

FÍLON DE ALEXANDRIA E A TRADIÇÃO FILOSÓFICA

Dax Fonseca Moraes Paes Nascimento (CNPq/PUC-Rio – 2001/2003)

Orientador: Danilo Marcondes de Souza Filho (PUC-Rio)

Resumo: Fílon de Alexandria, filósofo judeu do século I, surge como o primeiro pensador a tentar conciliar o conteúdo bíblico à tradição filosófica ocidental. Neste sentido, é mais conhecido por sua doutrina do Logos, sobre a qual ainda se encontram à espera de solução inúmeras controvérsias. Considera-se aqui sua importância para teologia cristã posterior e o papel da tradição filosófica, sobretudo do platonismo e do estoicismo, na formulação da doutrina do Logos. No entanto, o pensamento filoniano ainda se mostra original e marcado por contribuições alheias à cultura helênica, a saber, judaicas. Esta combinação tem por resultado instigantes reflexões acerca de questões metafísicas, teológicas, éticas e epistemológicas da maior relevância, revelando Fílon como pensador de grande importância na História da Filosofia. Também são questionados o próprio papel da filosofia na busca humana pela sabedoria e o da fé na obtenção da virtude.

Palavras-chave: Filosofia antiga; filosofia judaica; helenismo.

Abstract: Philo of Alexandria, a first century Jewish philosopher, appears as the first thinker who tried to conciliate biblical contents and western philosophical tradition. In this way, he is better known by his Doctrine of the Logos, about which many controversies are still waiting to be solved. We pay regard to its significance to Christian theology and to the role played by philosophical tradition, especially by Platonism as by Stoicism. Otherwise, the Philo's thinking still shows itself original and marked by contributions external to the hellenistic culture: Jewish ones. This combination has, by result, provocative ideas on most important metaphysical, theological, ethical and epistemological questions, revealing Philo as a very weighty thinker in the History of Philosophy. Also questioned are the role played by philosophy in the human search for wisdom and the role played by faith in the attainment of virtue.

Key words: Ancient philosophy. Jewish philosophy. hellenism.

Fílon de Alexandria

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 ge-

ral, com algumas variações, declararam-no, porém, como havendo 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 enquanto representante dos judeus alexandrinos.

O pouco que se sabe de sua vida pessoal é que fazia parte de uma rica e influente família judaica de Alexandria, tendo por irmão Alexandre Lysímaco, supostamente um funcionário ligado à administração econômica da região, referido por Josefo em suas *Antiquitates iudaicæ* e *Bellum iudaicum*. Embora tenha chegado a ser preso por ordem de Calígula (37/41), Alexandre é libertado por Cláudio quando este se torna imperador (41/54), mantendo relações próximas com ele e sua mãe. Seu filho Marcos Júlio Alexandre, sobrinho de Fílon, casar-se-ia com a filha de Herodes Agrippa I (neto de Herodes o Grande), Berenice, mas o filho mais freqüentemente citado é Tibério Júlio Alexandre. Este último abandonaria o Judaísmo e seguiria carreira política a serviço de Roma, tornando-se procurador da Judéia entre 46 e 48 d.C. e, mais tarde, governante do Egito, 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 –, conforme também relata Josefo em suas obras. Totalmente

assimilado, Tibério como Herodes o Grande, antes dele participou ativamente das campanhas romanas contra Jerusalém. A ele Fílon dirige seu tratado *Alexandre* (ou *De animalibus*), do qual só foi preservada a tradução armênia como cópia mais antiga, sendo supostamente a mesma contraparte de Fílon no diálogo *De providentia*, também composto por fragmentos em armênio. Tudo o que se sabe sobre a vida do filósofo e sua condição social é o que pode ser inferido destes dados, fornecidos, em sua maioria, pelo historiador Josefo.¹

Exceto por *In Flaccum* e *Legatio ad Caium*, que são do mesmo período, as obras disponíveis de Fílon – cerca de quarenta tratados em um total estimado de, pelo menos, sessenta – são dificilmente datáveis. Devido a seu conteúdo, foram preservadas em sua maioria absoluta pelos primeiros cristãos, que muito se referem a Fílon e seus textos de diferentes formas, utilizando-se largamente de suas idéias no desenvolvimento das especulações cristãs, tendo origem aí as considerações acerca da relação de seu autor com a tradição filosófica². No entanto, nem os cristãos contemporâneos a Fílon o citam ou aludem a ele, do mesmo modo que este não deve ser considerado como conhecedor da nova seita ou como a tendo

¹ Cf. SELAND, “Philo of Alexandria; a biographical sketch”.

² V. RUNIA, 1994a e 1994b.

mencionado em seus escritos.³ Ainda assim chegaram a ser feitas considerações das mais variadas a respeito, que vão desde a mera vinculação doutrinária entre Fílon e os cristãos até a atribuição de autoria do Evangelho de João e mesmo do de Marcos, servindo mesmo como ponte fundamental entre o pensamento grego e a teologia cristã, sendo, portanto, de grande uso até o período medieval, quando ainda não é referido pelos pensadores judeus. 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, a partir do que, às traduções armênias e latinas somaram-se as versões 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.

II. O “ecletismo” e a originalidade de Fílon

Eis o que diz Bréhier sobre o filósofo, em uma caracterização típica que lhe valeu a qualificação de “ecletico”:

A obra de Fílon vibra com todos os ecos; ligado à lei judaica, vendo nos estoicos os melhores dos filósofos, ín-

³ Cf. SELAND, loc. cit.; RUNIA, 1995, p. 143.

timo dos cultos dos mistérios, conhecedor de Platão e dos pitagóricos, usando, para comentar a Bíblia, um método tal que pudesse inserir nela elementos diversos, ele não podia ser estudado sem que de todos os lados se abrissem horizontes; nele 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. Não que Fílon seja um compilador; ele tem amores e ódios muito firmes e deliberados; mas seu pensamento não forma um sistema como aqueles que se vê (ou que se restabelece) nos grandes clássicos: é antes uma corrente que passa, alimentando-se de todas as doutrinas de que precisa.⁴

Tudo isso leva Bréhier a apreciar a obra de Fílon – cujo estudo lhe havia sido recomendado por Victor Brochard⁵ –, fazendo-o mesmo entender a filosofia não como um sistema de idéias, 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

⁴ “Comment je comprends l’histoire de la philosophie”, p. 2-3, in 1955, p. 1-9, originalmente publicado em *Les études philosophiques*, abril/junho de 1947, p. 105-113.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 2.

particularmente comprometedor no que respeita à obra de Fílon:

Todo o pensamento filosófico de Fílon se banha no estoicismo que era, àquela época, a filosofia universalmente ensinada; é isto que me deu a idéia de investigar, através dos fragmentos, como se constituía, em Crisipo, uma doutrina que teve tão prodigioso destino.⁶

Como bem constata Runia – talvez o mais eminente filonista da atualidade e organizador das *Studia philonica* – “na prática, Fílon é mais freqüentemente lido pela informação que pode dar com relação aos outros do que por sua própria causa”, pelo que 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”, defendendo a idéia de que Fílon não é o tipo de autor que possa ser estudado somente de maneira indireta, mas por seus próprios escritos.⁷ Mas Bréhier reconhece que a originalidade e o valor de Fílon consistem justamente na combinação entre um desvínculo com a tradição e um inovador recurso às antigas intuições que tornavam a dominar em seu tempo, pelo que o rotula como eclético – ao menos, não em sua acepção depreciativa. E é nos seguintes termos que o historiador dá início ao

⁶ Ibid., p. 3.

