, o dialético é aquele capaz de reconhecer a forma do nome imposto às coisas - não o profeta, como em Fílon -, e é sob sua direção que o “legislador” deve executar sua arte, enquanto que, em Fílon, o sábio é autossuficiente, refira-se ele a Deus ou a Moisés. Desse modo, mesmo a teoria inicial de Crátilo é distinta da de Fílon, a partir do momento em que o primeiro, diversamente do último, crê que as palavras, sendo justas, não

carregam um sentido oculto, potências que legitimam suas mudanças junto às coisas, e sim manifestam com exatidão e clareza a coisa nomeada. De acordo com o “cratilismo”, não é necessário mais do que a etimologia para ter comprovada esta correção nas palavras derivadas, podendo-se assim determinar se são adequadas ou não; para Fílon, necessária é a razão inspirada, elevada acima do treinado intelecto humano.

Comparemos ainda com o que diz Platão em outros diálogos. Platão faz Sócrates menosprezar esse sentido alegórico, como, por exemplo, em *A república*, II, 378 d-e, e no *Fedro*, 229 d-e, onde é dito que interpretar alegoricamente

[...] é trabalho para um homem de grande inteligência, a quem o esforço não intimida, e aí não encontramos a felicidade. [...] Se, por incredulidade, se procura dar verossimilhança a esses seres [lendários], usando para isso de uma curiosa e grosseira sabedoria [trata-se de uma crítica às alegorias sofisticadas], perde-se nisso o tempo e não podemos apreciar a vida como convém (PLATÃO, 1954, p. 5-6).

De acordo com a crítica apresentada em *Apologia de Sócrates*, 22 c, embora se diga que os poetas escreveram por uma inspiração natural, não eram sábios, pois sequer sabiam falar sobre o que haviam escrito, sendo comparáveis, de fato, aos profetas, que correspondem aos verdadeiros sábios *somente em Fílon*. Similar é o que lemos no *Mênon*, 99 c-e, onde a inspiração de poetas, profetas e políticos, por ser irracional, é tida por Sócrates como inferior e até oposta à do filósofo (reminiscência), a qual é explicada no *Fedro*, 249 b-250 a. De início, já podemos notar uma forte divergência e até uma antítese acerca do papel da alegoria em Platão e Fílon. Em Fílon, ademais, no que se refere à linguagem, não parece tratar-se de uma linguagem ideal, mas de uma linguagem-pensamento, subjacente aos signos que empregamos. Diz ele:

Não são, com efeito, letras, consoantes ou vogais, nem, em geral, verbos e nomes que Deus concede em graças quando, tendo feito nascerem as plantas e, depois, por sua vez, os animais, os chamou a comparecerem, como que diante de um soberano, diante do homem, que colocara à parte de todos os seres em razão de sua ciência, a fim de que lhes desse a cada um seu nome próprio. Pois, diz ele [Moisés], 'toda denominação dada por Adão era o nome daquilo que denominava' (Gênesis, 2:19). Depois disso, já que Deus, mesmo quando Se referia à completa instituição dos nomes, não julgou bom recomendá-los, confiando sua execução a um homem sábio, líder do gênero humano, seria justo supor que, para partes de nomes, sílabas ou letras, não somente vogais, mas [também] consoantes, Ele mesmo Se encarregaria de reuni-las e arrumá-las, e isto sob pretexto de dom e benefício extraordinários? É impossível sustentá-lo (FÍLON, 1964a, §§63-65, p. 63).

Nos parágrafos precedentes, Fílon discutia que não fora pelas letras acrescentadas aos nomes Abrão e Sarai que Deus lhes concedera a graça. Prossegue ele:

Na realidade, tais histórias são sinais que testemunham potências; eles, pequenos, sensíveis, manifestos; elas [as potências], notáveis, inteligíveis, invisíveis. As potências são buscadas na adesão às ideias mais nobres, nas concepções puras e sem falsidade, nos movimentos que tornam a alma melhor (FÍLON, 1964a, §§63-65, p. 63).

Sua concepção, embora seja tomada como remetente a Platão, norteia toda a hermenêutica judaica, seja ela talmúdica (rabínica) ou cabalística (a que prevalece), na qual as letras também possuem qualidades próprias assim como as palavras que constituem. Segundo o *Ietzirah*, que traz a cosmologia cabalista, o mundo é constituído a partir da combinação de letras e números. No momento em que Fílon equipara a linguagem à matemática, quando considera as palavras como depositárias das propriedades das coisas e estabelece uma cosmogonia de

estilo pitagórico, somos impelidos a acreditar que a exegese filoniana se funda sobre uma fonte comum àquela da Cabalah judaica. Não é dizer que esta última também apresenta traços de platonismo, mas perceber que os resultados obtidos pela hermenêutica judaica parecem, de fato, bastante consistentes na aplicação dessa tese, fazendo emergir novos sentidos do texto hebraico que se enquadram muito bem no relato em questão.

Segundo Fílon, dar nomes

[...] revela um intelecto muito preciso. Pois aqueles que dão nomes são inegavelmente homens sábios desde que dão [o] (nome) significativo das coisas, no qual, como que em um espelho, suas propriedades [particularidades: *idiotétes*] e também suas imagens aparecem muito claramente. E então, repetindo as primeiras (declarações), digo que desde que seu douto pai [Abraão] nomeou os poços, ele mesmo [Isaque] estava contente com os nomes dados originalmente [Gênesis, 26:18], pois *ele sabia que, se mudasse os nomes, mudaria as coisas ao mesmo tempo*. Similar é o caso das figuras geométricas, pois cada uma tem sua própria denominação, e *se qualquer um muda isto, muda a natureza do objeto* (1953a, IV, §194, p. 482; grifos nossos).

As palavras, portanto, guardam em si algo dos pensamentos que exprimem. A este respeito, comentando a atribuição de nomes por Adão aos animais (Gênesis, 2:19-20), Fílon assim explica o duplo sentido das palavras, em passagem que, por refutar ambas as teorias apresentadas no *Crátilo*, transcrevemos em grande parte:

Há aí [nos nomes] um sentido figurado e um sentido literal, porque o legislador [Moisés] relacionou a atribuição dos nomes ao primeiro homem que nasceu [Adão]. E, com efeito, se os filósofos gregos disseram que os primeiros que impuseram os nomes às coisas foram sábios, Moisés disse melhor: em primeiro lugar, que isso não é a obra de alguns anciãos, mas

do primeiro que nasceu; desta forma, como ele foi moldado princípio gerador para todos os outros homens, estima-se que foi também princípio da linguagem – pois, sem nomes, de modo algum haveria linguagem. Por conseguinte, se vários dessem os nomes, estes deveriam ser diversos e inconciliáveis, cada qual os dando diferentemente, enquanto que com uma só atribuição devia convir a seu objeto, e, assim, para todos, o símbolo do que se apresenta é o mesmo que o da coisa que se quer significar.

[...] Naturalmente, pois, Deus quer ver e estudar como a inteligência [humana] chama para si e acolhe cada uma dessas coisas, se é como bens, ou como coisas indiferentes, ou como coisas más em um sentido, mas, afora isto, úteis [as riquezas, por exemplo]. É por isto que as denominações e saudações que ela [a inteligência] poderia lhes fazer, como se fosse “um ser vivente”, concedendo-lhes uma dignidade igual à da alma, tornam-se nomes, não somente do objeto chamado, mas [também] daquilo que o chamou [...] (FÍLON, 1962a, II, §§14-15 e 17-18, p. 113/115).

No tratado *Quæstiones et solutiones in Genesim*, I, §20, Fílon acrescenta que devemos “supor também que a atribuição de nomes é tão exata que tão-logo” o homem sábio somente, ou ainda a primeira das criaturas racionais (Adão), através do hábil cálculo de um homem sábio que é preeminente em conhecimento, “deu nome e o animal o ouviu, foi afetado como que pelo fenômeno de um nome familiar e conexo sendo falado”. Em outro texto, em passagem conectada diretamente à anterior, Fílon retoma rapidamente e aprofunda um pouco mais a questão, dizendo que

[...] um grupo de homens dá às coisas nomes diferentes das coisas elas-mesmas, e os objetos são uma coisa, e os nomes que carregam são outra. Mas, no caso de Moisés, as denominações são as forças operantes [i.e., atuais: *energeiai*] das coisas significativamente traduzidas, a partir do momento em que, com justiça, o nome é inevitavelmente e de maneira imediata a própria coisa, e < que o nome e > aquilo a que é dado [i.e., o significante e o significado] não diferem em nada (1963a, §56, p. 46/47).

Segundo o tradutor francês, em nota, o termo *energeiai*, que vimos já consistir em tipo de força de todo distinto de *dynamis* - aqui traduzido como “potência” - “lembra a concepção da palavra como uma força (*davar*, em hebraico)”. Em sua introdução (p. 13-14), já se referira à “identidade misteriosa entre o nome e o objeto” expressa por *davar*, e o emprego aqui do termo *energeiai* para designar a força interna do nome dado por Moisés se confunde com a força do ente nomeado pois são iguais. *Davar* é também - já o vimos - o termo hebraico para “Palavra”, “Logos”, de maneira que podemos reconhecer que há um discurso inerente à própria essência da coisa, o qual é decodificado pela inteligência profética do sábio. No entanto, por sua natureza inferior, derivada, indireta, a linguagem humana, também chamada de “palavra proferida”, intérprete da inteligência que, por sua vez, é intérprete do Logos/*Davar*, não conserva toda esta dignidade própria à essência das coisas - pelo menos não em sua superficialidade, em seu “corpo sensível”, também perecível, razão pela qual Fílon ainda diz no tratado *De ebrietate*, §71 (1962b, p. 51):

Por que então não puni-la, sofisticada e impune que ela é, decretando contra ela a morte que lhe é apropriada, o silêncio? - pois o silêncio é a morte da palavra - para que o espírito [*nous*] não seja mais desviado por suas hábeis insinuações, e que, completamente liberto de seu “irmão”, o corpo, das feitiçarias dos sentidos, seus “vizinhos” imediatos, dos sofismas da linguagem que é “a mais próxima” dele, [para que] ele possa, livre e único mestre de si mesmo, consagrar-se a todas as coisas da inteligência [*noétois*].

A “palavra sensível” turva o pensamento, pois atinge a parte irracional da alma, dominante naqueles que têm subjugada aos sentidos sua alma racional, ou inteligência (*nous*). Esta, porém, que o tradutor chama de “espírito”, é dotada por Deus de liberdade, diferenciando os homens das demais criaturas e dando-lhes o poder de escolher entre o bem e o mal, que também lhes é dado a conhecer, conforme lemos em *Quod*

Deus..., §§47-50. No entanto, esta liberdade também permite ao homem desviar-se das “palavras não sensíveis” de Deus, pois elas não obrigam o homem no sentido de determiná-lo a ponto de privar-lhe da relativa autonomia que lhe fora concedida (FÍLON, 1958b, §11), o que acontece quando os “ouvidos” de seu espírito não escutam ou ignoram os conselhos e mandamentos divinos. Estas palavras que empregamos, ao contrário, não passam de imagens ou sombras das coisas que exprimem, que, no caso dos “oráculos”, remetem ao incorruptível: “as palavras que exprimem os oráculos são sombras como aquelas dos corpos”, diz Fílon (1963d, §190, p. 151), e “os significados que aí aparecem são verdadeiramente as realidades subsistentes”.

Desse modo, quando Fílon diz que Deus fala unidades (*mónadas*), significa também que “nossa linguagem é oposta ao Logos divino tal como a díade [o é] à mônada” (BRÉHIER, 1950, p. 90), pois, segundo afirma no tratado *De gigantibus*, “aquilo que se exprime com a ajuda da palavra proferida não é seguro, já que é uma dualidade, mas a contemplação silenciosa do Ser, pela alma sozinha, é solidamente estabelecida, pois que repousa sobre a unidade indivisível” (FÍLON, 1963b, §52, p. 46/47). Isso vale até mesmo para as palavras do próprio sábio, que deve se utilizar da linguagem humana para ensinar a doutrina e a virtude aos imperfeitos – i.e., deve pronunciá-las. Muito embora consistam apenas em uma forma inferior de pensamento, as palavras humanas são o único meio de o homem chegar a “pensamentos fixos, ordenados, distintos”. Fílon, novamente no tratado *Quod Deus sit immutabilis*, §§82 e 84, dá ainda uma explicação “fisiológica” típica de Crisipo para essa dualidade, inspirando-se, todavia, em passagem do Livro dos Salmos:

O que dizemos aproxima-se de um outro texto: “O Senhor falou uma vez: duas vezes eu ouvi Suas palavras” [Salmos, 62(61):12]. O que tem lugar uma vez equivale à pureza – pois a pureza é unidade e, a unidade, pureza –, e o que tem lugar duas vezes equivale a uma mistura: pois uma mistura não é simples, já que

admite ser composta e decomposta. [...] Ora, nós ouvimos em dobro. Pois o sopro que o princípio diretor [i.e., a inteligência, o espírito] emite através da traqueia é modelado na boca como que por um artífice, a língua; em seguida, quando é expulso, quando se misturou ao ar, seu parente, quando ele o cunhou, ele ativa harmoniosamente a mistura da dualidade (1963b, p. 105).

