

TRADIÇÃO E TRANSFORMAÇÃO: A Torah como fundamento do mundo em Fílon de Alexandria

Dax Moraes

Resumo: Filon 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. Aqui investigamos as acepções desse *Logos* na obra de Fílon, abordando suas relações com a tradição filosófica. No entanto, o pensamento filoniano ainda se mostra original e marcado por contribuições alheias à cultura helênica, a saber, judaicas. No que diz respeito especificamente ao *Logos* filoniano, ele é a Lei (*Torah*) ela mesma, a ação de Deus no mundo, o instrumento da Criação, modelo do mundo e imagem de Deus, a Palavra reveladora e o único meio a partir do qual a alma humana adquire o conhecimento verdadeiro, que vem do conhecimento de Deus. Esta faculdade, porém, não pertence ao homem senão como dom divino, como graça.

Palavras-chave: Filon de Alexandria; Filosofia antiga; Filosofia judaica.

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 here examine the meanings of that *Logos* in Philo's works, dealing with its connections to philosophical tradition. Otherwise, Philo's thinking still shows itself original and marked by contributions external to the hellenistic culture: Jewish ones. More strictly concerning philonic *Logos*, it is the Law (*Torah*) itself: it means God's action in the world, an instrument for Creation, pattern and example for the world and God's image, the revealing Word and the sole way by which human soul acquires true knowledge, that comes from the knowledge of God. This power does not belong to man, but it's a gift from God, a grace.

Keywords: Philo of Alexandria; Ancient philosophy; Jewish philosophy.

I. Fílon de Alexandria: da filosofia à teologia

A partir dos estudos realizados sobre Fílon de Alexandria e sua obra, conforme desenvolvidos em minha Dissertação de Mestrado, intitulada *O Logos em Fílon de Alexandria: principais interpretações*,¹ acredita-se haver sido esclarecido que Fílon não pode ser devidamente tomado como mero compilador cria-

tivo ou não do pensamento helênico alexandrino, nem mesmo um mero "intruso" na filosofia, e isto sem desconsiderarmos o valor histórico inestimável de seus escritos, não apenas para a filosofia como também para a teologia cristã posterior. Em face a isto, justifica-se o relativo "isolamento" de sua doutrina preliminarmente à sua confrontação com a tradição, posto que tal aproximação não se mostra eficiente sem que antes

¹ Disponível em: < <http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses>>.

tentemos adquirir uma idéia de conjunto na própria obra de que nos ocupamos, por mais genérica que seja esta idéia. Afinal, não estamos lidando com um compilador, mas com um pensador, de cujo suposto “ecletismo” pretendemos, naquela *Dissertação*, investigar a natureza, ou mesmo a propriedade de tal qualificação. Neste sentido, descobrimos Filon quase como uma espécie de profeta messiânico, muito embora nem tanto em termos dos antigos pregadores bíblicos em vista do recurso à retórica grega, tal como exigia o meio cultural em que vivia.

Uma vez reconhecido isto, encontramos no método alegórico, cujo paralelismo com as parábolas da escatologia bíblica não deve ser desprezado, o instrumento mais relevante empregado por Filon em sua empresa, 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, uma sabedoria esquecida, geoculturalmente restrita, mas universal e atemporal em sua mensagem espiritual, ao menos no entender dos exegetas judeus de seu tempo, dentre os quais Filon 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 conhe-

cimento de um público sempre mutante, híbrido, efêmero, e cada vez mais exigente, na medida em que sua cultura se sofisticava sem que quiséssemos aqui estabelecer nenhum trocadilho com a palavra “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 à quele antigo povo, só que sob uma forma e em uma linguagem arcaicas que se pudesse compreender. 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 que não o de haver desenvolvido ferramentas para esse desvelamento, para o que o contato entre gentios e judeus deve fazer parte do plano divino.

O messianismo de Filon, aliás, é muito bem e claramente expresso em *De vita Mosis*, II, §44, 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*. Pois, quando o esplendor de seu brilho for acompanhado pela prosperidade nacional, obscurecerá a

luz das outras como o sol nascente obscurece as estrelas.²

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. Comentando esta passagem, diz Laporte, em sua introdução ao tratado sobre José, filho de Jacó:

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 de 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.³

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 como da ciência, mas sem que isto afete tão profundamente o conteúdo de sua mensagem conforme 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, ou mesmo transcendente à própria filosofia como um todo, o que é dizer, a valorização de uma razão 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 o apelo do incompreensível, chama pelo sentimento (amoroso) que conduz o homem a Deus, sugerindo por meio disto 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.