⁷ Cf. 1990b, p. 186, 189. V. LEWY, 1969, p. 21-22.

seu pequeno artigo 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.⁸

O próprio Fílon tomaria 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.⁹ A universalidade moral seria tomada dos estóicos, sendo assim modificada a perspectiva dos profetas uma vez que passa a ser associada à idéia de se viver conforme a natureza, mas, segundo observa Pouilloux, a concordância entre Fílon e os estóicos 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”.¹⁰

⁸ “Philo Judæ us”, p. 207, in 1955, p. 207-214.

⁹ Cf., p. ex., RUNIA, 1990a, p. 12. Na verdade, há uma passagem – e é a única – em que Fílon define o Messias como rei e guerreiro: 1961b, §§93-97, p. 89/91.

¹⁰ Cf. nota a *De plantatione* (1963a, p. 46-47).

As orgulhosas palavras de Fílon a respeito do constante desenvolvimento dos ritos judaicos dentre os gentios mostram que ele acreditava firmemente na realização de seu sonho do Judaísmo como a religião de um mundo inteiro unido pela crença no Deus único, cujo mandamento era justiça e humanidade. Desse modo, o conceito “particularista” de Povo Eleito submerge na idéia universalista de esclarecimento: a filosofia torna-se o conteúdo da mensagem de salvação, e *vice-versa*. Este é, contudo, apenas um lado da versão filoniana do legado judaico. Como a história do Povo Eleito representa, em sua opinião, um consistente avanço em direção à realização deste ideal, torna-se o fiador de sua execução fundamental para o benefício da humanidade como um todo. Esta visão da história judaica é o componente nacional na perspectiva de Fílon. Seus sentimentos raciais, agitados pelas perseguições de seu tempo, brotam com inteira paixão em seus escritos sobre eventos contemporâneos e respiram o espírito da bíblica confiança no Deus de Israel, que escolheu Seu povo a fim de ensinar às nações os caminhos da Providência. Nós não compreendemos corretamente os escritos exotéricos de Fílon se não levamos em conta ambos os lados, o universal e o nacional, de seu entusiasmo missionário, que merece a admiração

mesmo daqueles que são inclinados a manter que suas capacidades intelectuais não eram adequadas à obtenção de seu grande propósito.¹¹

O messianismo de Fílon, aliás, é muito bem e claramente expresso em *De vita Mosis*, II, §44 (1959, p. 471), onde lemos uma verdadeira confissão de sua fé mais íntima:

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

Podemos 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. “Assim, esta única idéia conserva-se viva em Fílon de toda a escatologia judaica: o porvir da Lei que deve se tornar universal. Todo o resto vem se fixar a ele como uma moldura sem valor, ou mesmo se tornar símbolo do progresso moral interior.”¹² Laporte também discorda de Bréhier, e vai além do

¹¹ LEWY, 1969, p. 17.

¹² POUILLOUX, “Introdução” a *De plantatione* (1963a, p. 10).

que diz Pouilloux ao identificar de maneira mais explícita a forma sob a qual o messianismo judaico persiste em Fílon:

Fílon reconhece através do jogo da Fortuna o governo do mundo pela providência e pelo *Logos* divino, e conta dentre os partidários resolutos da idéia do progresso. A sociedade (...) evolui rumo ao estabelecimento de um Estado único, dotado da melhor das constituições: a democracia. Bem entendido, para Fílon, esse Estado é o Estado judeu e essa constituição é o Pentateuco. Após o declínio de Roma, o movimento irreversível da história levará portanto à hegemonia do povo judeu, e a Lei de Moisés brilhará então com todo o brilho de sua beleza e de sua verdade aos olhos de uma humanidade conquistada pelo Deus único. 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.¹³

¹³ “Introdução” a *De Iosepho* (1964, p. 35-36).

Todo seu esforço consistiria, pois, “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.).¹⁴

III. Os comentários alegóricos e apologia na *Exposição da Lei. O uso da Septuaginta*

Por essas razões, 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 senão elas mesmas”.¹⁵ Por outro lado, conforme observa Pouilloux em um dos tratados de Fílon,

O comentário alegórico não é uma “divagação”. Ele se funda, ao contrário, sobre um método estrito que toma de empréstimo suas formas das ciências exatas (aqui, as ciências naturais) ou filosóficas, mas que tem sua marcha particular em razão das *correspondências*.¹⁶

¹⁴ Cf. BRÉHIER, “Philo Judæus”, in 1955, p. 211.

¹⁵ Ibid., p. 212.

¹⁶ 1963a, p. 22, n. 2.

Bréhier, alhures¹⁷, acrescentará que “suas idéias 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 idéias bem diferente”.

O que Bréhier denomina “exegese palestina” deve se tratar da exegese farisaica, que, àquela época, domirava o Sinédrio (a assembléia constituída pelos sábios judeus), após o desaparecimento dos rígidos saduceus (que negavam a tradição oral) ao longo do século precedente. Sua tendência, contudo, ao contrário do que se costuma pensar, era renovadora, relativamente aberta, na intenção de atualizar a Torah para os tempos atuais – ora, 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 haver sido Hillel o seu mestre, um dos grandes nomes do Talmud, e, talvez, o mais importante do período. Em vista disso, nos unimos a Wolfson, que contradiz Bréhier, dizendo:

O judaísmo alexandrino, no tempo de Fílon, era do mesmo tronco do

judaísmo farisaico, que então prosperava na Palestina, ambos tendo brotado daquele judaísmo macabeu [c. 165 a.C.] que fora moldado pelas atividades dos escribas. Ainda que na nova terra para a qual fora transportado [i.e., em Alexandria] tenha desenvolvido posteriormente certas características locais peculiares, 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.¹⁸

Mais adiante (p. 91 et seq.), Wolfson, discutindo a relação entre Fílon e a tradição produtora do Talmud e do Midrash, adiciona à comunidade da fonte de Fílon e dos rabinos a comunidade de método interpretativo, bem como a influência mútua; além disso, o estilo da exposição filoniana lhe parece remeter ao das leituras judaicas de sábado (95-96). Em última instância, isto 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, cuja terminologia não chega a ser empregada na última (ao menos, não de maneira marcante). A questão, todavia, permanece em aberto e, aparentemente, insolúvel.