Na verdade, a própria palavra divina é uma simples sombra ou imagem de Deus, o que nos deixa ainda mais clara a diferença entre Deus e Logos. Em Deus, a “dualidade” é harmoniosa pois Ele é simples. Não há em Deus uma real diferença de naturezas, nem mistura que impeça Seu Logos de manifestar-se como ação, mesmo porque também não há hesitação, limitações físicas etc. Mas o dualismo que caracteriza a linguagem exterior proferida pode também ser entendido através da relação entre significante e significado, entre a imagem da coisa dita e a própria coisa, ou ainda através da explicação física dada aqui ao fenômeno sonoro, que é a de sua derivação do choque de duas massas de ar.⁵⁰

Ao se referir aos Dez Mandamentos, que resumem a Lei como um todo – a qual, por sua vez, consiste no modelo do mundo –, Fílon os chama de “Dez Palavras”, justamente como são designados em hebraico, ou ainda de “Oráculos”, em razão de sua origem divina. O termo hebraico para “palavras” (*d’varim*) também pode querer dizer “sentenças”, “afirmações”, e consiste em uma substantivação do verbo “falar” (*ledaber*), tal como o grego *logos*, substantivação de *legein*. Além disso, porém, o termo hebraico carrega a ideia de “coisa”, remetendo ao que já dissemos sobre a concepção de que a palavra encerra as propriedades das coisas. Isso nos mostra que, embora pareça

50 Seria interessante que, em outra oportunidade, aprofundássemos a contento a questão da fala em “unidades”, em que palavras ganham o caráter de substâncias, uma vez que, indivisíveis, e simples em sua imitação do modelo monádico, prescindem umas das outras, incorporando as propriedades daquilo que denominam, tornando-se, enquanto Ideias, ou *logoi*, os próprios arquétipos dessas coisas a serem instanciadas no mundo sensível.

a Bréhier remeter-se ao *Crátilo* de Platão, a teoria tem fundamento no próprio léxico hebraico e a relação, vale dizer, não é encontrada apenas neste termo. Desse modo, *logos* é de fato um termo equivalente, mas que não dá conta da acepção de seu correspondente hebraico. O Deus judaico, ao “falar”, *coisifica*, não havendo qualquer diferença essencial entre a Palavra e a coisa por meio dela criada, donde temos a pureza e a perfeição da obra anteriormente à Queda; acreditamos ser isto o que Fílon pretende dizer ao afirmar que o Logos de Deus é “Sua ação” (1958a, §65, p. 143; 1959b, I, p. 423/425), que o que Deus diz “não são palavras, mas ações” (1958e, §47, p. 31), que Suas palavras se *confundem* a Seus atos (1962c, I, §182, p. 99), como se Seus atos “dissem e mostrassem” por si mesmos, como se Suas palavras fossem “a coisa em si e o fenômeno”. A unicidade inalisável (indecomponível) do simples implica *confusão*, expressão que Fílon utiliza com todo o devido rigor terminológico:

[...] aquilo que está dividido não está confundido, mas, muito pelo contrário, separado, e a diferença não está somente nas palavras, mas também nas coisas. A confusão, como disse, é a destruição das propriedades simples dos corpos em vista do nascimento de um único complexo, enquanto que a separação é a divisão do uno em diversas partes, como é o caso dos gêneros e das espécies que dele dependem. Resulta disto tudo que se o Sábio [i.e., Deus] mandara dividir o único falar em numerosos segmentos dialetais, terá utilizado termos mais exatos e mais apropriados, como “divisão”, ou “repartição”, ou “separação”, ou algo similar, mas não “confusão”, que significa justamente o que lhe é inverso (FÍLON, 1963d, §§191-192, p. 152).

Por isso, pode-se dizer: o mundo, segundo Fílon, consiste na *hipóstase da Palavra divina ela-mesma*, razão pela qual o Logos criado se constitui à medida que o mundo inteligível é pensado por Deus, ou, em outros termos, o mundo vem a ser à medida em que Deus pronuncia (mentalmente), profere as palavras de Seu próprio discurso incorruptível. Todavia, embora a Torah chegue a ser considerada, por tudo isso, como uma fórmula

mágica por alguns mestres judeus, não basta à inteligência inspirada ter a palavra para produzir coisas:

[Rabi] Eleazar ben Pedat acreditava que as seções da Torah não foram dadas em sua ordem própria e que, fossem elas dadas em sua ordem própria, qualquer um que as lesse seria imediatamente capaz de criar um mundo, ressuscitar os mortos e exibir maravilhas (*Shochev tov*, 3, início). Tudo isto marca o início do desenvolvimento da cabalah prática (EFROS, 1976, p. 71-72).

*Dito de outro modo, temos com isso a teoria de que o mundo material consiste no fenômeno (manifestação sensível) de uma sintaxe, um Logos hipostasiado cuja natureza inteligível é constituída por uma estrutura de discurso perpetuamente proferida pelo Ser eterno, similarmente ao que nos diz a mística judaica. Conforme nos diz Kahn em sua introdução ao tratado De confusione linguarum, no Zohar “a Palavra divina (dibur) repercute perpetuamente no mundo (seu eco não se enfraquece progressivamente como para os outros sons)”, sendo “assim que se explica a construção miraculosa e aparentemente espontânea do [primeiro] Templo [de Jerusalém] (I Reis, 6:7): a Palavra divina o edificou ela-mesma” (1963d, p. 28).*⁵¹ As palavras, dotadas de semântica própria e

51 Devemos reconhecer que, todavia, Kahn usa esta referência para distinguir a concepção cabalista daquela de Fílon, onde temos, segundo ele, um Logos de substância divina e correspondente ao pensamento divino, dimensões que não se encontrariam no Zohar, mas que encontramos no Talmud, conforme visto em nosso capítulo terceiro. De qualquer modo, o presente capítulo de nosso estudo se dedica justamente a salientar o papel do Logos, antes de tudo, como Palavra. Nesse ínterim, ainda notamos que o fato de o “eco” da Palavra divina não se enfraquecer pode ser inferido do que diz Fílon: Deus “fala” em unidades, donde a incorruptibilidade de seu discurso, pois Sua Palavra não é um corpo ou qualquer coisa composta; a Palavra de Deus é Sua ação; Deus age sempre, ação esta contemplativa cujo “conteúdo” é o próprio Logos, a Palavra. Quanto à construção do Templo, que é assim abordada no *Midrash de Rabi Simeon bar Iochai*, o que se lê no livro dos Reis é que não se fizeram ouvir os sons das ferramentas contra os materiais quando da edificação, o que dá a entender que não houve trabalho humano, ou à maneira humana.

irredutível (visto que correspondem inalienavelmente às coisas individuais por elas nomeadas), são como substâncias ordenadas pelo demiurgo em construções verbais, em discursos (*logoi*), no próprio Verbo criador. Isso também explicaria a transcendência e a imanência do Logos filoniano, representando, então, a Ideia por excelência, que se torna matéria *em razão de potências que lhe são intrínsecas* – o próprio Logos, lembremos, é o “lugar” das potências, que têm Deus por Senhor.

V.3 A relação linguagem – racionalidade

Conforme o esclarecimento acerca da íntima relação entre razão e palavra, podemos compreender que o fato de o Logos ser tão comumente traduzido (e entendido por Fílon) como Razão não invalida estas considerações, nem mesmo reduz sua pertinência. Pelo contrário, aponta para a enorme sinergia existente entre linguagem e racionalidade enquanto características distintivas do ser humano. No entanto, é em Fílon que a palavra adquire – no âmbito filosófico, e não no religioso, deve-se admitir – a qualidade de auxiliar no progresso moral, na contenção das paixões do corpo. Diz ele: “Tais são os antídotos da parte irascível [da alma (irracional)]: a razão, a clareza da linguagem e sua verdade; pois as três coisas são apenas uma em seu efeito: a razão que, graças às virtudes da veracidade e da clareza, cura aquela penosa doença da alma que é a cólera” (1962a, III, §124, p. 243). Neste sentido, em passagem do primeiro livro de seu tratado *De somniis* Fílon (1962c, §§102-114), também distingue o Logos como “defesa natural” do homem, analogamente àquelas dos animais, dizendo tratar-se de uma arma contra o que pode lhe fazer mal, uma força indestrutível que protege contra os pecados servindo de impulso para o bem, muito embora as falsas palavras tentem roubar ao homem a sua razão (§§103-104 e 107-108).

É em um breve escrito sobre Cícero que Bréhier (1955, p. 131-134) trata desta questão (1955, p. 131-134), embora sem fazer

qualquer alusão a Fílon. Diz ele que a linguagem recebe destaque, pois, juntamente à razão, distingue o homem dos animais. Por sua vez, a razão, defendida em respeito à arte da oratória, tão prezada e bem praticada por Cícero no mundo latino, não é mera *atividade intelectual*, mas também *moderadora das paixões e produtora de relações sociais*. Estes são três aspectos inseparáveis e, de algum modo, equilibrados. Na Antiguidade - e aqui Bréhier exagera bastante - não há distinção entre inteligência e vontade, diz o autor - daí se falar em partes ativa (racional) e passiva (irracional) da alma; ambas remetem à razão, assim como a disciplina interior das afecções e a disciplina social. A cada aspecto está ligada uma virtude: saber, temperança e justiça. Muito embora Fílon, como judeu que era, reconheça na vontade um caráter *ativo*, e não o mero desejo passional (que é *passivo*, como atesta a etimologia), em meio a esta discussão sobre a razão na Antiguidade, encontramos, para além de toda simpatia pelo estoicismo, um importante traço em comum entre Cícero e Fílon, bem como entre ambos e os cétricos: para Cícero, é uma monstruosidade ou, no mínimo, um excesso consagrar toda uma vida ao estudo e investigação do verdadeiro.

Em Fílon, pelo menos, a justificativa é bem clara: só se chega à verdade não pela razão humana (intelectualmente utilizada), mas pela revelação do Logos divino, cuja compreensão ela torna possível. Citando trechos do terceiro livro do tratado *Legum allegoriæ (§§118 et seq.)*, Bréhier explica:

Não é à inteligência que é necessário apelar para “refreá-los [paixão e desejo] e impor-lhes como guia e como piloto a razão”; é à palavra “distinta e exata”, que, por sua clareza, se opõe aos arrebatamentos da cólera e, por sua exatidão, às mentiras do desejo. Ela adquire esse poder unicamente porque vem de Deus, e só pode possuí-lo uma alma santificada ao serviço do Ser. Fílon não admite nenhum dos meios humanos que os moralistas indicam para o apaziguamento das paixões: a noção humana dos deveres, aquela das leis positivas, são ineficazes em si mesmas. [...] toda melhoria depende da ação da palavra divina que só os piedosos são capazes de ouvir (1950, p. 105).

Em nota, o comentador acrescenta que Fílon não apenas dá à linguagem o poder (intelectual) de fixar as ideias, mas, sobretudo, aquele outro (moral) que permite a fixação da virtude. Segundo Fílon, a busca pelo conhecimento de Deus jamais atinge seu objetivo, razão pela qual tal investigação não deve ser empreendida segundo interesses intelectuais, uma vez que a repetição do insucesso tende a enfraquecê-los. Faz-se necessária, então, uma *vontade*, uma motivação mais íntima e desinteressada, espiritual, que se funda no sentimento religioso. Mais do que a mera prática ritual, trata-se de uma fé que faz com que a alma tenha repetidamente renovado seu desejo de reter definitivamente aquela impressão deixada pela Presença divina, a cada fuga do transcendente que sempre nos escapa tão logo aparece de maneira indeterminada. A mesma espécie de motivação é encontrada na persistência da fé, que, em sua forma perfeita, só é possível para Deus, estando esta concepção atrelada à teoria do conhecimento estável (BRÉHIER, 1950, p. 223-225). Afinal, enquanto Deus é imutável e alheio à dúvida que ameaça toda crença, o homem comum encontra-se em progresso rumo, justamente, ao conhecimento estável e definitivo, e é em razão disso que o culto verdadeiro é impossível para o homem enquanto não se torna inteligência pura, enquanto não deixa mesmo de *ser simplesmente homem* (1950, p. 236-237). O mesmo aparece no Talmud, conforme citado por Efros (1976, p. 67): “O Santo, bendito seja Ele, disse a Davi, louva-Me de qualquer maneira que deseje e perdorei teu louvor, pois ninguém pode encontrar uma das muitas espécies de louvores a Deus” (*Shocher tov*, 88). Trata-se de uma autêntica máxima de tolerância religiosa que, por sua vez, funda-se em um fideísmo tipicamente judaico.

Não sendo orientado para as questões metafísicas, conforme diz Guttman (1964, p. 15), o pensamento judaico tradicional, separando-se das cosmogonias mitológicas, “eliminou todos os potenciais pontos de partida para o desenvolvimento da metafísica”. Por conseguinte, a noção de um Criador que cria segundo Sua Vontade, que é impenetrável, tornando, por extensão, também impenetrável a própria razão de ser do mundo

e da ação de Deus como um todo, “não proporciona ocasião para uma interpretação teórica do mundo”. Guttman, então, afirma isso como uma resposta parcial à velha questão: “Por que o Judaísmo não desenvolveu seu próprio sistema filosófico?”, senão quando inserido no contexto de uma tradição filosófica (em certa medida) alheia a suas origens. A isso se deve unir o anátema dirigido aos metafísicos que se encontra na Mishnah, conforme citado pelo próprio Guttman (1964, p. 41): “Todo aquele que especulou sobre estas quatro coisas, melhor seria para ele se não tivesse entrado no mundo – o que está acima? O que está abaixo? O que foi previamente? E o que será no futuro?” (*Chaghigah*, 2:3). Por esse trecho, são condenadas, respectivamente, a cosmologia e a teologia, a investigação dos segredos do subterrâneo (incluindo, sobretudo, as especulações sobre mundo dos mortos etc.), a especulação sobre os primeiros princípios (cosmogonia – talvez, em certa medida, também psicologia racional, teogonia) e, enfim, toda forma de magia, adivinhação e previsão – essas, sim, proibições bem conhecidas por todos.