² 1959b, p. 471, grifo nosso.

³ 1964b, p. 35-36.

de. Se a sabedoria é o fim último da filosofia, para Filon, a sabedoria é a teologia, o conhecimento de Deus. Diz ele:

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.⁴

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 a seus mitos –, pois, para Filon, a filosofia (grega) está subordinada à teologia (judaica) – i.e., a razão é subordinada à fé –⁵ 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.”⁶

⁴ 1996b, §79, p. 496/497.

⁵ Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 143 et seq.; GUTTMANN, 1964, p. 27.

⁶ WOLFSON, op. cit., I, p. 151. Devemos ter em conta que esta *pistis* não é uma simples “opinião” ou “convicção” racional ou subjetiva, como em Platão (1949a, VI, 20-21, 509 d-511 e, p. 140-143) ou Aristóteles (1994, VI, 3,

Eis sua marcante contribuição, sob 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 Filon é fragmentado não por desorganização, ainda que suas digressões se mostrem muitas vezes bastante desconfortáveis; é fragmentado pois se deixa reger e desenvolver não 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, mas a narrativa “histórica” de Moisés. Com isso, Filon também vem romper com a idéia 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

1139 b 20 et seq., p. 333/335), mas um conhecimento do mundo e de si que conduz ao conhecimento verdadeiro da existência de Deus e Suas Leis, necessário à revelação, ou seja, a uma certeza *que não passa pelo processo especulativo nem se funda na sensibilidade, que lhe são tributários*; imediata, não deixa dúvidas. Para uma discussão acerca do estatuto epistêmico da fé em Filon, v. a Introdução de Beckaert ao *De præmiis et pœnjs de exsecrationibus* (1961c, p. 28 et seq.).

tentar resolver problemas pontualmente e verificar, em seguida, o que sua obra nos diz ou pode nos dizer.

Nosso ponto de partida é a doutrina do *Logos*, tema central e controvertido, além de extenso o bastante para que, a partir daí, possamos ter uma visão panorâmica do que se pode chamar “filonismo”. Afinal, todas as demais doutrinas de Fílon “dependem de sua interpretação da existência e da ação divinas”⁷, sendo a primeira intuída intelectualmente e, a segunda, realizada por intermédio do *Logos*.

Estudar a teoria do *Logos* é estudar o filonismo inteiro [...]; a palavra divina ressoa de uma extremidade à outra da cadeia dos seres; é o princípio da estabilidade do mundo, e da virtude da alma humana. [...]

[...] Buscar determinar o lugar destes diferentes conceitos na doutrina de Fílon é uma tarefa interessante e útil. Ela foi empreendida desde muito tempo e em parte trouxe benefício; no entanto, a doutrina de Fílon continuou bastante misteriosa.⁸

II. O *Logos* e os fundamentos da Natureza

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 que uma lei ordenadora imposta de fora por Deus, que é extramundano, o que significa ser 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, que encerra não apenas Idéias genéricas, mas todas as imagens e todas as oposições cuja tensão regula. O *Logos*, enquanto Razão divina, tanto em seu estágio de imanência quando 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.

Tudo isto, aliás, pode ser concluído do texto do *De opificio mundi*. Para bem entendermos a natureza dessa dualidade, ou, melhor dizendo, dessa perfeita paridade, bem como sua importância cosmológica, poderíamos mesmo fazer analogia com Eros e Anteros na mitologia grega, cuja tensão perpétua mantém o equilíbrio do cosmos, ou ainda com os princípios físicos de atração e repulsão, ou mesmo a tensão decorrente da atuação da causa ativa sobre a passiva no estoicismo. É por meio da lei dos opostos que há dualismos. Mas inte-

⁷ HILLAR, 2004, tópico Doctrine of the Logos in Philo's writings.