De qualquer modo, a filosofia judaica do período helenístico como um todo

¹⁷ 1950, p. i.

¹⁸ 1982, I, p. 56.

desaparece “rapidamente sem deixar atrás de si qualquer impacto permanente sobre o Judaísmo”¹⁹, e é “somente através dos cristãos que Fílon, Josefo, e os apócrifos judaicos sobreviveram, todos eles anteriores ao Cristianismo ou contemporâneos ao seu início”²⁰. Para Goodenough, os “judeus que tinham sido mais helenizados tornaram-se cristãos, como foi dito, enquanto que o restante retornou ao judaísmo normativo do qual se separaram, quando muito, apenas superficialmente”, sendo por isso que especulações como as de Fílon teriam desaparecido.²¹ Efros, 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), restando apenas o célebre Rabi Aquiva, que prosseguiu com seus estudos e lições.²²

De fato, Fílon não esclarece objetivamente a natureza de seus comentários, que muitas vezes não parecem, à primeira vista, ter qualquer fundamento bíblico, mas isso não im-

pede 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.

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.²³

Por esta razão faria sentido dizer que o texto bíblico de que se utilizava era o da tradução grega: a Septuaginta.

A princípio o texto que ele comenta é o da tradução grega dos Setenta; algumas diferenças que se assinalou com razão entre seu texto e aquele que possuímos atualmente dos Setenta se explicam de uma maneira satisfatória não pela leitura do texto hebraico (Ritter), mas pelo fato de que nossa revisão é de origem posterior à da que ele usava.²⁴

Essa opinião, com pequenas variações, mas sempre convergindo em

¹⁹ GUTTMANN, 1964, p. 3.

²⁰ GOODENOUGH, 1988, p. 9.

²¹ Cf. *ibid.*, p. 24.

²² Cf. 1976, p. 56-62. A história, referida como “Os quatro que entraram no Paraíso”, é contada no Talmud (*ghemarah Chaghigah*, 14b).

²³ JAEGER, 1991, p. 19.

²⁴ BRÉHIER, 1950, p. 210-211. A obra de B. Ritter a que Bréhier se refere é *Philo und die Halacha, eine vergleichende Studie unter steter Berücksichtigung des Joseph*, Leipzig, 1879.

uma mesma conclusão – o desconhecimento da língua hebraica por parte de Fílon –, é consolidada dentre os comentadores, mas não nos parece irrefutável, sobretudo se compararmos algumas interpretações de Fílon às exegeses rabínicas e cabalistas. Sobre esta questão, compartilhamos inteiramente a posição de Wolfson²⁵, receptivo às idéias de que Fílon conhecia a língua hebraica e de que sua utilização da Septuaginta se devia a uma questão de conveniência e, sobretudo, respeito à tradição que a considerava como produzida sob inspiração divina.²⁶ De qualquer modo, humildemente, Wolfson admite a possibilidade apontada por Bréhier, encontrada também em *Philo and the Holy Scripture* (p. xxxix), de H. E. Ryle (Londres, 1895), mas com a condição de que as recensões de fato fossem mais fiéis ao original hebraico. 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 conhecimento do hebraico tenha sido tomado de outros judeus, não pertencendo ao próprio Fílon, como pensa Kahn,²⁷ o impor-

tante é destacar a presença desse conhecimento em sua obra, pelo que a necessidade de se apresentar provas recai, ao contrário, sobre os partidários da tradição que nega veementemente a Fílon o conhecimento daquele idioma. Para Wolfson, pois, não é o conhecimento do hebraico por Fílon que deve ser questionado, mas seu alcance. Já Goodenough²⁸ 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* (1963b, 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 ainda sobre a doutrina cabalista, mas não sem negar um contato íntimo entre nosso filósofo e a escola palestina, não se podendo “exagerar a importância e o número de tais aproximações” (24).

Mas, em se falando de fariseus, o que dizer do convertido Paulo de Tarso se as citações da Septuaginta dizem algo 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:

confusione linguarum (1963b, p. 27-28). Cf. LEWY, 1969, p. 13-14.

²⁸ 1988, p. 36-37.

²⁵ 1982, I, p. 88 et seq.

²⁶ Cf. FÍLON, 1959, II, §§29-40, p. 463-469, especialmente §§37-40, p. 467/469, onde são referidas a “possessão inspiradora” e a 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).

²⁷ V. RUNIA, 1990a, p. 13. V. também, id., 1995, p. 152; KAHN, “Introdução” a *De*

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.²⁹

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”.

Enfim, não sendo manifesta a fonte hebraica da hermenêutica filoniana, a partir do momento em que Filon faz uso do método alegórico para comentar a Torah, fazendo emergir de seus textos uma filosofia que não é de modo algum explícita ali, ele acaba sendo acusado de arbitrariedade, pois age como se fosse possível encontrar a idéia geradora da Lei a partir de imagens que são, necessariamente, menos completas que essa idéia. Desse modo, é freqüentemente acusado também de haver se servido de tal método a fim de encontrar no

²⁹ 1991, p. 19-20.

texto bíblico o que ele mesmo ali colocara: *a sabedoria grega*.³⁰

Criticando a sugestão de Dillon, segundo a qual Filon 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, julgando ser “uma descrição mais apropriada à atitude de Filon 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”, sendo ainda motivo de grande controvérsia a questão do universalismo e do particularismo na ideologia de Filon.³¹ Muitos outros ainda dizem resultar isto em um sincretismo sem inteligência.³² Bréhier, por sua vez, não considera justificável esse ponto de vista moderno, tal abordagem crítica da obra e do método nela empregado por Filon, pelo que diz:

O método de interpretação alegórica era, na época de Filon, empregado muito generalizadamente no mundo

³⁰ Cf. BRÉHIER, 1950, p. 35-37.

³¹ Cf. “The writings of Philo”. V. também RUNIA, 1990b, p. 192; 1990a, p. 13-14.

³² Cf. BRÉHIER, op. cit., p. 251; RUNIA, 1990a, p. 4; 1990b, p. 186; WOLFSON, 1982, I, p. 98 e 99: “A caracterização mais freqüentemente aplicada a ele por estudiosos de seus escritos, desde o século XVII, é a de eclético, no sentido condenatório do termo.” Cf. FESTUGIERE, 1986, p. 519.

grego. (...) bem antes dos estóicos, o procedimento tinha sido aplicado à mitologia grega e aos poemas homéricos. Mas a escola estóica que, desde seu começo, no intento confesso de reencontrar sua doutrina na mitologia popular, empregou-o com maior desenvolvimento.³³

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 – p. ex., Posidonius e, em certa medida, Cícero e os cétricos –, consistiu em “uma circunstância eminentemente favorável à difusão da exegese alegórica”³⁴, sobretudo na Alexandria contemporânea a Fílon, centro da escola neopitagórica, que seguia o modelo estóico para suas alegorias³⁵.