V.4 A indecidibilidade da Lei pela nulidade das faculdades linguístico-intelectuais do homem

Tudo isso nos atira diante de um sério problema de ordem ética. Conclui-se que a compreensão plena do Logos está ao alcance somente da alma perfeita, o que significa dizer que apenas esta pode compreender perfeitamente a própria Lei, que constitui a essência mesma dessa alma. Os discursos produzidos pela razão humana são necessariamente imperfeitos, assim como é imperfeita (ou incompleta) até mesmo a compreensão do discurso sagrado. Aliás, também o discurso bíblico foi “ouvido e escrito” por um homem, fatalmente herdando suas falhas intrínsecas, por mínimas que fossem, haja vista a natureza corpórea de Moisés *no ato de escrever*, bem como o caráter “corpóreo” (enquanto sinais de ideias) das palavras por ele empregadas.

O problema é que o homem é tão débil e limitado que sequer a inspiração pode lhe dar a certeza acerca de todo o conteúdo das Escrituras. Somente Deus é capaz de conhecer a unidade de Seu Logos. Disso decorre que é impossível a própria observação da Lei em sua totalidade e verdade, tal como são impossíveis o conhecimento, a fé e o culto perfeitos, conforme já observado. Fílon, atento a esta gravíssima limitação que afeta até mesmo o método alegórico, por vezes, contradiz-se ao afirmar o que é e o que não é regra, o que pode ou não pode ser entendido literalmente como verdadeiro, sem qualquer ressalva. É como se, segundo diz Runia (1990b, p. 190), Fílon estivesse dizendo: “Minhas exposições merecem consideração séria. Elas não são a última palavra sobre o assunto, mas apontam o caminho. A verdade real repousa em lugar mais fundo, e é com certeza profundo demais para um mortal comum abraçar em sua plenitude”. Não é à toa que o Apocalipse de João nos adverte que somente após o fim dos tempos, perante os eleitos, é que a verdadeira verdade última das Escrituras será enfim elucidada.

Como nos diz e mostra Wolfson (1982, I, p. 127 et seq.), é comum que Fílon, ao tratar da parte estritamente normativa da Torah, ou seja, das leis ostensivas, propriamente ditas, acabe por deixar a decisão entre segui-las literalmente ou não a cargo de cada um, permitindo a seus estudiosos um critério subjetivista de interpretação das leis. Um desses critérios subjetivos empregados pelo próprio Fílon é o de se valer do método alegórico sempre que determinada lei *lhe* parecer “irracional” – e ele parece reconhecer estar agindo com parcialidade, *sendo por isso mesmo que jamais rejeita totalmente o sentido literal, mas, em vez disso, apenas dá preferência ao alegórico*. Um exemplo interessante pode ser encontrado no terceiro livro do tratado *De specialibus legibus*, §§181-203, no qual Fílon interpreta a lei de talião (“olho por olho e dente por dente”, Êxodo, 21:26 et seq.) tomando-a literalmente, afastando-se dos mestres talmúdicos. A estranheza que isso pode causar se justifica pelo fato de que Fílon não encontra aí uma irracionalidade - por mais que

tal preceito seja polêmico ainda hoje. Muito pelo contrário, interpretando-a *formalmente* no quarto livro, vê-se que se trata da *lei da igualdade*, ou *equidade*, que é a “mãe da Justiça” (FÍLON, 1954, §231, p. 151), ou a própria Razão que comanda o mundo, uma vez que, em Fílon, o que está em jogo é a correspondência entre crime cometido e penalidade aplicada, nada mais. Como se trata de uma análise sob o ponto de vista estritamente formal da lei, não quer dizer que seja defendida a aplicação literal da lei em questão; podemos mesmo dizer que a interpretação de Fílon, embora parta diretamente da literalidade, está mais para a analogia, deixando livre a interpretação de como a lei deve ser aplicada.

Conforme lemos em Guttman (1964, p. 33-43), o princípio fundamental desta relativa liberdade de interpretação é o da flexibilidade, da recusa do dogmatismo bem como da rígida sistematização da doutrina em uma unidade fechada, característica distintiva do Judaísmo perante as demais religiões desde a Antiguidade. Todavia, as interpretações devem ser feitas exclusivamente a partir do conteúdo bíblico, que é o verdadeiro em razão de sua origem divina, sendo apenas necessária a fé em determinados pressupostos tais como o da revelação. Por isso, é impossível estabelecer “com qualquer precisão a fronteira entre uma doutrina genericamente válida e uma opinião individual de um professor” (GUTTMANN, 1964, p. 42).

Por detrás desse estranho relativismo, aparentemente contraditório a tudo o que diz Fílon a respeito da Lei, na verdade, há uma incrível coesão. Em outras palavras, em função da nulidade humana que postula, Fílon termina por declarar, ainda que nas entrelinhas, a *indecidibilidade* da Lei. Ele mesmo não legisla ou desenvolve uma filosofia, mas apenas interpreta a lei revelada a Moisés lançando mão de todo o *background* que acumulara ao longo de sua vida. O homem encontra enorme dificuldade para segui-la, pois sequer é capaz de compreendê-la, e seria por isso – supomos – que Deus, em Sua bondade e desejo

de que o homem atinja a virtude e a sabedoria, teria permitido ao mesmo receber alguma revelação, alguma inspiração para ser o mais fiel possível à Sua Vontade e à sua própria natureza, comum à de todo o cosmos. Não há espaço para nominalismo, pois a própria indecidibilidade da lei nos impede de tomar uma decisão acerca do que é “racionalmente correto” e do que é “condenável universalmente enquanto irracionalidade”. Tudo isso se deve à natureza perecível de nosso corpo e de suas faculdades como um todo, bem como do próprio “corpo” adquirido pelas palavras de instrução que provêm da inteligência pura do sábio. Temos, portanto, que *a sinergia entre linguagem e racionalidade, em Fílon, é tributária da ética, a qual, por sua vez, está fundada na teologia*. Afinal, há leis cuja razão de ser é conhecida exclusivamente por Deus. O mesmo vale para Suas ações, Seus desígnios, Seus prêmios e castigos, pelo que lemos no livro de Job que somente Deus conhece todas as razões:

[...] para a questão em si, Deus diz somente que o homem é insignificante comparado à totalidade do universo, e que a administração moral do mundo por Deus é, como Sua essência, um mistério. Job cai de joelhos, abatido pela onipotência de Deus [...]. Agora, esta lei [da causalidade moral] também é excluída do domínio do conhecimento humano. Ou seja, a lei existe. A justiça divina exige sua existência. Mas sua aplicação como uma chave para a biografia e para a história não pode ser arriscada pela mente humana (EFROS, 1976, p. 25-26),

Por conseguinte, se é possível encontrar traços de sabedoria mesmo nos discursos dos “ímpios”, ou em qualquer outra fonte pagã, não são mais do que fragmentos, muitas vezes mal compreendidos por eles e inseridos em sistemas filosóficos e mitos materialistas sem qualquer compromisso com a verdade. Unindo-se esta perspectiva à de que qualquer forma de impiedade compromete seriamente o progresso moral, Fílon parece querer resolver ou dar uma explicação para o problema da multiplicidade de opiniões e de “verdades” atribuindo a falta

à limitada razão humana, uma vez que isso, a princípio, parece contradizer a concepção segundo a qual as palavras encerram as propriedades de seus respectivos objetos significados, possuindo um sentido em si, que extrapola e transcende a materialidade.

Um dos fatores para a diversidade seria a combinação dos *logoi*, que produz o número. Poderíamos então dizer que a fonte da incerteza está na “má-combinação”, na composição efetuada pelo intelecto humano. Conforme dito por Fílon em passagem supracitada de seu *De confusione linguarum*, a “confusão”, ou *síntese*, destrói as “propriedades simples dos corpos em vista do nascimento de um único complexo”. A alegorização seria, então, um meio de se proceder uma *análise* do discurso em busca das propriedades ocultas daquilo a que se refere efetivamente a palavra divina, aquilo que é *realmente* significado por ela, mas o sucesso desta tentativa, como dissemos, depende da capacidade de cada um, que está, para Fílon, atrelada à virtude e à disposição da alma do intérprete. Nesse caso, a revelação não mostra a verdade por si; sua verdade é algo a ser desvelado, como sugere o próprio termo grego.

Pode-se concluir de tais considerações que, no caso dos discursos elaborados pelo homem, tal análise sequer se torna tão proveitosa, visto que os elementos da linguagem humana já consistem em uma tentativa mal sucedida de síntese, e isso porque – retornando à referida passagem – o que foi separado pela razão divina não pode ser “*con-fundido*”, re-unido pela débil razão humana. Deus insere propriedades nas coisas, distinguindo-as entre si, enquanto que o homem as perde de vista ao estabelecer para si sua própria linguagem e normas de discurso, “*confundindo*” as coisas por meio de suas palavras, dizendo o fenômeno em vez da essência e relacionando suas ideias em derivações etimológicas a partir do primeiro, e não da última. Apenas Deus, como vimos, “*fala unidades*”, o que é também dizer que apenas Sua “*confusão*” é compreensível, por ser *simples*, e não *composta* como a nossa – afinal, partimos de

coisas já existentes, enquanto Deus é, ao contrário, sua fonte. Ele divide o que é uno em si (ainda “caótico”), enquanto nós tentamos, em vão, unificar o plural, antes mesmo de sabermos o que de fato é o Um.

Há, portanto, uma forte e *fundamental* diferença entre Fílon e os filósofos estoicos e platonistas, a partir do momento em que o primeiro, na contramão da tradição filosófica ocidental, postula a *nulidade do homem e suas faculdades*, “desde que é apenas quando conhece sua própria nulidade que a criatura poderá herdar a presença de seu Criador” (FÍLON, 1996b, §30, p. 299). O que significa em Fílon a contraposição da fé ao aperfeiçoamento dessas faculdades também não deve ser reduzido ao pessimismo heraclítico, nem mesmo ao presente no ceticismo, tendo sua raiz em um sentimento e em uma prática totalmente alheios ao espírito grego. É o que também acha Marguerite Harl, segundo nos diz Runia em seu *The pre-Christian origins of early Christian spirituality*:

Mesmo se, superficialmente, pode parecer que o ideal de Fílon não é outro senão o do sábio platônico ou estoico, tal conclusão seria um grande engano. Somos colocados muito longe do humanismo grego com sua visão do alcance da perfeição humana. Na visão de Fílon, os humanos precisam reconhecer sua nulidade (*oudeneia*) diante de Deus, para que então possam receber Sua graça e, assim, vivam uma vida segundo o espírito, e não segundo a carne⁵² (RUNIA, 1999, não paginado).

52 Comparar com o que diz Runia, por si mesmo, em “Philo, alexandrian and jew” (1990a, p. 11-12): “Sem a graciosa deferência de Deus, a busca do homem por conhecimento [...] seria vã. Tal deferência somente tem lugar se o homem abandona quaisquer ilusões de grandeza autônoma que ele pudesse ter e reconhece sua própria nulidade”. Cf. Fílon (1962c, §119, p. 74/75): “Com efeito, enquanto a inteligência crê apreender solidamente o inteligível e, o conhecimento sensível [*aisthésis*], o sensível, enquanto creem evoluir às alturas, a palavra divina está longe. Mas quando cada qual tem reconhecida sua debilidade e, de alguma maneira, desapareceu por detrás do horizonte [a luz do sol], em seguida avança radiante a razão reta [*óρθος λόγος*]”.

Por sua vez, Harl acredita, ao contrário, que cristãos e os neoplatônicos mais espiritualistas teriam visto em Fílon uma fonte, o que Runia, logo a seguir, contesta (em relação aos últimos) por não haver evidências desta influência tão profunda, dizendo apenas que “a espiritualidade de Fílon divide muitos interesses com a filosofia grega, mas difere em sua *forma* de interiorização”. Esta, por sua vez, somente se consolidará na filosofia por meio do pensamento agostiniano.

De qualquer modo, a caracterização de Fílon como platonista e, mais do que isso, como um dos precursores do neoplatonismo, é uma das mais difundidas, havendo sido formalizada por S. Jerônimo (347-420) através do provérbio “ou Platão filoniza ou Fílon platoniza”. Por esta consideração, Jerônimo tomava Fílon como um segundo Platão, ou como o Platão judeu, no que seria seguido por seu contemporâneo Isidoro de Pelusium (c. 370-c. 435). Naturalmente, a sentença “Platão filoniza” quer dizer que o filósofo grego teria bebido na fonte de Moisés, como afirma Fílon. O dito registrado por Jerônimo, por sua vez, ecoa aquele outro de Clemente de Alexandria (c. 150-215), célebre “Padre da Igreja” e também leitor de Fílon, pelo qual Platão é um “Moisés ático” (*Stromateis*, 1.22) e, sua filosofia, o Antigo Testamento pagão, derivada do profeta hebreu.

A partir do que vimos até o momento, de fato notamos uma certa combinação de elementos platônicos e estoicos, sendo possível que a coexistência na obra de Fílon de terminologias remetentes a concepções conflitantes se deva mesmo ao contexto eclético da época - o mesmo que permitira a interpenetração das ideias da Academia e do Pórtico no século anterior. No entanto, parece-nos temerário reduzir a isso o pensamento de Fílon, como viemos afirmando desde o início do presente estudo.