⁸ BREHIER, 1950, p. 83.

ressante é notar que, se essa lei já aparece no livro Gênesis, ela é colocada de maneira ainda mais explícita na literatura rabínica, justamente em uma passagem 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.”⁹ 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, visto que são iguais em força, ou potência, se segue à primeira lei a lei da harmonia, que nada mais é do que o julgamento divino, o juízo pacificador que se funda na equidade, que estabelece os limites de cada parte para que exerçam seu papel sem se confundirem, o que faria o cosmos tornar ao caos. Esta lei também é executada por Deus, ou sob Sua autoridade, que regula os benefícios e os castigos, que remetem à Providência e à Lei, à potência criadora e à potência governante que constituem o *Logos*. Tal lei é diretamente voltada contra a possibilidade da conflagração universal.¹⁰ Nesse

⁹ *Midrash rabah*, apud IUSIM, 1968, p. 63.

¹⁰ V. FÍLON, 1962c, I, §§157-158, p. 89: Deus sustenta o mundo contra a destruição.

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. Essa harmonia, novamente, remeteria mais ao platonismo do que ao estoicismo.¹¹

Uma vez que essa 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. 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 estóicos, a causa última da geração não é o *Logos* imanente, o qual recebe essa potencialidade de Deus, similarmente ao que 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.)¹²

¹¹ Cf. WOLFSON, op. cit., p. 337-342. V. também a interessante relação assinalada pelo autor entre o *Logos* divisor/conciliador e a figura bíblica dos *Serafim*, que remete ao fogo originário de Heráclito e dos estóicos em concordância com o significado hebraico da denominação: “aqueles que ardem” (p. 340-342).

¹² Cf. id., *ibid.*, p. 342-344; v. tb. BREHIER, op. cit., p. 88-89. Sobre a questão da perpetuidade das espécies em Aristóteles e em

Quando Fílon é levado, por empréstimos do vocabulário estoíco, a falar de “espermas”, não utiliza a idéia senão para descrições particulares, [como] por exemplo a do desenvolvimento da árvore e do fruto. Ele sugere assim um dinamismo evolutivo, mas não faz dele nem uma teoria nem uma aplicação gerais.¹³

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”, *iom 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, se-

gundo 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”, “assembléia”], para dias e anos.¹⁴

Portanto, a idéia 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 estoícos, se funda, antes disso, no próprio relato bíblico, que tem a precedência em sua doutrina. Todavia, o querer do demiurgo platônico não

Fílon, v. Wolfson, op. cit., p. 411-412: Perpétuas são as espécies, ou gêneros, ou formas, ou idéias, não os indivíduos; em Fílon, cf. p. ex. 1961b, §§166-168, p. 93/95.

¹³ ARNALDEZ, Introdução a *De opificio mundi* (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. 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 – a força motriz de toda transformação física, a natureza de todos os fenômenos, o que faz parte do processo sempiterno de Criação através do *Logos*.

¹⁴ Gênesis, 1:4-14. Na versão aqui apresentada procurou-se seguir de perto o texto original, e se baseia sobretudo na tradução para o inglês constante da Torah hebraica consultada, mas foram também consideradas versões em português.

consiste em uma livre vontade divina à maneira daquela do Deus bíblico, e sim em uma decorrência necessária de suas qualidades, de sua bondade. Com isso, a tese de Fílon se distingue completamente da tradição, e mesmo se contrapõe a ela, pois exclui a sujeição de Deus à necessidade, sem que, desse modo, Sua obra deixe de ser caracterizada por uma ordem. Como o Deus bíblico, 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.¹⁵

O *Logos* é, pois, 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,

¹⁵ Cf. WOLFSON, op. cit., 347-349 – para o estudo de exemplos de interpretações dos milagres por Fílon, v. passim, que ainda trazem valiosas notas de rodapé. Cf. tb. PLATÃO, *Timeu*, 29 e, 41 a-b (1949b, p. 142, 156): “querer romper a unidade do que é harmonicamente unido e belo, é perversão”. O que temos aqui, a grosso modo, é 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.

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 a perfeição, e isto porque 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 resta também como 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, pois, 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 *logos*, a inteligência

pura, não pode nem deve ser confundida ou assimilada, como faziam os estóicos, 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 filoniana. 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 (*torath Torah*), 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 da unidade divina, cuja transcendência absoluta somente pode ser intuita 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 à quele 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, não pode ser apreendida diretamente da física, à maneira 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 também absolutamente distinta daquela dos estóicos.