³³ Op. cit., p. 36.

³⁴ Ibid., p. 37.

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 39. Para uma panorâmica do ecletismo/sincretismo que imperava naquele período, v. BEVAN, “Posidonius”, in 1927, em especial, p. 88 et seq.

IV. 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 estóico-alexandrino em sua exegese. Entretanto, Wolfson³⁶ diferencia a postura de egípcios e judeus em seus respectivos sincretismos. Enquanto os egípcios simplesmente “imitavam” o método estóico 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 mono-teísta, 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, comparando as religiões, acredita adotar o que é verdadeiro e condizente com as Escrituras.³⁷

Com o exemplo da Escritura diante de si, eles não temiam fazer uso, na descrição de sua própria religião, de termos usados na de outras religiões, mas quaisquer que fossem os termos comuns que usassem, para eles, a diferença entre verdade e falsidade na

³⁶ Cf. 1982, I, p. 6 e et seq.

³⁷ Cf. *id.*, *ibid.*, p. 9-10.

crença religiosa e certo e errado no culto religioso nunca foi riscada. Para a compreensão da natureza do Judaísmo ao longo de sua história, e especialmente durante o período helenístico, este duplo aspecto de sua atitude para com outras religiões é da maior importância. 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. (...) Por um lado, eles não hesitaram em tomar emprestados termos gregos da religião grega e aplicá-los à sua própria religião, mas, por outro, a aplicação desses termos religiosos gregos não suprimiu inteiramente para eles a diferença entre essas duas religiões. (...) Tudo isso, decerto, significa uma espécie de helenização, mas uma helenização apenas lingüística; não na crença ou no culto religioso. Esta helenização na linguagem certamente deu aos judeus um amplo conhecimento de outras religiões, mas não os levou a mudar sua concepção acerca de sua própria religião.³⁸

O ponto de partida para a exegese e para a doutrina moral (e também política) de Fílon consiste justamente no mito judaico da Criação,³⁹ sobre o qual é desenvolvida sua cosmologia,

³⁸ Id., *ibid.*, p. 10-13. V. também p. 85-86, 101-102. V. também BICKERMAN, 1988, p. 254: Fílon imita a linguagem religiosa própria dos mistérios gregos, embora os denuncie.

³⁹ Cf. FÍLON, 1961a, §§2-4, 9-11, p. 145 e 149 (§§2-3 *in* LEWY, 1969, p. 27).

definida sumariamente por Bréhier como “um sincretismo no qual são admitidos todos os elementos, em particular peripatéticos e platônicos, que se conciliam com a idéia estóica fundamental da simpatia das partes do mundo”⁴⁰. Bréhier então supõe encontrar-se aí – na origem comum de todos os seres, que consiste na concepção estóica mais influente – a base para a não aceitação, por parte de Fílon, da distinção entre judeu e estrangeiro,⁴¹ no que, porém, se engana, pois que há, de fato, fundamento bíblico explícito e implícito para essa indistinção. Aliás, em se tratando de fazer paralelos com o estoicismo – aqui, referente à noção de *cosmopolitismo* –, é também interessante notar que, como alguns estóicos, Fílon deriva sua ética da física, que, no caso dos primeiros, inclui a teologia. No entanto, trata-se de mero paralelismo, pois, em Fílon, a teologia é *metafísica*, superior à própria filosofia, como veremos adiante.

Fílon deseja *chamar* o gentio para a Aliança Mosaica, e não substituí-la ou fundir o Judaísmo ao paganismo, abrindo espaço *para que o gentio se converta em judeu*, e não para que o judeu se assimile ao gentio. É o que lemos em seu *De virtutibus* (1962b) a partir do §178, p. 129, com destaque para o §195, p. 143 (*in* LEWY, 1969, 96), onde é dito que “o parentesco, no tribunal presidido pela Verdade,

⁴⁰ 1950, p. 161.

⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 253.

não se avalia somente pelos laços de sangue, mas pela similaridade da conduta e da busca dos mesmos objetos”, o que é dizer que não é necessário, nem mesmo suficiente, nascer judeu para poder ser considerado como tal aos olhos de Deus, mas apenas o reconhecimento desse Deus como único e existente, através do que até mesmo um gentio torna-se aberto para a recepção da verdade e da virtude que têm n’Ele sua fonte, ao tempo em que diversos judeus de nascimento ou filhos de homens piedosos se mostram ímpios e destituídos do que Fílon considera nobreza.

Em suma, todas as noções morais trabalhadas por Fílon de forma confusa são tidas por e analisadas como sendo de origem grega, o que Bréhier se dedica em defender e consolidar.⁴² 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,⁴³ 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, ainda reconhece as diferenças de princípio, e

⁴² Cf. 1950, p. 251 et seq. V. GUTTMANN, 1964, p. 24-25.

⁴³ Cf. op. cit., p. 255-259. V. FÍLON, 1963a, §§142 até o fim, p. 89 et seq.

uma boa razão para a dificuldade em se distinguir a originalidade do pensamento de Fílon, bem como para que ele fizesse tanto uso da terminologia grega, dizendo: “As idéias que exprime Fílon não têm ainda uma linguagem apropriada. É uma linguagem que se busca.”⁴⁴

Tal linguagem, porém, terminaria por ser, em certa medida, encontrada, se considerarmos, com Wolfson, que Fílon inaugura na tradição filosófica uma nova tendência – a da interpretação filosófica das Escrituras –, que 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. Nisto se empenharam não apenas cristãos como também muçulmanos e até judeus, o que se torna especialmente marcante no período medieval, ainda que nenhum sistema servisse perfeitamente, ou pudesse ser utilizado integralmente nesse empreendimento.⁴⁵ (É natural, pois, que Fílon pague o alto preço de sua pretensiosa iniciativa...)

Para nós, Fílon de Alexandria é, evidentemente, 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

⁴⁴ Op. cit., p. 297.

⁴⁵ Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 103-104. V. também GUTTMANN, op. cit., p. 4.

aos gregos, mas aos seus próprios compatriotas judeus. Isso é importante, visto que demonstra que toda a compreensão, mesmo entre gente não-grega, precisava do meio intelectual do pensamento grego e das suas categorias. Ele era indispensável em particular para a discussão de questões religiosas, pois a filosofia adquirira por essa época, para os próprios gregos, a função da teologia natural.⁴⁶

Para Filon, os filósofos – ao menos os que ele respeita e elogia – apenas desenvolvem e enriquecem com argumentos o que já fora revelado por meio de Moisés, de quem são considerados discípulos. Por não serem tão perfeitos quanto o grande profeta hebreu, suas doutrinas, naturalmente, tendem a se desviar, o que explica o fato de Filon não tomá-las em conjunto – a relação de Filon com o pensamento aristotélico se nos mostra como um exemplo paradigmático neste sentido, de sua “infidelidade” à tradição filosófica⁴⁷ – nem mesmo optar definitivamente por uma em detrimento de outra – obviamente, há posturas execradas por Filon, tais como o materialismo atomista como um todo (o que inclui o epicurismo) e a improdutiva erudição dos sofistas,⁴⁸ mas todas as outras são parcial-

mente aproveitadas. De qualquer modo, são os *fragmentos da revelação que interessam a Filon* – ele mesmo os reúne em um pensamento fragmentado –, não importando a que doutrina tenham vindo a fazer parte. Por sua iniciativa, utilizando-nos de suas próprias palavras, “a moeda velha volta a ser posta em uso com novo cunho”⁴⁹.