Por fim, nem mais o ceticismo de Fílon se confunde com o grego, mas apenas o atravessa lateralmente. Enquanto os céticos gregos simplesmente contrapunham argumentos às suas antíteses, mostrando que não se podia decidir por uns

ou por outras, caindo em uma suspensão de juízo, *Fílon parece sugerir a própria impossibilidade de se compreender os argumentos a ponto de criticá-los, ou mesmo de formulá-los adequadamente.* Afinal de contas, a própria crítica é subjetiva e, por isso, já pressupondo a possibilidade de compreensão adequada do argumento criticado, não pode ser considerada legitimamente rigorosa, racional em sentido forte, a partir do momento em que o espírito (ou intelecto) humano não é mais do que um “artífice de mentiras” e “portador de ilusões” (FÍLON, 1963a, §116, p. 75). A suspensão do juízo, em Fílon, prescinde de aporias, paradoxos ou relativizações da razão humana em face de argumentos contraditórios; ela não é o escopo da investigação filoniana, *mas seu ponto de partida.*

V.5 Ouvindo o silêncio do Sagrado: a educação pelo Logos

A relatividade decorrente da pluralidade é inerente ao discurso. Embora cada palavra divina ou mesmo cada letra da revelação corresponda exatamente a uma ideia determinada, assim como o discurso divino consiste na própria totalidade do Logos enquanto mundo inteligível, os *logoi*, em sua existência atemporal, somente se distinguem por contraste (como as ideias e medidas do dia e da noite, por exemplo). Enquanto mônadas, absolutos em si mesmos, cada qual reflete todos os demais, mas nunca serão perfeitos relativamente ao próprio Deus. Deus, como dissemos, ultrapassa Seu Logos, o que é compreensível. Como vimos, o Logos é dual, sempre partido, embora harmonizado. Assim, mesmo que se atinja a unidade do Logos, a Mônada ainda será mera sombra de Deus, em que há indistinção absoluta posto que é simples. Nesse caso, não só a linguagem deve ser silenciada como a própria razão, que, constituída segundo parâmetros binários, deve ser superada para que se obtenha a perfeição e a contemplação imediata de Deus.

Muito embora nossa imperfeição exija um intermediário entre o espírito humano e o espírito divino, Fílon previne que o homem não deve se deter no culto deste “Filho primogênito”, mas nele crer a fim de superá-lo - de outro modo, não se chega ao Pai. O Logos é, acima de tudo, para o homem, um *meio de instrução na Lei* para que se trilhe o caminho que conduz, finalmente, ao verdadeiro e único Deus.

Compreendemos com isso como o Logos divino (idêntico à palavra revelada e ao culto interior) é como uma noção degradada de Deus, um segundo deus próprio aos imperfeitos. O Logos é um discurso, uma fórmula que é preciso ultrapassar para se alcançar a visão direta do Ser. Ele é inferior a Deus como o ouvido, pelo qual a linguagem nos instrui, [o é] à vista, que nos faz ver os seres. Alcançar o Logos divino é então chegar a uma fórmula divina, que, na alma, exprime Deus; não é, por conseguinte, compreender Deus, mas ver que Deus está muito afastado do devir. [...] O Logos, a um só tempo, separa e une Deus e a alma; ele é [...] um termo limite (*hóros*), uma fronteira entre o sensível e a divindade. [...] Por uma associação de ideias naturais, ele não é somente o ensinamento divino, mas o próprio hierofante que, de acordo com uma expressão que faz uma alusão certa aos mistérios [dos Elêusis], deve “mudar nossos ouvidos em olhos”, fazer-nos passar da revelação apreendida à intuição direta (BRÉHIER, 1950, p. 104).

Conclui-se disso que a Palavra revelada vem como meio de educação apropriado para um ser imperfeito criado pelo Verbo. Desse modo, são ambos indissociáveis. As limitações mesmas do discurso divino proferido, donde decorrem as imperfeições do mundo criado segundo ele, devem ser transpostas pela continuidade deste discurso divino proferido já como discurso revelado de sabedoria, por meio do qual o homem se torna capaz de contemplar o em-si dessas palavras, a saber, as Ideias elas-mesmas. É por intermédio dele (do Logos revelado) que se obtém a educação acerca da verdade, por meio da qual há o arrependimento, ou conversão dos prazeres e ciências do

mundo sensível para a razão e a piedade, instrução esta que tem por objeto, pelo contrário, a realidade incorruptível, até chegar-se à imagem monádica de Deus. A partir de então, enfim, a alma racional pode se separar do corpo, ingressar no mundo inteligível e concluir a passagem, a libertação definitiva da transitoriedade, renascendo, desse modo, para a vida eterna, e tendo desta vez, como o Logos, Deus e Sophia por genitores.

Curiosamente, as ideias de arrependimento, melhoria e passagem são relacionadas por Fílon a Enoque, aquele que fora tomado por Deus e, desde então, “desapareceu” (Gênesis, 5:24), e cujo nome é traduzido como “recipiente da graça”. Fílon interpreta a frase “não se encontrará mais” como relativa à passagem para o mundo inteligível, não se encontrando mais no mundo do devir, mas a mesma se dá pelo arrependimento (em hebraico, *t’shuvah*). Para Fílon, isto significa o início de uma vida irreprovável, o que parece remeter a outra frase, bastante repetida no Antigo Testamento, que é: “E não havia falta aos olhos do Senhor”. Portanto, nem seu corpo se encontra mais no mundo sensível, como também nenhuma mácula haverá em sua alma para que atinja o mundo inteligível. Mas o que gostaríamos de destacar aqui é que, embora Fílon não o esclareça, tanto a passagem quanto o arrependimento que a ela conduz são decorrentes da educação por Logos/Sophia. Isto fica claro ao verificarmos que, em hebraico, o nome Enoque (*Hanoch*) significa, justamente, Dedicado, Consagrado, Iniciado, sendo um nome derivado da palavra hebraica para “educação” (*hinuch*), cuja raiz (h-n-ch) remete aos verbos “inaugurar”, “iniciar”, “instruir”, “treinar”, “dedicar”, “estabelecer”. Enoque, portanto, é como o primeiro a ascender ao inteligível. Ora, concluímos daí que é pela instrução na Lei (*torath Torah*), misericordiosamente revelada por Deus, que se vive sem faltas, e é pelo arrependimento que se se eleva, que se faz a passagem⁵³ para o mundo inteligível.

53 “Passagem”, em hebraico, corresponde a “*P’essach*”, traduzido em nosso idioma por “Páscoa”, o evento de salvação do porvo crente.

Nossa interpretação nos parece ainda mais confiável ao lermos as palavras de Fílon segundo as quais Enoque passa da ignorância para a instrução (1959a, §24).

Como Fílon via nas palavras uma identidade com a ideia por elas expressa, torna-se irrelevante considerarmos, simplesmente, que a tradução dada ao nome Enoque esteja muito distante do sentido hebraico a partir do momento em que a combinação entre o significado hebraico e a história bíblica correspondente exprime exatamente aquilo que Fílon pretende sintetizar em sua tradução “recipiente da graça”, e sem qualquer contradição. Se é verdade que não é pela mera instrução na Lei que se chega a Deus, mas simplesmente ao Logos, como vimos, por outro lado, Fílon não coloca Enoque no mesmo nível de qualquer dos patriarcas, muito menos no de Moisés. Como notamos anteriormente, há duas tríades: uma é composta por Enos, Enoque e Noé, tidos como iniciantes; a segunda é composta por homens divinos, a saber, os patriarcas Abraão, Isaque e Jacó. Além destes, estaria apenas Moisés, que representaria o próprio Logos na medida em que, por meio dele, é entregue a Lei aos homens (FÍLON, 1959a, §§7-59). Também não é desprezível o fato de Enoque representar a *sétima* geração de homens na terra, a contar de Adão. Como vimos, o número sete está ligado à perfeição, à razão, à palavra de instrução, ao próprio Logos.

Gostaríamos ainda de abrir aqui um parêntesis, citando uma passagem em que Fílon, por meio de uma alegoria, parece definir melhor o papel dessa linguagem enquanto venerável dom divino, além de tentar esclarecer por que os judeus são estimados como tão privilegiados na apreensão do Logos divino. Após comparar as palavras divinas (assimiladas aos arquétipos e anjos) aos raios luminosos do sol, Fílon as diferencia das palavras humanas nos seguintes termos:

É por isso que ele diz assim: “E ele [Jacó, pouco antes de ter a visão da escada] encontrou um lugar: é porque o sol se pusera” (Gênesis, 28:11). Com efeito, quando nossa alma é abandonada pelos raios divinos que nos asseguram uma apreensão perfeitamente clara das coisas [*pragmatôn*], então se ergue uma segunda luz mais fraca, aquela das palavras, e não mais das coisas, assim como, no universo material, a lua, que tem o segundo lugar em relação ao sol, envia sobre a terra uma luz pálida quando o sol se põe. E, sem dúvida, o fato de se encontrar um lugar, isto é, uma palavra, consiste em um dom completamente suficiente para aqueles que não podem ver o Deus que está à frente de todo lugar e de toda palavra: pois assim sua alma não é totalmente privada de luz, mas, quando a luz pura cessou de brilhar, eles herdaram uma luz misturada. É de fato dito no Êxodo (10:23): “Para os filhos de Israel, havia uma luz por toda parte onde residissem”, de maneira que escapavam à noite e à obscuridade em que vivem aqueles cuja alma, antes que os olhos, é cega, e que não veem os raios da virtude. Certamente, além disso, supondo que “sol” designa aqui, simbolicamente, o conhecimento sensível e a inteligência, que são, a nossos olhos, as garantias da verdade, e que “lugar” significa a palavra divina, compreendam assim: o Atleta espiritual [i.e., aquele que atinge a virtude pelo esforço, pelo exercício, tipo representado, segundo Fílon, por Jacó que luta com o anjo] encontra a palavra divina após o desaparecimento da luz perecível e humana (1962c, §§116-118, p. 72-75)⁵⁴.

Antes de finalizarmos, resta resgatar algumas considerações feitas ao longo do presente capítulo a fim de tentarmos definir com mais clareza a diferença entre a palavra mental, ou ideal (que constitui o mundo inteligível), e a palavra verbal, ou proferida (pela qual se gera o mundo sensível). Dissemos que a palavra, ou mesmo a letra, já carrega em si propriedades da ideia que designa. Dissemos ainda que Deus não fala, e que a palavra expressa deve ser superada junto à racionalidade humana. Dissemos que cada homem ouve interiormente a palavra divina e que sua reprodução oral é mera sombra da

54 A sentença final é, pois, a “tradução”, o sentido oculto do versículo citado no começo.

ideia correspondente. Dissemos também que as palavras, letras, ideias, distinguem-se na eternidade apenas por contraste. Tudo isso em um contexto que relaciona razão e linguagem.

Pois bem, em um raro momento, Fílon compara o Logos a uma “voz” ao discorrer sobre a lei da harmonia dos opostos. Como vimos, por esta lei, é evitada a confusão dos elementos e, por conseguinte, mantida a subsistência das propriedades das coisas, pelo que é possível a preservação das espécies criadas. Evocando uma característica comum a todas as línguas para sua analogia, Fílon diz que:

[...] o Logos divino se constitui como uma fronteira, voz [*phônéenta*] por assim dizer em meio a elementos sem voz [*aphônôn*], a fim de que todo o Universo faça ouvir uma harmonia como que sob o comando da musa que compõe, pois ele [o Logos] intercede em meio às ameaças dos adversários pela mediação da persuasão, e restitui sua arbitragem (1963c, §10, p. 27-29).

A partir desta passagem, podemos diferenciar a Palavra inteligível, que reúne todas as Ideias, da Palavra expressa, do Verbo pelo qual o mundo vem a ser. Remetendo-nos ao *Ietzirah*, o livro cabalista que narra a Criação do mundo segundo combinações entre as letras hebraicas (20 consoantes e 2 mudas) e os dez primeiros algarismos, deduzimos que o Logos enquanto mundo inteligível tem por *logoi* consoantes, às quais a mística judaica atribui inúmeros significados. Essas consoantes, destituídas de sons, não podem ser distintas em si mesmas por meios sensíveis, e prescindem umas das outras como substâncias a serem organizadas e combinadas pelo demiurgo, a partir do que têm suas atribuições e valores definidos, uma ordem. No ato de criar o mundo sensível, Deus, para proferir as Ideias, liga as consoantes (*aphôna*) entre si por meio de (sons) vogais (*phônéenta*), mas sem falá-las; tornando as palavras sensíveis

em potência, o próprio Logos “veste-se de um corpo”.⁵⁵ Assim, a palavra divina chega à alma como ideia, sem voz, sendo sua vocalização uma produção racional, o que, se por um lado a torna comunicável, por outro, limita-a e restringe-a, pois a torna sensível, corpórea.

As raízes hebraicas compostas por três consoantes são *verbos*, e carregam apenas uma ideia bastante geral e vaga, remetendo a diversos significados definidos apenas por meio da vocalização, de maneira que a ideia genérica que está em jogo é “perdida” em função de um sentido específico. Por esta razão é que a etimologia se torna muito importante e mesmo fundamental para a exegese bíblica.

Nesse caso, o Logos não é mais apenas a mente de Deus, nem é mais, enquanto Palavra, a simples forma da linguagem divina, mas o instrumento pelo qual a mesma se realiza enquanto *coisa*. Como a vogal, o Logos imanente passa a ser também a própria *possibilidade de pronúncia e repetição* da Palavra divina criadora. O Logos se coisifica vestindo a matéria na medida em que, falado, incorpora os sons vogais. Em outros termos, fazendo uma analogia entre Linguagem e Mundo - o Mundo como Linguagem -, a consoante está para o inteligível assim

55 É importante notar aqui que os idiomas semíticos não possuem signos para as vogais, cujos sons seriam posteriormente marcados por sinais diacríticos que facilitassem a escrita e, sobretudo, a leitura, o que não era necessário no tempo da oralidade. Sendo assim, uma vez que a representação do som propriamente dito não provém do alfabeto (não é signo ordenado), qualquer combinação de consoantes é possível, e toda verbalização é mera inserção “arbitrária”, um ato do juízo que discrimina as diversas acepções particulares de um mesmo conjunto de letras. De posse de tal alfabeto, Deus pode criar, virtualmente, qualquer coisa, pois a matéria é tributária da linguagem, e não o contrário. O ato de nomear funciona como uma busca racional pelo logos (ideia) que constitui a natureza, a substância da coisa nomeada. Em suma, há o que podemos chamar de um Logos ativo, que tudo pode dizer, e um Logos passivo, que corresponde à realidade efetiva no tempo, e cujo conteúdo não ultrapassa suas potências.

como a vogal está para o sensível. Sendo assim, quando Fílon diz para se abandonar a palavra expressa, podemos entender que ele esteja sugerindo também o abandono da matéria, da materialização, da própria vocalização – ou seja, ele está recomendando, a um só tempo, o *desligamento da matéria corpórea e o silêncio*. Atingido este ponto, nossa palavra, como a de Deus, não mais falará, não mais coisificará, não mais distinguirá, não mais enganará, mas será, ao contrário, pura ideia, pura verdade, como nós mesmos em essência.