Isto, 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, ao privar as potências imanentes de qualquer autonomia, reduzindo-as a simples instrumentos e manifestações atuais de Deus, inaugura na filosofia ocidental a perspectiva teísta que dominará a cena teológica dali em diante. Deus 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*, 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 ainda nega a previsibilidade do mundo, substituindo-a aí, 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 ao destino da alma humana, além do fato de as Idéias 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 isto se restrinja,

em grande parte, ao que nele há de comum com o pitagorismo.

Com efeito, o traço mais evidente do 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 no âmbito do inteligível, é exibida como composta de pares indissociáveis, inalienável e necessariamente complementares, sejam relativos a Idéias 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 menosprezada, pelo 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 é obra divina. O sensível não é para ser negligenciado, mas sim, submetido à razão diretiva, 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 de-

vemos atender a suas necessidades. O mundo também é um intermediário entre Deus e o homem, embora não enquanto divindade, mas sim enquanto meio de se adquirir o conhecimento acerca da existência do Criador e sua unidade.

Como contribuição a esta doutrina, ganha maior relevância o método alegórico, por meio do qual Filon trata os personagens bíblicos enquanto 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. Isto é possível mesmo à queles que vivem profanamente, que estudam como Abraão, que lutam como Jacó, e não somente à queles 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 Filon havendo sido talvez ele mesmo a cunhar a expressão é de fato um mundo constituído, habitado, e não um “lugar das Idéias” exterior ao mundo, tal como em Platão. Além de tudo o que foi dito a respeito do *Lo-*

gos filoniano, é ele também a morada das almas imortais, de uma infinidade de seres espirituais, o lugar onde não apenas existem realmente as idéias de Deus, mas também as virtudes e as potências hipostasiadas enquanto anjos, ou *logoi*.

Logo de início podemos notar o quanto é incongruente em relação à doutrina filoniana o dogma cristão do *Logos* encarnado. Embora tenha em Filon sua base conceitual e terminológica, não só vimos o quão impróprio é considerarmos literalmente o *Logos* filoniano como um intermediário hipostasiável ele-mesmo no mundo sensível como também chegamos à conclusão de 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 Filon, 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 e habitar a Presença divina, muito embora já fosse,

antes disso, intermediário entre Deus e os homens no sentido de haver sido através dele que a Lei foi 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. Tal afirmação é ímpia; uma blasfêmia, pois diviniza o homem terrestre. Somos viventes em um mundo decaído, do qual devemos nos elevar rumo à s alturas. O divino *Logos* jamais decairia; decaídas são suas porções em nós iminentes (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 é que ele pode ter de fato se tornado (como) o *Logos*, mas não já nascido nesta condição ao menos, não coerentemente à doutrina de Fílon.

Em Fílon, portanto, o epíteto “filho de Deus” – que seria (como) o *Logos*, que Lhe é o mais próximo – torna-se muito mais específico, referindo-se à quele 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; 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 os “filhos naturais” de Deus, formando uma unidade no *Logos*, Seu “primogênito” ou mesmo “único filho”,¹⁶ por ser a mais antiga das criaturas¹⁷. Nesse caso, um homem não pode ser considerado nada mais do que mero filho do *Logos*, e *jamaís ele mesmo!* O homem não pode suportar e conter tão sublime paternidade, mas apenas aquela mais inferior, pela qual guarda 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.*¹⁸

¹⁶ FÍLON, 1963a (*Quod Deus...*, §31), p. 77/78/79; 1961b, §51, p. 44; 1962b (*De ebrietate*, §30), p. 36; 1963c, §146, p. 122; 1962c, I, §215 (início), p. 114.

¹⁷ Cf. id., 1996a, §6, p. 135.

¹⁸ Cf. BREHIER, op. cit., p. 100-101, 234-235, e 278-279: 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 (cf. FÍLON, 1963c, §145, p. 123), igual ao mundo ou ao *Logos*, mas apenas relativamente aos demais filhos do *Logos*, como uma simples dignificação, uma filiação espiritual (v. ibid., §149, p. 125); ele não é mais humano, e sim, pura inteligência, um “homem celeste ou divino”, por assim dizer (v. id., 1958a, §8, p. 99/101, e 1958d, §110, p. 69). Este autoditismo na virtude, esta 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 (cf. WOLFSON, op. cit., p. 36).