Filon utilizou as diferentes doutrinas não para tomar o partido delas, nem para fundi-las em um vago sincretismo, mas antes para procurar, em cada uma, um momento particular da vida moral (...). Com efeito, há em Filon diversas idéias do progresso moral, e é completamente impossível reduzi-las uma à outra, colocar sobre uma linha única e contínua os estados da alma que devem conduzir à perfeição.⁵⁰

Em Filon, portanto, os filósofos são considerados inferiores aos profetas. Se, à luz de Platão, vemos os últimos como estando no mesmo nível dos poetas gregos (Homero, Hesíodo), chegamos mesmo a ter uma *inversão* de papéis. Embora Filon 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, que, aliás, não eram, a prin-

⁴⁶ JAEGER, 1991, p. 47-48.

⁴⁷ Sobre o uso e as referências de Filon a Aristóteles, v., por exemplo, a panorâmica de Wolfson: 1982, I, p. 109-111.

⁴⁸ Para outras críticas desfavoráveis, sobre estes e outros filósofos, v. id., *ibid.*, p. 108 et seq.

⁴⁹ Passagem não localizada de *Quod deterius potiori insidiari soleat* (1958a), de Filon, conforme citada por JAEGER, 1991, p. 23.

⁵⁰ BRÉHIER, 1950, p. 308.

cípico, tidos por revelações divinas tal como entende Filon.⁵¹

Como nos diz Wolfson, em seu extremamente cuidadoso estudo sobre Filon, não era só ele a pensar assim:

(...) para estes escritores judaico-alexandrinos, ainda que a filosofia, em seus ensinamentos sobre Deus e os deveres dos homens, fosse reminiscente dos ensinamentos da Escritura, nunca atingia realmente a verdade plena da Escritura. A primeira apenas tateia atrás da outra, e ocasionalmente se aproxima vagamente. A verdade plena [que é a Lei (judaica)] 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.⁵²

Filon, então, postula a superioridade da teologia em relação à filosofia, embora o estudo desta seja *absolutamente indispensável como prope-dêutico à Ciência de Deus*⁵³, pois, sem ela, tende-se a permanecer restrito, como os intérpretes tradicionalistas, ao sentido literal e, desse modo, incapaz de apreender a revelação em seu espírito, compreendendo-a apenas superficialmente.

Filon foi o primeiro a esforçar-se sistematicamente para unir [as duas for-

mas 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 subseqüentemente foi de interesse contínuo para a filosofia e a teologia das religiões monoteístas; este fato por si mesmo, ainda mais do que o efetivo conteúdo de seus ensinamentos, dá a ele sua importância na história do pensamento religioso.⁵⁴

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”⁵⁵.

Filon emerge, em primeiro lugar, uma crítica de todas as escolas da filosofia grega, quer aquelas que em seu tempo já haviam se tornado obsoletas, quer aquelas que ainda floresciam. Acreditando como acreditava na existência de seres incorpóreos, ele jamais poderia ser um seguidor de qualquer das escolas pré-platônicas de filosofia, por mais que ele possa louvar seus funda-

⁵⁴ GUTTMANN, 1964, p. 29. V. também LEWY, 1969, p. 7.

⁵⁵ FILON, 1961a, §8, p. 147. V. 1962a (*De ebrietate*), p. 153, n. 1 (cont.), por Jean Gorrez: “A sabedoria amiga de Deus pode atingir aquilo que a filosofia dos homens está condenada a ignorar”.

⁵¹ Cf. WOLFSON, op. cit., I, p. 139-140.

⁵² Ibid., p. 20.

⁵³ Cf. id., ibid., p. 54-55; v. também p. 142-143. V. JAEGER, op. cit., p. 85 e n. 33.

dores e citar com aprovação alguns de seus sentimentos.⁵⁶

Nesse íterim, alguns desses filósofos chegam a ser designados – tal qual em Platão, por exemplo, no *Fédro* – como homens divinos, como é o caso de Parmênides (por sua teoria do Ser), 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 Filon).⁵⁷ Heráclito também merece destaque: ao estabelecer a doutrina de um Logos que encerra em si todas as oposições,⁵⁸ Filon o considera como havendo acrescido argumentos a um dogma tomado a Moisés.⁵⁹

⁵⁶ WOLFSON, 1982, I, p. 107.

⁵⁷ Cf. id., *ibid.*, p. 100-101; v. também p. 107-108. Em *Quod omnis probus liber sit*, §2 (1995a, p. 10), por exemplo, Filon descreve os pitagóricos empregando o termo *hierotaton*. Por vezes, confor-me diz Wolfson, tais títulos são entendidos como apontando para influências sofridas por Filon, embora isto não seja, necessariamente, verdade.

⁵⁸ Cf. BRÉHIER, 1950, p. 86-89. Não apenas oposições, no caso de Filon, mas todos os contrastes, dualidades em geral. Cf. WOLFSON, *op. cit.*, I, p. 236-237.

⁵⁹ Cf. FÍLON, 1953, III, §5, p. 184-188; IV, §152, p. 434-436; 1996a, §§214-215, p. 389/391. V. WOLFSON, *op. cit.*, I, p. 141 (o autor explica que “similaridades significam, para ele, identidades, e identidades sugerem, para ele, dependência”).

Além disso, todos os filósofos, insatisfeitos com as leis existentes, planejam estabelecer leis para a orientação de indivíduos e condições que, como as leis de Moisés, pretendiam tanto estabelecer a justiça e a retidão quanto assimilar a conduta dos homens à de Deus.⁶⁰

V. A precedência da Ciência de Deus em relação às ciências naturais

Há algo importante a este respeito que hoje, de tão obscurecido, pode passar despercebido para muitos, especialmente helenistas. Antes de mais nada, devemos ter em conta que, quando falamos em uma superioridade da teologia em relação à filosofia, transportando-nos ao contexto de Filon, 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 tidos por 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],

⁶⁰ WOLFSON, *op. cit.*, I, p. 19.