Outra consideração importante que podemos extrair da passagem supracitada é a de que esse Logos/Vogal, elemento imanente que liga as partes do mundo, enquanto árbitro sobre as lutas entre os opostos, parece remeter à Potência Governante, Legisladora. Como vimos no capítulo precedente, essa potência é inseparável da Potência Criadora, Dádiosa. Segundo nossas últimas reflexões, caberia a esta última a relação com o conjunto das consoantes. Daí, temos os nomes Elohim e Iavé relacionáveis, respectivamente, à consoante e à vogal.

O interesse de tal observação está na recomendação do silêncio. Acontece que, se Elohim é uma entidade indefinida e misteriosa nomeada pelo homem mais bruto, Iavé é o nome inefável, revelado por Deus a Moisés. Ou seja, é o nome pelo qual Deus Se apresentou, não uma designação humana. É o nome dito da “boca” de Deus *Ele-mesmo*. Mas vimos que Deus não fala! Nesse caso, nossas considerações nos conduzem ao fato de que o nome Iavé *não é nem deve ser vocalizado*, pois isso consistiria em uma *inserção humana*. Logo, é o nome inefável, o qual sequer deve ser escrito como viemos fazendo. Em observância a esta proibição, os judeus omitem duas letras do nome ao escrevê-lo e, ao transliterarem para outro alfabeto, as vogais não são acrescidas, pelo que lemos apenas o tetragrama “YHWH”. Ou seja, o cuidado com esse nome se deve ao fato de que fora dito por Deus, mas não pronunciado; o Santo Nome não pode, portanto, receber vogais que permitam sua expressão. A exceção se dá em um único dia no ano, na única data em que o sumo sacerdote

ingressava na área mais sagrada do Templo – talvez, por estar envolto pela presença divina em tal ocasião especialíssima –, o que é também referido por Fílon no tratado *De gigantibus*, em uma de suas alegorias:

Vês que mesmo o sumo sacerdote, ou seja, o Verbo [*lógos* – lembrar a associação entre o sumo sacerdote e o Logos no culto a Deus], não pode viver e demorar-se todo o tempo em contato com as santas verdades [*hagióis dógmasi*], e que não recebeu a permissão de aproximar-se delas em toda ocasião, mas, com justiça [*panta kairón*], uma vez ao ano; pois aquilo que se exprime com a ajuda da palavra proferida não é seguro, já que é uma dualidade [...] (1963b, §52, p. 45-47)⁵⁶.

A conclusão que tiramos desta inefabilidade do nome revelado de Deus é a de que sua pronúncia consistiria em uma coisificação desse Deus, em sua redução ao sensível, pressupondo uma possibilidade de compreensão, de se poder abarcá-Lo pelo pensamento e exprimi-Lo em palavras.⁵⁷ Se a palavra contém

56 V. na Bíblia: Levítico, 16:2 et seq.; Sirácida, 50:1 et seq., especialmente, versículo 20. Em nota, o tradutor de Fílon diz: “O papel do sumo sacerdote, segundo Fílon, é o de traduzir o Inefável em palavra, empresa temerária, que não é tolerada senão uma vez no ano” – no chamado Dia do Perdão (*Yom Kipur*) – “(sabe-se, com efeito, que nesse dia, o sumo sacerdote, após haver entrado no Santo dos Santos”, [nome dado ao lugar central do Templo, onde ficava guardada a Arca da Aliança], pronunciava o nome inefável de Deus)”. Muitas superstições se desenvolveram acerca das supostas consequências funestas da vã pronúncia desse nome, e tudo isso se funda sobre o dito do mandamento negativo de não se pronunciar o Santo Nome em vão.

57 Ver os comentários de Fílon a Êxodo, 3:14-15: 1964a, §§11-15, p. 37/39 (o nome revelado a Moisés é para a memória, não para a verbalização); 1962c, I, §231, p. 119; 1959b, I, §§75-76, p. 315/317; e também 1959a, §51, p. 29/31. Nessas passagens, é tratada a questão dos nomes de Deus para a eternidade e para “as gerações”, abordada por Runia em sua conferência “Philo of Alexandria and the beginnings of Christian thought” (cf. 1995, p. 144-147). V. FÍLON, 1962c, I, §230, p. 119: Se damos um nome a Deus, “é por abuso de linguagem”, pois é próprio de Deus “não poder ser nomeado, mas somente ser” (cf. id., 1964a, §11, p. 37). Trata-se de uma expressão apropriada à realidade (*pragmató-lógésai*) da debilidade humana (id., 1962c, §230, p. 118).

as propriedades da coisa nomeada, pronunciar o nome de Deus consistiria na pretensão de arrancá-Lo de Sua transcendência, encerrando-O em um signo e duplicando-O. A partir do que lemos em *Quod Deus sit immutabilis*, §§82-84, entendemos que mesmo a palavra divina, que é una, é duplicada pela nossa “audição” – ora, isso seria já uma vocalização, o encerramento de uma simples ideia inefável em um signo pronunciável, repetível, ainda que mentalmente –, sendo também esta a natureza da nossa fala: dual – ao falarmos, a boca modela o ar que vem do interior e se mistura ao ar exterior produzindo ondas sonoras.

Ademais, sendo Uno, Deus não é composto por partes que reclamem por *logoi/vogais* que as unam e as impeçam de se destruir ou anular reciprocamente, de se “confundirem”. Deus é simples e completo, e Sua única propriedade é Ser, e é *exclusivamente Sua*. Vocalizar o nome de Deus seria também, portanto, o mesmo que dizer que Ele precisa de harmonização, de arbitragem. Ora, como vimos, o Logos/Vogal não é material; a arbitragem se dá por meio de uma força superior às partes arbitradas, mas não há nada acima de Deus.

Por meio de todo o exposto no presente capítulo, esperamos haver lançado alguma luz ao menos sobre a relevância do tratamento do Logos filoniano como Palavra, leitura que, embora não autossuficiente, mostra-se bastante elucidativa sobre diversos aspectos obscuros da doutrina de Fílon como um todo. De qualquer modo, reconhecemos ser este o mero preâmbulo para considerações muito mais profundas e controversas. A obra de Fílon, em última análise, ainda hoje, mostra-se para nós como um terreno pleno de recantos inexplorados, talvez mesmo pelo caráter temerário dos caminhos que a eles conduzem e, não menos, dos caminhos por eles apontados. Encerremos, então, com um grande mistério:

E todo o povo viu as vozes e as chamas – eles viram o visto e ouviram o ouvido. Assim diz R[abi] Ishmael. R. Aquiva diz, eles viram e ouviram o visto. E cada palavra [*davar*] saiu da boca de Deus e gravou-se sobre as tábuas, como se diz, a voz do Senhor uniu-se às chamas de fogo. E aqui temos o início do conceito especulativo de “voz de Deus” [...] (EFROS, 1976, p. 55; citando, do Talmud, *Mechilta*, II, 266, sobre a *parashah* “Bachodesh”, 9, do Êxodo).

Para Rabi Aquiva, a voz de Deus em Sinai era um ser visível, assim como Fílon faz parecer. “A Voz ou Metatron é o Logos filônico, e o Judaísmo não condenou esta afirmação em outros planos que não o da Criação” (EFROS, 1976, p. 57). Eis algumas das palavras de Fílon a respeito:

Então, do meio do fogo que jorrou do céu, ali ressoou para seu completo espanto uma voz, pois a chama tornou-se fala articulada na linguagem familiar à audiência, e assim, clara e distintamente foram as palavras formadas por ela, que eles pareciam ver em vez de ouvir. O que eu digo é atestado pela lei, na qual está escrito Todo o povo viu a voz (Êx., 20:18), uma frase carregada de muito significado, pois é o caso de que a voz dos homens é audível, mas a voz de Deus [é] verdadeiramente visível. Por que isto? Porque o que quer que Deus diga não são palavras, mas ações, que são julgadas pelos olhos em vez dos ouvidos (1958e, §§46-47, p. 29-31).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Primeiramente, esperamos haver sido esclarecido que Fílon não pode ser devidamente tomado como mero compilador - criativo ou não - do pensamento helenístico alexandrino, nem mesmo um mero “intruso” na filosofia, e isso sem desprezarmos o valor histórico inestimável de seus escritos, não apenas para a filosofia como também para a teologia cristã posterior. Em face disso, buscamos justificar o relativo “isolamento” de sua doutrina preliminarmente à sua confrontação com a tradição, uma vez que tal aproximação não se mostra eficiente sem que antes tentemos adquirir uma ideia de conjunto na própria obra de que nos ocupamos, por mais genérica que seja essa ideia. Afinal, não estamos lidando com um compilador, mas com um pensador, de cujo suposto “ecletismo” pretendíamos investigar a natureza, ou mesmo a adequação de tal classificação. Neste sentido, descobrimos Fílon quase como uma espécie de profeta messiânico, muito embora nem tanto em termos dos antigos pregadores bíblicos, em vista do recurso à retórica grega, mas sim nos moldes exigidos pelo mundo “cosmopolita” em que vivia.

Uma vez reconhecidos estes aspectos, encontramos no método alegórico - cujo paralelismo com as parábolas da escatologia bíblica não deve ser desprezado - o instrumento mais relevante empregado por Fílon em seu projeto, o qual foi dominante e fundamental em suas mais importantes obras. Através dele, antes mesmo de se buscar uma racionalidade para o “estranho” conteúdo bíblico, tenta-se expor aos olhos

de um novo mundo, séculos após o período de que tratam aquelas narrativas, uma sabedoria esquecida, geoculturalmente restrita, no entanto universal e atemporal em sua mensagem espiritual - ao menos no entender dos exegetas judeus de seu tempo, dentre os quais Fílon deve ser incluído.

Enquanto os símbolos, quando verdadeiramente inspirados, são eternos, as palavras, escravizadas por técnicas retóricas, não cruzam fronteiras, não perduram. Elas apenas buscam atender à avidez de conhecimento de um público sempre mutante e cada vez mais exigente, na medida em que sua cultura se sofisticava - sem quisermos aqui estabelecer nenhum trocadilho com a “sofística”, o que, todavia, seria bastante apropriado. Não é também dizer apenas que a filosofia grega já havia sido apresentada aos hebreus, mas, especialmente, que tudo aquilo que ela traz de verdadeiro já havia sido misericordiosamente anunciado àquele antigo povo, só que sob um tal aspecto arcaico que estivesse ao seu alcance. No entanto, enquanto divinas, essas verdades, tal como são realmente, não foram de todo encobertas, a fim de que, no futuro, homens com perfeita disposição de alma para a virtude pudessem novamente desvelá-las. Nesse ínterim, o papel da filosofia não é outro senão o de haver desenvolvido ferramentas para esse desvelamento, para o que o contato entre gentios e judeus deve fazer parte do plano divino.

Assim, o que se nos apresenta em Fílon é um ecletismo no que concerne tão somente à terminologia por ele empregada, a terminologia dos mistérios e da ciência, mas sem que isso afete tão profundamente o conteúdo de sua mensagem como pretende a maioria de seus críticos. Por sua vez, a grande contribuição filônica é a tentativa de consolidação de uma antiga tendência da tradição filosófica ocidental: a elevação da teologia, de mera seção da metafísica, à condição de ponto culminante do saber, ou mesmo transcendente à própria filosofia como um todo. Significa dizer: a valorização de uma racionalidade fundada na piedade em detrimento de uma razão fundada nas ciências

empíricas e especulativas, restritas que são às faculdades cognitivas do homem. Fílon traz à filosofia - do ponto de vista da epistemologia - o apelo do incompreensível, convoca - em sua dimensão ética - o sentimento (amoroso) que conduz, como o Eros platônico, o homem à divindade. Sugere, todavia, por meio disso, o abandono da intelectualidade que “gruda” o homem ao solo e à sensibilidade (estética) tão logo esta forma inferior, mundana de inteligência cumpra seu papel ao longo do progresso pessoal, cujo fim último não é outro senão a assimilação à divindade. Se a sabedoria é o fim último da filosofia, para Fílon, a sabedoria é a teologia, o conhecimento de Deus.

Eis sua marcante contribuição, de um ponto de vista geral, o que, no entanto, já não é pouco nem sequer modesto em se tratando de alguém que não se dizia filósofo, mas mero intérprete de um profeta, a quem designava como hierofante, legislador, e mesmo filósofo - quase um deus. A própria forma e a metodologia expositiva também vêm testemunhar isto: o pensamento de Fílon é fragmentado não por desorganização, ainda que suas digressões se mostrem muitas vezes bastante desconfortáveis - torna-se até mesmo difícil escaparmos delas ao discutirmos suas ideias; é fragmentado porque não se deixa reger e desenvolver segundo uma doutrina - seja ela de qualquer outro pensador, seja a dele próprio -, mas sim pela sucessão dos versículos bíblicos que tematiza. Os próprios tratados não respeitam a exposição de um ensinamento linear e rigorosamente temático, mas a narrativa “histórica” de Moisés. Com isso, Fílon também vem romper com a ideia de sistema, a partir do momento em que ele existe, mas está em toda parte e, ao mesmo tempo, em lugar algum. Talvez, até seja um desafio inócuo tentar organizar, pôr ordem aos seus paralelismos, muitos dos quais feitos de aparentes contradições. Logo, tudo o que nos resta é tentar resolver problemas pontualmente e verificar, em seguida, o que sua obra nos diz ou pode nos dizer.