Segundo Filon, mesmo aqueles seres que se apresentam na Bíblia sob os nomes Deus e lavé 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 lavé, ou Senhor, 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 (lavé/Adonai). De qualquer modo, tomar estas potências pelo próprio Deus já denota avançado estágio na escala da virtude, em muito superior à queles 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, posto que sua alma é incapaz de apreender Deus diretamente. Não há mais oposições; todas são unificadas, inclusive o masculino e o feminino, pelo 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.

III. A Palavra revelada e a verdade das coisas

Segundo o que podemos concluir daquilo que nos diz Filon, a revelação é possível uma vez que a palavra divina encontra na alma racional do homem um seu semelhante ambas são *Logos*, um decodificador adequado, por assim dizer. Por isso, não só é dito ser o homem dotado de um *logos* feito à imagem de Deus como também que este é um intérprete da linguagem divina. No entanto, a fala de Deus é, na verdade, muda; é uma idéia que chega à mente do homem inspirado e, ali, é duplicada, adquirindo um corpo, tornando-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 idéias que lhe chegam ao *logos* inspirado, que já se configura como um intérprete do *Logos* divino. Portanto, temos uma duplicação na imitação da idéia pela representação lingüística, e outra na interpretação de segunda ordem, que se dá já no domínio da linguagem constituída. Diz Filon:

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 equívale à pureza – pois a pureza é unidade, e, a unidade, pureza –, e o que tem lugar duas vezes equívale 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 di-

retor [i.e., a inteligência] emite através da traquéia 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.¹⁹

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*.²⁰

Nesse caso, 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 idéia correspondente, idéia esta inefável. Posto que silenciosa, não pode ser ensinada em si mesma sob pena de obscurecimento, embora deva sê-lo, pois a Lei (*Torah*) é ainda instrução (*torath*) 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 isto torna a revelação uma experiência íntima e intransferível em sua totalidade, uma propriedade daquele que atingiu a sabedoria, que é pura virtu-

¹⁹ 1963a (*Quod Deus...*, §§82 e 84), p. 105.

²⁰ Cf. BREHIER, op. cit., p. 103-104; FÍLON, 1961a, §25, p. 157/159; 1962a, III, §96, p. 225/227; 1958b, §128, p. 287; 1996a, §§4-5, p. 135. V. tb. 1962a, II, §86, p. 151: "o gênero supremo é Deus, e o que vem depois é o *Logos* de Deus; as outras coisas não existem senão em palavras".

de, pura inteligência, para o que o ensino se mostra fundamental, donde o papel atribuído por Filon à filosofia tradicional.

Assim, o método alegórico busca resgatar o máximo possível desse conteúdo divino, dessa verdade oculta, mas Filon reconhece serem seus resultados incertos, ainda passíveis de imprecisão, pelo que supomos ser a própria Lei divina algo de indecível senão à compreensão da 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 idéias, pensamentos puros; a própria alma é uma Idéia, um *Logos*, uma e semelhante a si mesma.

Retornando à questão da duplicação da idéia em representações, sugerimos ser ela análoga à quela da coisa em si em fenômenos. O dito Verbo divino não é uma voz, mas uma ação que nada difere dos pensamentos de Deus, e isto confere ao *Logos* a propriedade intrínseca de, uma vez proferido, tornar-se manifesto. 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.

Ademais, ao se referir aos Dez Mandamentos, que resumem a Lei como um todo – a qual, por sua vez, consiste no modelo do mundo –, Filon os chama de "Dez Palavras", justamente como são designados em hebraico,

ou ainda de “Oráculos”, em razão de sua origem divina.²¹ 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*. Além disso, porém, o termo hebraico carrega a idéia de “coisa”. 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 Filon pretende dizer ao afirmar que o *Logos* de Deus é “Sua ação”²², que o que Deus diz “não são palavras, mas ações”²³, como se Seus atos “dissessem e mostrassem” por si mesmos, como se Suas palavras fossem “a coisa em si e o fenômeno”.