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 idéia de “uma só humanidade” que Alexandre propagara através de sua política,* depois de ter conquistado o Império Persa.⁶¹

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

⁶¹ JAEGER, 1991, p. 46-47. Grifos nossos.

dessa “filosofia” passam a ser designadas como “escolas”, ou “seitas”, tal como lemos em Flávio Josefo. Seria por isso, então, que Filon diz de uma “filosofia ancestral” dos judeus, de uma “filosofia de Moisés”, de um Moisés filósofo, que atingira o topo justamente por haver antecipado os gregos em centenas de anos, como estes mesmos teriam reconhecido.⁶² Portanto, Filon, defendendo uma filosofia voltada sobretudo para a Ciência de Deus, viria por tentar responder a um antigo anseio e consolidar uma antiga tendência:

Aristóteles, seguindo as fortes tendências de Platão, concebera a sua “filosofia primeira” como teologia [cf. 1990, VI, 1, 1026 a 10-32, p. 306-308]. Mas 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 e, depois de Aristóteles ter proclamado seu primado, pode ser encontrado em todos os sistemas da filosofia grega, no platônico, no estóico, até no epicurista, com a única exceção do céptico.⁶³

Desse modo, não é bem o judaísmo de Filon que se deixa assimilar pelo Helenismo, mas é, pelo contrário, a teologia grega/helenística que passa

⁶² Cf. *ibid.*, p. 46, n. 11; JOSEFO, 1989, II, viii.2, §119, p. 368/369; viii.14, §§162 e 166, p. 384/385 e 386/387; 1996, XVIII, i.1, §§9-10, p. 8/9 (v. nota “a” (p. 10)); i.2, §11, p. 8-11; i.6, §25 (fim), p. 23.

⁶³ JAEGER, *op. cit.*, p. 48-49.

a ser tratada como remetente ao Deus judaico – é isto o que ele tenta mostrar ao mundo helenístico –, tendo Sua Unidade redescoberta no tratamento filosófico do pluralismo das crenças pagãs de então.

A atitude de Filon para com a cultura greco-romana pode ser melhor ilustrada por sua visão acerca da educação encíclica, a *paideia encyclia*. Parece ser a opinião de Filon que estas instituições manifestam um resultado da “*adiaphora*”; elas não são em si e por si mesmas nem boas nem más. Elas são, com efeito, segundo Filon, apenas preliminares ao estudo da real e genuína filosofia exposta pela Lei, i.e., pelo Judaísmo.⁶⁴

Eis as palavras do próprio Filon a respeito:

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 é o conhecimento 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.⁶⁵

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) está subordinada à teologia (judaica) – i.e., a razão é subordinada à fé –,⁶⁶ e Filon *não emprega termos filosóficos senão segundo sua conveniência*. “Assim, de acordo com Filon, 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.”⁶⁷

Assim, não era a teologia como tal que era nova no pensamento filosófico dos alexandrinos. Novo era o fato de a especulação filosófica ser por eles [os primeiros filósofos cristãos] utilizada em apoio de uma religião positiva, que não era por si o resultado de busca humana independente da verdade, como as anteriores filosofias gregas, mas tomava como ponto de partida uma revelação divina contida num livro sagrado, a Bíblia. Nem mesmo isso

⁶⁴ SELAND, “Philo of Alexandria; a biographical sketch”. Cf. FÍLON, 1996b, §35, p. 475/477; 1958b, §213, p. 125. V. também RUNIA, 1990a, p. 4. Filon, ainda em seu *De congressu eruditionis gratia* (1996b, §§73-80, p. 495-499), apresenta sua distinção e “hierarquia” entre o que chama de filosofia e o que entende por sabedoria.

⁶⁵ 1996b, §79, p. 496/497.

⁶⁶ Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 143 et seq.; GUTTMANN, 1964, p. 27.

⁶⁷ WOLFSON, op. cit., I, p. 151. Para uma discussão acerca do estatuto epistêmico da fé em Filon, v. a “Introdução” de Beckaert ao *De præmiis et pœnis, de exsecrationibus* (1961b, p. 28 et seq.).

era inaudito, pois Fílon, como vimos, fizera algo de semelhante com a religião judaica e, na filosofia grega, os estóicos tinham interpretado alegoricamente os mitos gregos antigos. O próprio Aristóteles 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.⁶⁸

Nesse sentido, pode-se considerar toda a obra de Fílon como uma obra apologética,⁶⁹ defendendo um culto racional a um Deus irredutível ao antropomorfismo, crença esta estranha aos gentios, mas que possuía adeptos dentre eles, como Sócrates, que, séculos antes, por ela, foi condenado à morte. “A descrença nos deuses dos antigos poetas e na religião popular era tão velha quanto a própria filosofia.”⁷⁰

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 Ale-

xandria] 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 (...).⁷¹

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 *mitzvot*” (plural de *mitzvah*), ou seja, do conjunto dos preceitos judaicos, positivos ou negativos, extraídos ou mesmo inferidos dos livros mosaicos, adquiriu junto aos judeus helenizados “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. “Os rabinos bem podiam rejeitar as objeções dos gentios por frágeis argumentos, e ensinar a seus discípulos que a *mitzvah* exprime a

⁶⁸ JAEGER, 1991, p. 67-68. Cf. ARISTÓTELES, 1990, XII, 8, 1074 a 36-1074 b 14, p. 635-636; III, 4, 1000 a 9-19, p. 129-130.

⁶⁹ V. RUNIA, 1990a, p. 4-5.

⁷⁰ JAEGER, op. cit., p. 45. V. n. 5. Sobre Xenófanes de Colofão, v. também p. 57, n. 3, 69-70; ARISTÓTELES, 1990, I, 5, 986 b 21-25, p. 40-41.

⁷¹ WOLFSON, 1982, I, p. 20; cf. HEINEMANN, 1962, p. 32. V. também WOLFSON, op. cit., I, p. 26-27.

vontade de Deus, mas Fílon não podia falar aos judeus como um judeu e aos gregos como um grego”, sendo “obrigado a encontrar razões satisfatórias” para ambos a fim de justificar a lei judaica.⁷²

De um lado, aqueles não afetados pela filosofia estavam completamente satisfeitos com o método tradicional de interpretação, e, por esta razão, mostravam-se indiferentes ao novo método filosófico da alegoria; de outro, alguns dos que adotaram o método alegórico de algum modo foram levados a descurar do método tradicional. Era o propósito de Fílon, por conseguinte, combinar o método tradicional e o alegórico, impedindo o primeiro de se tornar hostil para com o último e vigiando este para que não se desligasse daquele. (...)

Referências específicas à efetiva existência de duas tendências extremas no Judaísmo alexandrino, entre as quais Fílon estava tentando defender o centro, podem ser encontradas nas obras do próprio Fílon.⁷³

(...) e Fílon sentia que tudo o que precisava era apontar para eles aquelas implicações [de seus próprios pontos de vista] no intuito de fazê-los desviarem-se do equívoco de seu rumo.⁷⁴

⁷² Cf. HEINEMANN, 1962, p. 33. Para a crítica ao projeto desses escritores judeus, v. passim.