Nosso ponto de partida foi a doutrina do Logos: tema central e controvertido, além de extenso o bastante para que, a partir daí, pudéssemos ter uma visão panorâmica do que se pode chamar “filonismo” - esperamos mesmo havermos contribuído para o reconhecimento de que há “ideias de Fílon”.

Em primeiro lugar, investigando a noção de Logos enquanto racionalidade imanente, concluímos que não se trata de uma propriedade necessária das substâncias criadas, como o era no estoicismo. Ao contrário, é como uma lei ordenadora imposta de fora por Deus, que é, ao menos neste sentido, “extra-mundano”, o que é também dizer que é impróprio e até mesmo ímpio identificar Deus, Seu Logos e o mundo criado. Por isso mesmo é criado previamente um intermediário que carregue em si os fundamentos necessários à existência e progressão do mundo sensível em que vivemos. Tal intermediário, que é o Logos, em sua totalidade, coincide com o mundo inteligível, o qual encerra não apenas Ideias genéricas, mas todas as imagens e todas as oposições cuja tensão regula. O Logos, enquanto Razão divina, tanto em seu estágio de imanência quanto no de mundo ideal sempiterno e imutável, aparece na acepção de totalidade/lugar das *medidas, proporções, parâmetros*, sendo naturalmente cindido. Se ele é responsável pela ligação das partes do mundo, o é sob os desígnios de Deus.

O Logos é, portanto, um mero “instrumento nas mãos do demiurgo”, e não ele mesmo, o que permite a Deus utilizar-Se dessa “ferramenta” conforme Lhe apraz, não estando jamais submetido às Suas próprias leis. Pelo contrário, Deus é capaz de rompê-las ou suspendê-las segundo Sua Vontade autônoma. Desse modo, esse Logos é a ação de Deus no mundo sensível; enquanto mundo inteligível, o fundamento dessa ação - a razão é diretriz, e não autônoma; ela, no homem, ainda assim é livre para buscar a verdade ou afastar-se dela, e não determinada inflexivelmente pela necessidade, por um destino inexorável e preestabelecido.

Ou seja, o mundo tal como se apresenta não é necessário, mas tende à perfeição, porque ele nada mais é do que a sombra decaída de um mundo originário perfeito, criado à imagem de Deus. E é segundo esse parâmetro, esse paradigma, que é concedida ao homem, por Deus, a faculdade para agir livremente e aperfeiçoar a si e ao próprio mundo, faculdade esta que ele pode usar (racionalmente) para o bem ou (irracionalmente) para o mal. No entanto, não há aqui uma teleologia. Não é certo que o mundo tornará à perfeição; esta é uma busca do homem, uma promessa de Deus, como a da chegada do Messias, para o que é fundamental o progresso humano em direção a seu criador. Daí, a própria imortalidade da alma permanece também no âmbito da promessa, pois aquele que se deixa dominar inteiramente pela parte irracional de sua alma, uma vez que esta é mortal, não deverá ascender e ser salvo. A promessa, em Fílon, é então condicional. Enfim, não há teleologia que garanta o retorno a Deus, mas apenas um modelo que o homem, livremente, pode seguir ou não.

A racionalidade que o homem recebera como um dom divino, que é incorporada pelo *lógos*, a inteligência pura, não pode nem deve ser confundida ou assimilada, como faziam os estoicos, à inteligência ordinária, misturada a dados sensíveis, designada por Fílon como *nous*. Tal distinção é de suma importância para a compreensão não só da epistemologia como também da psicologia filonianas. A partir daí, descobrimos no Logos filoniano que esta racionalidade implantada na alma humana é, na verdade, a própria Palavra divina, que é a Lei que instrui, a Lei divina que rege a natureza e fora revelada a Moisés. Logo, o simples uso da inteligência apenas pode conduzir à razão correta, a partir da qual, e somente a partir da qual se pode obter o conhecimento da verdade, que não vem da investigação do mundo plural, e sim da contemplação íntima da unidade divina, cuja transcendência absoluta somente pode ser intuída graças ao Logos, a imagem monádica de Deus, permanecendo ainda oculta Sua essência.

Aqui, portanto, retorna o pressuposto da filosofia como sendo propedêutica à sabedoria, que só pode ser encontrada na teologia conforme ensinada por Moisés, com o acréscimo de que não se trata de um conhecimento indutivo, mas, ao contrário, de uma revelação concedida voluntariamente por Deus àquele que atingira a virtude. Consiste isto em mais uma inovação de Fílon: a epistemologia aparece fundada na ética, e não o inverso (não é o sábio a atingir o Bem, mas o bom a atingir a Sabedoria). Não se atinge a virtude pela ciência ou pelo ensino das escolas, mas pela fé; a piedade surge como a mais elevada sabedoria, a mãe das virtudes, e é dela que emana toda a possibilidade de conhecimento verdadeiro acerca das coisas divinas e humanas. Por sua vez, essa ética, bem como a psicologia, pode ser apreendida não diretamente da física como pretendiam os seguidores do estoicismo, mas do que diz a revelação a respeito da cosmologia, a qual, reproduzindo de maneira mais pura o modelo divino, carrega os primeiros princípios da verdadeira teologia. Mesmo assim, tão privilegiado acesso ao conteúdo íntimo da revelação (inspiração) é ainda um dom divino, uma recompensa em reconhecimento da alma que já persegue a virtude de algum modo. Portanto, a noção filoniana de Providência divina é absolutamente distinta daquela dos estoicos.

Tal ponto de vista, associado à teoria filoniana do milagre, que preserva o caráter de livre agente do onipotente Deus bíblico, vem romper profundamente com o deísmo que caracterizava todas as doutrinas criacionistas elaboradas pelos filósofos gregos. Fílon, não concedendo qualquer autonomia às potências imanentes, reduzindo-as a simples instrumentos e manifestações atuais de Deus, inaugura na filosofia ocidental a perspectiva teísta que dominará a cena teológica desde então. O Criador não cria as leis e Se retira, como em Platão, nem tampouco as determina inexoravelmente, tornando-Se presente nas coisas enquanto racionalidade imanente, como no estoicismo. Pelo contrário, mesmo após criar o mundo que passa a se mover

por si, continua a julgar, a distribuir recompensas e castigos, diretamente ou por intermédio dos *logoi* (agora como anjos), e fazem parte desta atuação perene o milagre, a epifania, a graça, a providência pessoal, a eleição e até mesmo a suspensão ou alteração de leis ordinárias e a revelação de leis ocultas aos Seus escolhidos. Deus jamais deixa de estar de algum modo presente no mundo através de Sua Bondade e de Sua Justiça, velando e motivando o progresso de Suas criaturas. Com isso, Fílon também nega a previsibilidade do mundo, substituindo-a, como já dissemos, pela possibilidade do espanto sempre renovável diante da grandeza da obra de arte que é o cosmos, pela certeza de estarmos cercados e mesmo imersos em um mistério insondável senão pelo próprio Deus.

Como se pode notar, muito do que é refutado do estoicismo também vale, em diferenciadas proporções, no que concerne ao platonismo, sobretudo no que diz respeito à epistemologia, ao papel de Deus em Sua relação com o mundo, à natureza da virtude e sobre como atingi-la, e o destino da alma humana, além do fato de as Ideias passarem a ser tratadas como absolutamente dependentes do intelecto divino para sua existência, o que é de suma importância. De qualquer modo, ainda que pontualmente, a essência do pensamento de Platão deixa marcas profundas na obra de Fílon, muito embora isso se restrinja, em grande parte, ao que nele há de comum com o pitagorismo.

Com efeito, o traço mais evidente de platonismo consiste na perspectiva dualista, mas a controvérsia acerca da medida em que Fílon a introduz artificialmente no texto bíblico tende a encobrir o fato de que, em Fílon, não se trata de um dualismo real, mas apenas uma explicação para as dicotomias existentes no mundo fenomênico. Cada dualidade, quando tratada por Fílon em referência ao inteligível, é exibida como composta de pares indissociáveis, inalienável e necessariamente complementares, sejam relativos a Ideias como “dia” e “noite”, sejam relativos a potências divinas como a “bondade” que premia e a “justiça” que

pune. O dualismo que encontramos em Fílon está mais próximo daquele metafísico entre coisa em si e fenômeno do que daquele outro moral entre bem e mal. Como em Platão, o mal pertence ao fenômeno, pois este engana a razão, mas a materialidade não é desprezada, de maneira que nosso autor postula também uma ética prática, voltada para a cotidianidade, e não o puro ascetismo, que tende ao descuido da sensibilidade, que também - Fílon nos faz lembrar - é obra divina. O sensível não é para ser negligenciado, como tampouco era para Platão, mas sim, submetido à razão diretriz, o que é bastante distinto. Afinal, enquanto vivemos neste mundo, é através dele que damos início à nossa ascensão, à nossa educação, como teria feito Abraão. É através da vida corpórea que se parte para a vida espiritual; temos um corpo, e devemos atender a suas necessidades. O mundo também é um intermediário entre Deus e o homem, embora não enquanto divindade, mas sim como meio pelo qual os mais imperfeitos também podem, progressivamente, adquirir o conhecimento acerca da existência do Criador e sua unidade.

Como contribuição para esta doutrina, ganha maior relevância o método alegórico, por meio do qual Fílon trata os personagens bíblicos como modelos de virtudes e vícios, não tanto para personificá-los quanto para ensinar que ao homem é dado tornar-se imortal por suas boas qualidades, e que isso é possível mesmo àqueles que vivem profanamente, que estudam como Abraão, que lutam como Jacó, e não somente àqueles que já nasceram, como Isaque, abençoados, cobertos pela graça divina. Cada forma de vida correta segundo a Lei divina tem seu modelo ideal, o que quer dizer que cada vida virtuosa tende à imortalidade. Cada qual já constitui o Logos na medida em que as leis se baseiam nesses modelos de que ele é o todo. O Logos, portanto, é como a Torah, a Lei judaica/universal, fundamento sobre o qual o próprio mundo foi criado; assim, cada um dos *logoi* é visto como uma lei especial.

Na verdade, é importante repetir e destacar que o mundo inteligível de Fílon - havendo sido talvez ele mesmo a cunhar a expressão - é de fato um mundo constituído, habitado, e não um “lugar das Ideias” exterior ao mundo tal como fora proposto por Platão. Além de tudo o que foi dito a respeito do Logos filoniano, é ele também a morada das almas imortais, de inumeráveis seres espirituais, o lugar onde não apenas existem *realmente* as ideias de Deus, mas também as virtudes e as potências hipostasiadas como anjos.

Logo de início, notamos o quanto é incongruente em relação à doutrina filoniana o dogma cristão do Logos encarnado. Embora tenha em Fílon sua base conceptual e terminológica, vimos o quão impróprio é considerarmos literalmente o Logos filoniano como um intermediário hipostasiável ele-mesmo como indivíduo pertencente ao mundo sensível. Também pudemos concluir que as porções ou espécies desse Logos, os *logoi*, no estágio de imanência, estão disseminadas por toda parte, não consistindo sua “possessão” ou “residência” em privilégio de um ou outro vivente. O que encontramos em Fílon, sim, é que o Logos imanente, responsável pela própria existência do mundo, sua vida e seu movimento, estando parcialmente presente na alma humana como um dom divino, como uma semelhança a Deus, permite a aquisição de sabedoria, a ascensão e a imortalidade, garantidas tão somente à parte racional da alma do bom. Nesse caso, a filiação divina, ou seja, a assimilação ao Logos, somente se dá por meio da virtude e *após* o desligamento do corpo. Mesmo Moisés, propriamente dizendo, somente se torna Logos após deixar este mundo sensível, passando a habitar a Presença divina, muito embora já fosse, antes disso, intermediário entre Deus e os homens no sentido de haver sido por meio dele que a Lei fora entregue.

Tornar-se profeta, Logos, é um retorno a Deus, uma metamorfose que se dá no espírito ao nascer pela segunda vez, agora de pais espirituais (Deus e Sophia), sem um corpo, já no inteligível, e não a efetiva encarnação daquele mesmo Logos único por meio do qual o mundo viera a ser. Trata-se mesmo do oposto disso! É impiedade, segundo Fílon, afirmar o contrário; uma blasfêmia, pois diviniza o homem terrestre. Somos viventes em um mundo decaído, do qual devemos nos elevar rumo às alturas. O divino Logos jamais decairia; decaídas são suas porções em nós imanentes (virtudes), obrigadas a lutar em nossas almas contra seus opostos, que são os apelos dos sentidos (vícios) ao que há em nós de passivo. O que poderíamos dizer de Jesus, partindo da ótica filoniana, é que ele pode ter de fato *se tornado* (como) o Logos, mas não já nascido nesta condição.

Segundo Fílon, mesmo aqueles seres que se apresentam na Bíblia sob os nomes Deus e Iavé não passam de Potências, sendo inadequadamente tomadas pelo próprio Deus em pessoa, em cuja presença apenas o Logos é digno o bastante para estar. Essas Potências, Deus e Iavé, ou Senhor - meras “porções do Logos” - são, na verdade, respectivamente, aquela por meio da qual o verdadeiro Deus cria e misericordiosamente provê (Elohim), e aquela outra por meio da qual Ele legisla e, com justiça, governa (Iavé). De qualquer modo, tomar estas potências pelo próprio Deus já denota avançado estágio na escala da virtude, em muito superior àqueles em que Deus é erroneamente identificado com astros, homens, anjos, forças da natureza etc. O mais alto nível é o daquele que reconhece a unicidade do Senhor Deus, a Justiça e a Bondade atuando conjunta e simultaneamente - é o Logos em sua unidade, a pura e indistinta imagem de Deus, a mais elevada intuição possível ao homem, haja vista que sua alma é incapaz de apreender Deus diretamente. Não há mais oposições; todas são unificadas, inclusive o masculino e o feminino, de modo que Logos e Sophia se mostram como uma única manifestação de Deus sob diferentes aspectos agora indistintos. Nesse estágio, o Logos, que é a Palavra divina, se revela em sua verdade.