⁷³ WOLFSON, 1982, I, p. 57 – sobre essas tendências antagônicas, cujos argumentos Fílon parece conhecer e criticar em pé de igualdade, v. passim.

⁷⁴ Id., *ibid.*, p. 68.

VI. O legado de Fílon e seu destino. O objetivo de nosso estudo

Estas palavras de Wolfson, em suas entrelinhas, também dão indícios das razões pelas quais Fílon não é reconhecido nem pela tradição judaica como uma fonte legítima, pois “não estava interessada em preservar o legado de um pensador que fizera tamanhas concessões ao helenismo em seu pensamento”,⁷⁵ nem, pela tradição filosófica, como chegamos a referir, como um autêntico filósofo, confinada que estava sua “utilidade” à esfera das especulações teológicas e exegéticas dos cristãos. Em vez disso, tornou-se um ponto de apoio para o emergente Cristianismo, o que, por conseguinte, nos mostra que suas tentativas, caso hajam tido algum sucesso, acabaram por fracassar a longo prazo, sendo justamente esta a questão fundamental que pretendemos levantar com o presente trabalho. Jaeger⁷⁶ considera mesmo “um paradoxo que as obras de Fílon devam (...) a sua preservação” não aos judeus a quem se dirigia, nem mesmo sendo preservada “como parte da literatura secular dos gregos, mas juntamente com os Padres da Igreja gregos e a literatura eclesiástica”, sendo do maior interesse para a teologia cristã.⁷⁷

⁷⁵ RUNIA, 1995, p. 144.

⁷⁶ 1991, p. 48, n. 15.

⁷⁷ Sobre a preservação e o destino das obras de Fílon, v. RUNIA, 1990a, p. 14-15.

Logo, a influência de Filon foi importante para o desenvolvimento do pensamento cristão, e estava aí uma razão suficiente, do lado rabínico, para se recusar a autenticidade judaica de toda a filosofia alexandrina. Mas 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. Este fenômeno é muito claro até no *Zohar* [fonte principal da Cabalah judaica].⁷⁸

Afinal, terá sido seu relativo insucesso e má interpretação fruto de sua própria incompetência ou da parcialidade ou mesmo negligência por parte de seus críticos? Ou será que Filon, de fato, ele mesmo, negligenciou ambas as tradições, a religiosa e a filosófica? Infelizmente, tais perguntas não podem ser respondidas definitivamente aqui.

A fragmentação intrínseca à obra de Filon faz com que abordagens inadequadas não consigam equacionar os problemas e romper com este círculo

⁷⁸ KAHN, “Introdução” a *De confusione linguarum* (1963b, p. 23). Conforme diz o autor na página 29, Filon 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, por aparecer somente em filigrana, não é menos real”. Sobre dei Rossi e sua “redescoberta” de Filon, v. LEWY, 1969, p. 8.

de descontinuidades. Na verdade, tais dificuldades são – parece-nos – 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 Filon é contraditória *per se*.

Infelizmente Filon fala freqüentemente 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 à s vezes opostas. Nesta sede é impossível proceder apenas por acenos, dada a complexidade da matéria e o caráter problemático das teses.⁷⁹

Por este motivo, somos favoráveis à relativa descontextualização da obra de Filon, dada a incompatibilidade das idéias a que ele alude ao longo de sua obra. De fato, se as opções de considerar Filon influenciado do-

⁷⁹ REALE, 1994, p. 248. V. RUNIA, 1990b, p. 188: “um aspecto notável da erudição sobre Filon 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”. Em vista deste problema, o objetivo do texto de Runia é recomendar procedimentos metodológicos que possibilitem uma compreensão adequada do que diz Filon (v. p. 193 et seq.).

minantemente pelo estoicismo ou como platonista nos parecem arbitrárias e parciais, também sob a ótica sincrética sua doutrina termina por perder consistência e coesão. Para Runia,

Filon está escrevendo sua longa série de tratados, em primeiro lugar, para si mesmo. Eles são um registro material de sua indagação [*ques*] para sondar as profundezas da sabedoria contida na Escritura, uma busca [*ques*] cujos resultados ele estava preparado para repartir com outrem. É necessário ter em mente a questão da audiência idealizada por Filon, mas isto não vai representar, em minha opinião, um papel decisivo quando nos deparamos com a questão sobre como deveríamos ler Filon.⁸⁰

Acontece que Filon jamais pretendeu discorrer sobre um tema filosófico colocando-o em primeiro plano, mas como tópico a partir do qual se pudesse lançar alguma luz sobre o conteúdo universalmente relevante das Escrituras, sendo por isso que seus tratados em geral não versam sobre esta ou aquela doutrina, mas sobre as passagens bíblicas que supostamente as evocam na leitura de Filon, e é isto 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 sobre a consideração filosófica, da fé sobre a intelectualidade, é observada por Kahn em sua introdução ao *De confusione linguarum*, onde reconhece, no caráter fragmentário e na “aparente desordem” da obra de Filon, que ele “não quis redigir uma dissertação sobre o Logos ou as Potências”, e que as idéias lhe eram sugeridas “pela seqüência dos versículos comentados”⁸¹.

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, adotando, a princípio, o mínimo possível de pressuposições exteriores às Escrituras.

Nesse caso, consideramos como atitude correta identificar antes o uso feito por Filon dessas supostas influências, em vez de simplesmente examinar as possibilidades de adequação entre Filon 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 idéias gregas e judaicas sobre os intermediários entre Deus e o mundo; o logos seria, portanto, somente um título comum de todas essas idéias”⁸². Embora

⁸⁰ RUNIA, *ibid.*, p. 192.

⁸¹ P. 26.

⁸² BRÉHIER, 1950, p. 84.

Bréhier, em seu estudo (1950, 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 Filon – para o autor, a noção é fundamentalmente estoíca, 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 Filon, aproveitando-se de noções bem conhecidas em sua época, tanto no meio helenizado quanto no judaico, termina por imprimir uma nova “identidade” ao conceito de Logos.

Por meio disto, pretendemos, simplesmente, exibir um quadro geral

Referências Bibliográficas

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

_____. *The nicomachean ethics*. Trad. para o inglês por H. Rackman. Edição bilíngüe grego/inglês. Cambridge (Massachussets, EUA): Harvard University Press, 1994. (The Loeb Classical Library)

BEVAN, EDWYN. *Stoiciens et sceptiques*. Paris: Les Belles-Lettres, 1927. (Collection d'Etudes Anciennes)

BICKERMAN, ELIAS JOSEPH. *The jews in the greek age*. Cambridge (Massachussets, EUA): Harvard University Press, 1988.

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

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

EFROS, ISRAEL I. *Ancient Jewish philosophy (a study in metaphysics and ethics)*. Nova Iorque: Bloch Publishing, 1976.

desta problemática, buscando 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 Filon e sua obra. Sendo assim, nos permitimos repetir intimamente sua intenção: “Se a resposta dada por nós está correta, então Filon emerge de nosso estudo como um filósofo de grande porte, não um mero intrus na filosofia.”⁸³

⁸³ 1982, I, p. 114.

FESTUGIERE, ANDRE JEAN. Philon. In: _____. *La révélation d'Hermès Trismégiste* (v. II: Le Dieu cosmique - quinta parte). Paris: Les Belles Lettres, 1986. P. 519-585.

FÍLON DE ALEXANDRIA. *Questions and answers on Genesis* (Quæ stiones et solutiones in Genesim). Philo's Works, suplemento I. Trad. para o inglês por Ralph Marcus. Cambridge (Massachussets, EUA): Harvard University Press, 1953. (The Loeb Classical Library)

_____. *The worse attacks the better* (Quod deterius potiori insidiari soleat). Philo's Works, v. II. Trad. para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker. Edição bilíngüe grego/inglês. Cambridge (Massachussets, EUA): Harvard University Press, 1958a. P. 197-319. (The Loeb Classical Library)

_____. *On flight and finding* (De fuga et inventione). Philo's Works, v. V. Trad. para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker. Edição bilíngüe grego/inglês. Cambridge (Massachussets, EUA): Harvard University Press, 1958b. P. 1-125. (The Loeb Classical Library)

_____. *Moses* (De vita Mosis). Philo's Works, v. VI. Trad. para o inglês por F. H. Colson. Edição bilíngüe grego/inglês. Cambridge (Massachussets, EUA): Harvard University Press, 1959. P. 273-595. (The Loeb Classical Library)

_____. *De opificio mundi*. Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 1. Trad. para o francês e introduções por Roger Arnaldez. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: Editions du Cerf, 1961a.

_____. *De præmiis et pœnis, de exsecrationibus*. Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 27. Trad. para o francês e introdução por A. Beckaert, A. A. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: Editions du Cerf, 1961b.

_____. *De ebrietate / De sobrietate*. Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 11/12. Trad. para o francês e introduções por Jean Gorez. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: Editions du Cerf, 1962a.

_____. *De virtutibus* (de fortitudine, de humanitate, de pænitentia, denobilitate). Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 26. Trad. para o francês por Anne-Marie Verilhac, Paulette Delobre e Marie-Rose Serval, com introdução e notas de Roger Arnaldez. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: Editions du Cerf, 1962b.

_____. *De plantatione*. Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 10. Trad. para o francês e introdução por Jean Pouilloux. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: Editions du Cerf, 1963a.

_____. *De confusione linguarum*. Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 13. Trad. para o francês e introdução por J. G. Kahn. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: Editions du Cerf, 1963b.

_____. *De Iosepho*. Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 21. Trad. para o francês e introdução por Jean Laporte. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: Editions du Cerf, 1964.

_____. *Who is the heir of divine things* (Quis rerum divinarum heres sit). Philo's Works, v. IV. Trad. para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker. Edição bilíngüe grego/inglês. Cambridge (Massachussets, EUA): Harvard University Press, 1996a. P. 269-447. (The Loeb Classical Library)

_____. *On mating with the preliminary studies* (De congressu eruditionis gratia). Philo's Works, v. IV. Trad. para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker. Edição bilíngüe grego/inglês. Cambridge (Massachussets, EUA): Harvard University Press, 1996b. P. 449-551. (The Loeb Classical Library)

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

_____. *Jewish antiquities* (Antiquitates iudaicae) (XV-XVII). Trad. para o inglês por Ralph Marcus. Edição bilíngüe grego/inglês. Cambridge (Massachussets, EUA): Harvard University Press, 1990. (The Loeb Classical Library)

_____. *Jewish antiquities* (XVIII-XIX). Trad. para o inglês por Louis H. Feldman. Edição bilíngüe grego/inglês. Cambridge (Massachussets, EUA): Harvard University Press, 1996. (The Loeb Classical Library)

GOODENOUGH, ERWIN RAMSDELL. *Jewish symbols in the greco-roman period* (abridged edition). Editado por Jacob Neusner. Princeton (Nova Jersey, EUA): 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: Editions Albin Michel, 1962. (Collection Présences du Judaïsme)

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

LEWY, HANS (Ed.). *Philo: selections*. In: _____. *Three Jewish Philosophers*. Nova Iorque: Atheneum, 1969.

REALE, GIOVANNI. Filo de Alexandria e a "filosofia mosaica". In: _____. *História da Filosofia Antiga* (v. IV: As escolas da Era Imperial - segunda parte: A redescoberta do incorpóreo e da transcendência - primeira seção). São Paulo: Edições Loyola, 1994. P. 215-267.

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.torreys.org/bible/philoalexindex.html> >. Acesso em: 15 de fevereiro de 2003.

_____. How to read Philo. Separata de: *Exegesis and philosophy: studies on Philo of Alexandria*. Aldershot: Variorum, 1990b. P. 185-198. Disponível em: < <http://www.torreys.org/bible/howtoreadphilo.html> >. Acesso em: 15 de fevereiro de 2003.

_____. Philonic nomenclature. Separata de: *Studia philonica annual* (nº 6). Chicago: Philo Institute; McCormick Theological Seminary, p. 1-27, 1994a. Disponível em: < <http://www.torreys.org/bible/nomenclature.html> >. Acesso em: 15 de fevereiro de 2003.

_____. References to Philo from Josephus up to 1000 AD. Separata de: *Studia philonica annual* (nº 6). Chicago: Philo Institute; McCormick Theological Seminary, 111-121, 1994b. Disponível em: < <http://www.torreys.org/bible/ref-index.html> >. Acesso em: 15 de fevereiro de 2003.

_____. Philo of Alexandria and the beginnings of Christian thought. Separata de: *Studia philonica annual* (nº 7). Chicago: Philo Institute; McCormick Theological Seminary, p. 143-160, 1995. Disponível em: < <http://www.torreys.org/bible/philo&beg.html> >. Acesso em: 15 de fevereiro de 2003.

SELAND, TORREY. What do we know about philo, his authorship, and his addressees?⁸⁴ Disponível em: < <http://www.torreys.org/bible/philobio.html> >. Acesso em: 15 de fevereiro de 2003.

WOLFSON, HARRY AUSTRYN. *Philo: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* (v. I). Cambridge (Massachusetts, EUA): Harvard University Press, 1982.

⁸⁴ Ensaio revisto e ampliado de uma seção de: *Establishment violence in Philo and Luke: a study of non-conformity to the Torah and jewish vigilante reactions*. Leiden (Holanda): E. J. Brill (Academic Publishers), 1995. P. 75 s. (Biblical Interpretation Series, v. 15).