Segundo o que podemos concluir daquilo que nos diz Fílon, a revelação é possível na medida em que a palavra divina encontra na alma racional do homem sua semelhança - ambas são Logos -, um decodificador adequado, por assim dizer. Por isso, não só é afirmado que o homem é dotado de um logos feito à imagem de Deus como também que é um intérprete da linguagem divina. No entanto, a fala de Deus é, na verdade, muda; é uma ideia que chega à mente do homem inspirado, onde é duplicada e, adquirindo um corpo, torna-se sensível, obscurecida e mortal a partir do momento em que é representada por signos, verbais ou gráficos, sem falar no efeito físico e limitado produzido pelos sons. Em outro sentido, a duplicação se dá porque a linguagem humana interpreta as ideias que chegam ao logos inspirado, que já se configura como um intérprete do Logos divino. Portanto, temos uma duplicação na imitação da ideia pela representação linguística, e outra na interpretação de segunda ordem, que se dá já no domínio da linguagem constituída.

Nesse sentido, a tarefa mais importante do logos humano não se restringe à recepção da palavra revelada, mas também consiste em interpretá-la em seu espírito, redescobrando nela a ideia correspondente, ideia esta inefável. Posto que silenciosa, não pode ser ensinada em si mesma sob pena de obscurecimento, embora deva sê-lo, pois a Lei é instrução - por isso nos foi dada a conhecer -, e é ainda a instrução o único modo possível de se chegar aos imperfeitos e fazê-los conhecerem a si mesmos e a Deus à medida que progridem moralmente. Tudo isso torna a revelação uma experiência íntima e intransferível em sua totalidade, uma propriedade daquele que atingiu a sabedoria, que é pura virtude, pura inteligência. Por esta razão, o ensino se mostra fundamental, donde o papel atribuído por Fílon à filosofia tradicional. Assim, o método alegórico busca resgatar o máximo possível desse conteúdo divino, dessa verdade oculta, mas Fílon reconhece serem seus resultados incertos, ainda passíveis de imprecisão, de maneira que supomos ser a própria

Lei divina algo de indecível senão para a alma perfeita. Esta alma é também silenciosa, pois ela consiste justamente naquilo que há de semelhante a Deus. Suas palavras, como as de Deus, são também mudas, são ideias, pensamentos puros; a própria alma é uma Ideia, um Logos, uma e semelhante a si mesma.

Ao retornarmos à questão da duplicação da ideia em representações, ou seja, em objetos de pensamento, sugerimos ser ela análoga àquela da coisa em si em fenômenos. O dito Verbo divino não é uma voz, mas uma ação que nada difere dos pensamentos de Deus, o que confere ao Logos a propriedade intrínseca de, uma vez proferido, tornar-se manifesto como coisa concreta. Pensar a matéria é fazer matéria. Pensar o mundo, fazer o mundo. Pensar a lei é já legislar. Deus pensa eternamente e, por isso, cria eternamente. Contudo, a experiência dos sentidos, matéria-prima do intelecto ordinário não inspirado, nada nos informa da verdade das coisas, mas tão somente nos fornece uma interpretação de sombras.

O interesse dessa constatação se deve ao fato de tal teoria não ser explícita em Fílon, que apenas alude a ela. Os mestres judeus, por sua vez, chegaram, sim, a considerar a Torah como uma espécie de fórmula mágica, cuja pronúncia adequada seria capaz de trazer mundos à existência. Carregando em sua essência as propriedades das coisas, a linguagem divina encerra todas as potências necessárias para que o mundo idealizado por Deus adquira existência real. Tal perspectiva, segundo defendemos, dissolve inúmeros problemas não só da doutrina filoniana, mas também da metafísica como um todo no que concerne à natureza do mundo em que vivemos.

Em que sentido? No sentido de que, em Fílon, a doutrina do Logos intermediário cumpre mais compromissos do que aqueles que se propusera resolver, a partir do momento em que não estamos mais diante de uma simples ponte artificialmente construída entre o eterno e o transitório, e sim de algo que já traz em si o poder de se manifestar, de “saltar o abismo” por

si mesmo. A Criação deixa de ser uma construção, no rigor do termo, para se tornar uma *aparicação miraculosa*. Cai por terra o dualismo rígido entre Ser e Não Ser, restando apenas a Ideia eterna com potencial para se mostrar enquanto fenômeno. Quando Fílon diz que para cada coisa há uma Ideia, diz também que cada coisa já faz ver a Ideia a que corresponde, ainda que de maneira turva e confusa. Doutrinas como o subjetivismo e o objetivismo também perdem todo seu sentido, na medida em que o mundo não é mero fenômeno mental nem algo que se revele imediatamente pela experiência. Cessando o Logos divino, o próprio mundo desapareceria, e por esta razão diz Fílon que Deus não cessa o trabalho do mundo, mas apenas põe fim a Sua obra, ou seja, estabelece seus limites. Caso contrário, o próprio mundo tenderia a se tornar como Ele, pois o pensamento de Deus e, portanto, também Sua ação não têm limites.

Por fim, faz-se notar que a associação entre *Logos* e *Davar* se mostra pertinente e bastante própria, sobretudo pela sinergia entre Racionalidade e Linguagem expressa pelo primeiro termo ao ser relacionada por Fílon à sinergia entre Palavras e Coisas expressa pelo segundo. O Logos-Palavra que identificamos em nosso autor assimila com bastante concisão o Logos-Pensamento que concebe, o Logos-Razão que regula e o Logos-Instrumento que produz, e acreditamos ser por meio desta abordagem que abrimos as portas para contemplarmos a originalidade, a precisão, a relevância e, acima de tudo, a tão contestada unidade da doutrina filoniana.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Physics (Physica)*. Trad. para o inglês por R. P. Hardie e R. K. Gaye. In: MCKEON, Richard. **The basic works of Aristotle**. Introdução de C. D. C. Reeve. Nova Iorque: Modern Library, 2001a. p. 213-394.

ARISTÓTELES. **Physique** (V-VIII). Trad. para o francês por Henri Carteron. Paris: Belles Lettres, 1996. [Edição bilíngue grego/francês].

ARISTÓTELES. **On the heavens** (*De cælo*). Trad. para o inglês por J. L. Stocks. In: MCKEON, Richard. **The basic works of Aristotle**. Introdução de C. D. C. Reeve. Nova Iorque: Modern Library, 2001b. p. 395-466.

ARISTÓTELES. **On the heavens** (*De cælo*). Trad. para o inglês por W. K. C. Guthrie. Cambridge: Harvard University Press, 1986. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês].

ARISTÓTELES. *On the soul (De anima)*. Trad. para o inglês por J. A. Smith. In: MCKEON, Richard. **The basic works of Aristotle**. Introdução de C. D. C. Reeve. Nova Iorque: Modern Library, 2001c. p. 533-603.

ARISTÓTELES. *De anima* (III, 4-5). In: ZINGANO, Marco. **Razão e sensação em Aristóteles**. Porto Alegre: L&PM, 1998. p. 195-208. [Em grego e português]

ARISTÓTELES. *Metaphysics (Metaphysica)*. Trad. para o inglês por W. D. Ross. In: MCKEON, Richard. **The basic works of Aristotle**. Introdução de C. D. C. Reeve. Nova Iorque: Modern Library, 2001d. p. 681-926.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. para o espanhol por Valentín García Yebra. Madri: Gredos, 1990. [Edição trilingue grego/latim/espanhol.]

ARISTÓTELES. Nicomachean ethics (*Ethica nichomachea*). Trad. para o inglês por W. D. Ross. In: MCKEON, Richard. **The basic works of Aristotle**. Introdução de C. D. C. Reeve. Nova Iorque: Modern Library, 2001e. p. 927-1112.

ARISTÓTELES. **The nicomachean ethics**. Trad. para o inglês por H. Rackman. Cambridge: Harvard University Press, 1994. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

AUBIER, Dominique. **Le principe du langage ou l'alphabet hébraïque**. Genebra: Mont-Blanc, 1970. (Série Plaidoirie pour une Cause Gagnée).

BEVAN, Edwyn. **Stoïciens et sceptiques**. Paris: Belles-Lettres, 1927. (Collection d'Etudes Anciennes).

BÍBLIA. Português. **Bíblia** (cânion católico): tradução ecumênica [TEB]. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: Sony Music Entertainment, 1997. 1 CD-ROM para Windows 95 ou mais recente, contendo introduções, mapas e ilustrações, comentários em vídeo, dicionário, notas e quadros de equivalências, desenvolvido pelo Laboratório Multimídia do Rio Datacentro/PUC-Rio.

BÍBLIA. Diversos idiomas, incluindo hebraico, grego e latim. **Bíblia online** (cânion judaico/protestante). São Paulo: Sociedade Bíblica Brasileira; Trace Disk Informática, 1999. Versão 2.01. 1 CD-ROM para Windows 95 ou mais recente, contendo estudos críticos, introduções, notas, dicionários, mapas e ilustrações, desenvolvido por Timnathserah, Inc., WinterBourne (Ontario, Canadá).

BICKERMAN, Elias Joseph. **The jews in the Greek age**. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

BRÉHIER, Emile. **Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie**. Paris: J. Vrin, 1950.

BRÉHIER, Emile. **Etudes de philosophie antique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

CÍCERO, Marco Túlio. **De natura deorum**. Trad. para o inglês por H. Rackman. Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 1-396. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue latim/ingles].

CRAIG, Edward (Ed.). **Routledge encyclopedia of philosophy**. Londres: Routledge, 1998. 10 v.

DAVIS, Kenneth C. **La bibbia per tutti**. Vicenza: Neri Pozza, 1999. Título original: *Don't know much about the bible: everything you need to know about the good book but never learned*.

DUMONT, Jean-Paul (Org./Trad.). **Les sceptiques grecs: textes choisis**. Paris: Presses Universitaires de France, 1966. (Collection Les Grands Textes).

EFROS, Israel I. **Ancient Jewish philosophy: a study in metaphysics and ethics**. Nova Iorque: Bloch, 1976.

FESTUGIÈRE, André Jean. Philon. In: FESTUGIÈRE, André Jean. **La révélation d'Hermès Trismégiste**. Paris: Belles Lettres, 1986. v. 2. p. 519-585.

HILLAR, MARIAN. Philo of Alexandria. In: FIESER, JAMES (Ed.). **The internet encyclopedia of philosophy**. [S.l.: s.n.], 2001. Disponível em: < <http://www.iep.utm.edu/philo>>. Acesso em: 21 jan. 2017.

FÍLON de Alexandria. **Questions and answers on Genesis** (*Quæstiones et solutiones in Genesim*). Trad. para o inglês por Ralph Marcus. Cambridge: Harvard University Press, 1953a. Philo's works, suplemento I. (The Loeb Classical Library).

FÍLON de Alexandria. **Questions and answers on Exodus** (*Quæstiones et solutiones in Exodum*). Trad. para o inglês por Ralph Marcus. Cambridge: Harvard University Press, 1953b. Philo's works, suplemento II. (The Loeb Classical Library). [Edição com apêndices contendo os fragmentos gregos das *Questões...* e acréscimos da versão latina ao livro IV das *Questões e soluções sobre Gênesis*, além de índice geral para os suplementos I e II.]

FÍLON de Alexandria. **On the special laws** (*De specialibus legibus*) (IV). Trad. para o inglês por F. H. Colson. Cambridge: Harvard University Press, 1954. Philo's works, v. VIII. p. 1-155. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

FÍLON de Alexandria. **On the sacrifices of Abel and Cain** (*De sacrificiis Abelis et Caini*). Trad. para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker. Cambridge: Harvard University Press, 1958a. Philo's works, v. II. p. 87-195. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

FÍLON de Alexandria. **The worse attacks the better** (*Quod deterius potiori insidiari solet*). Trad. para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker. Cambridge: Harvard University Press, 1958b. Philo's works, v. II. p. 197-319. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

FÍLON de Alexandria. **On the posterity and exile of Cain** (*De posteritate Caini*). Trad. para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker. Cambridge: Harvard University Press, 1958c. Philo's works, v. II. p. 321-439. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

FÍLON de Alexandria. **On flight and finding** (*De fuga et inventione*). Trad. para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker. Cambridge: Harvard University Press, 1958d. Philo's works, v. V. p. 1-125. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

FÍLON de Alexandria. **On the Decalogue** (*De Decalogo*). Trad. para o inglês por F. H. Colson. Cambridge: Harvard University Press, 1958e. Philo's works, v. VII. p. 1-95. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

FÍLON de Alexandria. **On the special laws** (*De specialibus legibus*) (I-III). Trad. para o inglês por F. H. Colson. Cambridge: Harvard University Press, 1958f. Philo's works, v. VII. p. 97-607. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

FÍLON de Alexandria. **On Abraham** (*De Abrahamo*). Trad. para o inglês por F. H. Colson. [Cambridge: Harvard University Press, 1959a. *Philo's works*, v. VI. p. 1-135. (The Loeb Classical Library). Edição bilíngue grego/inglês.]

FÍLON de Alexandria. **Moses** (*De vita Mosis*). Trad. para o inglês por F. H. Colson. Cambridge: Harvard University Press, 1959b. *Philo's works*, v. VI. p. 273-595. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

FÍLON de Alexandria. **De opificio mundi**. Trad. para o francês e introduções por Roger Arnaldez. Paris: Cerf, 1961a. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, v. 1. [Edição bilíngue grego/francês.]

FÍLON de Alexandria. **De agricultura**. Trad. para o francês e introdução por Jean Pouilloux. Paris: Cerf, 1961b. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, v. 9. [Edição bilíngue grego/francês.]

FÍLON de Alexandria. **De præmiis et pœnis, de exsecrationibus**. Trad. para o francês e introdução por A. Beckaert, A. A. Paris: Cerf, 1961c. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, v. 27. [Edição bilíngue grego/francês.]

FÍLON de Alexandria. **Legum allegoriæ**. Trad. para o francês e introdução por Claude Mondésert, s. j. Paris: Cerf, 1962a. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, v. 2. [Edição bilíngue grego/francês.]

FÍLON de Alexandria. **De ebrietate / De sobrietate**. Trad. para o francês e introduções por Jean Gorez. Paris: Cerf, 1962b. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, v. 11/12. [Edição bilíngue grego/francês.]

FÍLON de Alexandria. **De somniis**. Trad. para o francês e introdução por Pierre Savinel. Paris: Cerf, 1962c. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, v. 19. [Edição bilíngue grego/francês.]

FÍLON de Alexandria. **De virtutibus**: de fortitudine, de humanitate, de pœnitentia, de nobilitate. Trad. para o francês por Anne-Marie Verilhac, Paulette Delobre e Marie-Rose Servel, com introdução e notas de Roger Arnaldez. Paris: Cerf, 1962d. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, v. 26. [Edição bilíngue grego/francês.]

FÍLON de Alexandria. **De cherubim**. Trad. para o francês e introdução por Jean Gorez. Paris: Cerf, 1963a. Les œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 3. [Edição bilíngue grego/francês.]

FÍLON de Alexandria. **De gigantibus / Quod Deus sit immutabilis**. Trad. para o francês e introdução por A. Mosès. Paris: Cerf, 1963b. Les œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 7/8. [Edição bilíngue grego/francês.]

FÍLON de Alexandria. **De plantatione**. Trad. para o francês e introdução por Jean Pouilloux. [Edição bilíngue grego/francês.] Paris: Cerf, 1963c. Les œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 10. [Edição bilíngue grego/francês.]

FÍLON de Alexandria. **De confusione linguarum**. Trad. para o francês e introdução por J. G. Kahn. Paris: Cerf, 1963d. Les œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 13. [Edição bilíngue grego/francês.]

FÍLON de Alexandria. **De vita contemplativa**. Trad. para o francês por P. Miquel, com introdução e notas de F. Daumas. Paris: Cerf, 1963e. Les œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 29. [Edição bilíngue grego/francês.]

FÍLON de Alexandria. **De mutatione nominum**. Trad. para o francês e introdução por Roger Arnaldez. Paris: Cerf, 1964a. Les œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 18. [Edição bilíngue grego/francês.]

FÍLON de Alexandria. **De Iosepho**. Trad. para o francês e introdução por Jean Laporte. Paris: Cerf, 1964b. Les œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 21. [Edição bilíngue grego/francês.]

FÍLON de Alexandria. **On the embassy to Gaius** (*Legatio ad Caium*). Trad. para o inglês por F. H. Colson. Cambridge: Harvard University Press, 1991. Philo's works, v. X. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês, incluindo índices para os volumes I-X por J. W. Earp.]

FÍLON de Alexandria. **Every good man is free** (*Quod omnis probus liber sit*). Trad. para o inglês por F. H. Colson. [Edição bilíngue grego/inglês.] Cambridge: Harvard University Press, 1995a. Philo's works, v. IX. p. 1-101. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

FÍLON de Alexandria. **On the eternity of the world** (*De aeternitate mundi*). Trad. para o inglês por F. H. Colson. Cambridge: Harvard University Press, 1995b. Philo's works, v. IX. p. 171-291. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

FÍLON de Alexandria. **On providence** (*De providentia*). Trad. para o inglês por F. H. Colson. Cambridge: Harvard University Press, 1995c. Philo's works, v. IX. p. 445-507. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

FÍLON de Alexandria. **Hypothetica** (*Apologia pro iudæis*). Trad. para o inglês por F. H. Colson. Cambridge: Harvard University Press, 1995d. Philo's works, v. IX. p. 405-443. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

FÍLON de Alexandria. **On the migration of Abraham** (*De migratione Abrahami*). Trad. para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker. Cambridge: Harvard University Press, 1996a. Philo's works, v. IV. p. 121-267. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

FÍLON de Alexandria. **Who is the heir of divine things** (*Quis rerum divinarum heres sit*). Trad. para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker. Cambridge: Harvard University Press, 1996b. Philo's works, v. IV. p. 269-447. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

FÍLON de Alexandria. **On mating with the preliminary studies** (*De congressu eruditionis gratia*). Trad. para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker. Cambridge: Harvard University Press, 1996c. Philo's works, v. IV. p. 449-551. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

FLETCHER, Audrey. "Mark", the cryptic gospel: the origin of Christianity. [S.l.: s.n.], 2002. Disponível em: < washingtonlass.com/MarkTheCrypticGospel.html >. Acesso em: 13 jun. 2014.

GOODENOUGH, Erwin Ramsdell. **Jewish symbols in the greco-roman period** (abridged edition). Editado por Jacob Neusner. Princeton: Princeton University Press, 1988.

GUTTMANN, Julius. **Philosophies of Judaism: the history of Jewish philosophy from biblical times to Franz Rosenzweig**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1964. Título original: *Die Philosophie des Judentums*.

HEINEMANN, Isaac. **La Loi dans la pensée juive: de la Bible a Rosenzweig**. Adaptação francesa por Charles Touati. Paris: Albin Michel, 1962. (Collection Présences du Judaïsme).

IUSIM, Henrique. **Breve introdução ao Talmud**. [S.l. (Brasil)]: B'nai B'rith, 1968. (Livretos Hillel).

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e paideia grega**. Lisboa: 70, 1991.

JOSEFO, Flávio. **The Jewish war** (*Bellum iudaicum*) (I-III). Trad. para o inglês por H. St. J. Thackeray. Cambridge: Harvard University Press, 1989. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

JOSEFO, Flávio. **Jewish antiquities** (*Antiquitates iudaicae*) (XV-XVII). Trad. para o inglês por Ralph Marcus. Cambridge: Harvard University Press, 1990. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

JOSEFO, Flávio. **Jewish antiquities** (XVIII-XIX). Trad. para o inglês por Louis H. Feldman. Cambridge: Harvard University Press, 1996. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

JOSEFO, Flávio. **The life** (*Vita*). Trad. para o inglês por H. St. J. Thackeray. Cambridge: Harvard University Press, 1993. p. 1-159. (The Loeb Classical Library). [Edição bilíngue grego/inglês.]

JUDAH HA'LEVI. *Kuzari: a book of proof and argument: an apology for a despised religion.* In: HEINEMANN, Isaac (Ed.). **Three Jewish philosophers.** Nova Iorque: Atheneum, 1969.

KOSMAN, L. A. What does the maker mind make? In: NUSSBAUM, M.; RORTY, A. (Eds.). **Essays on Aristotle's *De anima*.** Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 343-358.

LEWY, Hans (Ed.). *Philo: selections.* In: LEWY, Hans. **Three Jewish philosophers.** Nova Iorque: Atheneum, 1969.

PLATÃO. **La république** (I-III). Œuvres complètes, Trad. para o francês por Emile Chambry. Paris: Belles Lettres, 1947. v. VI. [Edição bilíngue grego/francês.]

PLATÃO. **La république** (IV-VII). Œuvres complètes, Trad. para o francês por Emile Chambry. Paris: Belles Lettres, 1949a. v. VII.1. [Edição bilíngue grego/francês.]

PLATÃO. **La république** (VIII-X). Œuvres complètes, Trad. para o francês por Emile Chambry. Paris: Belles Lettres, 1948. v. VII.2. [Edição bilíngue grego/francês.]

PLATÃO. **Philèbe.** Œuvres complètes, Trad. para o francês por Auguste Diès. Edição bilíngue grego/francês. Paris: Belles Lettres, 1949b.

PLATÃO. **Timée / Critias.** Œuvres complètes, v. X. Trad. para o francês por Albert Rivaud. Paris: Belles Lettres, 1949c. v. IX.2. [Edição bilíngue grego/francês.]

PLATÃO. **Cratyle.** Œuvres complètes, Trad. para o francês por Louis Méridier. Paris: Belles Lettres, 1950. v. V.2. [Edição bilíngue grego/francês.]

PLATÃO. **Les lois** (III-VI). Œuvres complètes, Trad. para o francês por Edouard des Places. Paris: Belles Lettres, 1951. v. XI.2. [Edição bilíngue grego/francês.]

PLATÃO. **Phédon**. Œuvres complètes, Trad. para o francês por Léon Robin. Paris: Belles Lettres, 1952. v. IV.1. . [Edição bilíngue grego/francês.]

PLATÃO. **Phèdre**. Œuvres complètes, Trad. para o francês por Léon Robin. Paris: Belles Lettres, 1954. v. IV.3. [Edição bilíngue grego/francês.]

PLATÃO. **Diálogos**: Mênon / Banquete / Fedro. Trad. Jorge Paleikat. Introdução por Paul Tannery. Porto Alegre: Globo, 1960.

PLATÃO. **Diálogos**: Eutífron / Apologia de Sócrates / Críton / Fédon. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. (Coleção Os Pensadores)

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. (Coleção Os Pensadores).

PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

REALE, Giovanni. Filo de Alexandria e a “filosofia mosaica”. In: REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, 1994. v. IV. p. 215-267.

ROBINSON, James M. (Ed.). On the origin of the world (the untitled text). Trad. para o inglês por Hans-Gebhard Bethge e Bentley Layton. In: ROBINSON, James M. (Ed.). **The Nag Hammadi library**. San Francisco: Harper Collins, 1990a. Disponível em: < <http://www.gnosis.org/naghamm/origin.html>>. Acesso em: 13 jun. 2014.

ROBINSON, James M. (Ed.). The hypostasis of the Archons (the reality of the rulers). Trad. para o inglês por Bentley Layton. In: ROBINSON, James M. (Ed.). **The Nag Hammadi library**. San Francisco: Harper Collins, 1990b. Disponível em: < <http://www.gnosis.org/naghamm/hypostas.html>>. Acesso em: 13 jun. 2014.

ROBINSON, James M. (Ed.). The apocryphon of John (long version). Trad. para o inglês por Frederik Wisse. In: ROBINSON, James M. (Ed.). **The Nag Hammadi library**. San Francisco: Harper Collins, 1990c. Disponível em: < <http://www.gnosis.org/naghamm/apocjn.html>>. Acesso em: 13 jun. 2014.

ROBINSON, James M. (Ed.). The gospel of Philip. Trad. para o inglês por Wesley W. Isenberg. In: ROBINSON, James M. (Ed.) **The Nag Hammadi library**. San Francisco: Harper Collins, 1990d. Disponível em: < <http://www.gnosis.org/naghamm/gop.html> >. Acesso em: 13 jun. 2014.

ROBINSON, James M.a (Ed.). The thought of Norea. Trad. para o inglês por Soren Giversen e Birger A. Pearson. In: ROBINSON, James M. (Ed.). **The Nag Hammadi library**. San Francisco: Harper Collins, 1990e. Disponível em: < <http://www.gnosis.org/naghamm/nore.html> >. Acesso em: 13 jun. 2014.

RUNIA, David T. Philo, alexandrian and jew. Separata de: **Exegesis and philosophy: studies on Philo of Alexandria**. Aldershot: Variorum, 1990a. p. 1-18. Disponível em: < <http://www.torrey.org/philo-art/philoalexindex.html> >. Acesso em: 13 jun. 2014.

RUNIA, David T. How to read Philo. Separata de: **Exegesis and philosophy: studies on Philo of Alexandria**. Aldershot: Variorum, 1990b. p. 185-198. Disponível em: < <http://www.torrey.org/philo-art/howtoreadphilo.html> >. Acesso em: 13 jun. 2014.

RUNIA, David T. Philonic nomenclature. Separata de: **Studia philonica annual**, Chicago, v. VI, 1994a. p. 1-27. Disponível em: < <http://www.torrey.org/philo-art/nomenclature.html> >. Acesso em: 13 jun. 2014.

RUNIA, David T. References to Philo from Josephus up to 1000 AD. Separata de: **Studia philonica annual**, Chicago, v. VI, 1994b. p. 111-121. Disponível em: < <http://www.torrey.org/philo-art/ref-index.html> >. Acesso em: 13 jun. 2014.

RUNIA, David T. Philo of Alexandria and the beginnings of Christian thought. Separata de: **Studia philonica annual**, Chicago, v. VII, 1995. p. 143-160. Disponível em: < <http://www.torrey.org/philo-art/philo&beg.html> >. Acesso em: 13 jun. 2014.

RUNIA, David T. The pre-Christian origins of early Christian spirituality. In: ALLEN, Pauline; CROSS, Lawrence; MAYER, Wendy (Eds.). **Prayer and spirituality in the early Church**. Brisbane: s.n., 1999. v. II. p. 11-24. Disponível em: < <http://www.acu.edu.au/earlychr/runia.htm>>. Acesso em: 15 fev. 2003.

SELAND, Torrey. What do we know about Philo, his authorship, and his addressees? Disponível em: < <http://archive.today/cZfww>>. Acesso em: 13 jun. 2014.

SÊNECA, Lucio Annèo. **Lettres a Lucilius**. Trad. para o francês por Henri Noblot. Paris: Belles Lettres, 1945 (v. I); 1947 (Vol. II). [Edição bilíngue latim/francês.]

SÊNECA, Lucio Annèo. **La Felicità**. Trad. para o italiano por Mario Scaffidi Abbate. Roma: Newton Compton, 1992. [Edição bilíngue latim/italiano.]

Torah: on line bar/bat mitzvah tutor. Versão bilíngue, hebraico-ínglês, com hebraico antigo, moderno e transliterado, escrito e falado, contendo calendário e leituras para festividades, hebraico-russo e hebraico-espanhol. Londres: World ORT, 2000. Disponível em: < <http://www.bible.ort.org/books/torahd5.asp>>. Acesso em: 13 jun. 2014.

WOLFSON, Harry Austryn. **Philo**: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Cambridge: Harvard University Press, 1982. 2 v.