[...] 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 depen-

dem. Resulta disto tudo que se o Sábio [i.e., Deus] mandara dividir o único falar em numerosas seções 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.²⁴

Por isso pode-se dizer: o mundo, segundo Filon, consiste na hipóstase da Palavra divina ela-mesma, razão pela qual o *Logos* 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 i.e. leva-adiante as palavras de Seu próprio discurso incorruptível.²⁵ Desse modo, a própria Torah chega a ser considerada como uma fórmula mágica por alguns mestres judeus, embora não baste à inteligência inspirada ter a palavra para produzir coisas:

R[abi] Eleazar ben Pedat acreditava que as seções da Torah não foram da-

²⁴ FÍLON, 1963c, §§191-192, p. 151/152. Confrontar com *De somniis*, I, §182 (início) (1962c, p. 99): as palavras de Deus se *confundem* com Seus atos.

²⁵ Bréhier assinala em nota (op. cit., p. 103, n. 4) a questão sobre um possível duplo *logos* divino, ou princípio racional. A afirmação disto teria base no *De vita Mosis*, II, §§127-128 (1959b, p. 511). O primeiro *logos*, interior, consistiria nos pensamentos de Deus que constituem o mundo inteligível. O outro, exterior, consistiria no “desenvolvimento” desses pensamentos através da Criação. Ou seja, há dois níveis de *Logos* divino: o do *Logos-Medida/Razão/Mundo Inteligível/Palavra Pensada*, e o do *Logos-Palavra/Verbo Criador*.

²¹ Cf. WOLFSON, op. cit., p. 128.

²² 1958a, §65, p. 143; 1959b, I, §283, p. 423/425.

²³ 1958e, §47 (fim), p. 31.

das 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 (*Shocheh tov*, 3, início). Tudo isto marca o início do desenvolvimento da cabalah prática.²⁶

Em outros termos, temos com isso a teoria de que o mundo sensível consista no fenômeno 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.

No *Zohar* [...] a Palavra divina (*dibur*) repercute perpetuamente no mundo (seu eco não se enfraquece progressivamente como para os outros sons). É 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.²⁷

²⁶ EFROS, 1976, p. 71-72.

²⁷ KAHN, Introdução a *De confusione linguarum* (1963c, p. 28). O autor, todavia, usa esta referência para distinguir a concepção cabalista daquela de Fílon, onde temos, segundo Kahn, um *Logos* de substância divina e correspondente ao pensamento divino, dimensões que não se encontrariam no *Zohar*, mas que encontramos no Talmud. De qualquer modo, nos dedicamos aqui 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;

As palavras, e mesmo as letras que as compõem, originariamente dotadas de semântica própria e irreduzível (visto que correspondem inalienavelmente à coisa nomeada), 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 Idéia 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.

O interesse dessa constatação se deve ao fato de tal teoria não ser explícita em Fílon, que apenas alude a ela, sendo apenas elaborada em alguns pontos da literatura judaica posterior. 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.

Em um raro momento, Fílon compara os *logoi* às vogais ao discorrer sobre a lei da harmonia dos opostos. Como vimos, por esta lei, é evitada a confu-

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 lochai*, 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.

são 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 por assim dizer em meio a elementos sem voz, 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.²⁸

A partir desta passagem, podemos diferenciar a Palavra inteligível, que reúne todas as Idéias, da Palavra expressa, do Verbo pelo qual o mundo vem a ser. Remetendo-nos ao *letzirah*, o livro cabalista que narra a Criação do mundo segundo combinações entre as letras hebraicas (20 consoantes e 2 mudas) e os dez primeiros numerais, 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 Idéias, liga as consoantes entre si por meio de (sons) vogais, mas sem falá-las; tornando as palavras sensíveis em *potência*, o próprio Logos “veste-se de um corpo”.²⁹

Assim, a palavra divina chega à alma como idéia, sem voz, sendo sua vocalização uma produção racional uma duplicação, conforme visto acima, o que, se por um lado a torna comunicável, por outro, a limita e restringe, pois a torna sensível, corpórea – as raízes hebraicas, compostas por três consoantes, são verbos, e carregam apenas uma idéia bastante geral e vaga, remetendo a diversos significados definidos apenas por meio da vocalização, pelo que é “perdida” a idéia genérica que está em jogo em função de um senti-

²⁹ 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 esta que intenta denominar. O ato de nomear funciona como uma busca da razão pelo *logos* (idéia) 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.

²⁸ 1963b, §10, p. 27/29.

do específico, tornando-se a etimologia 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 Natureza, a consoante está para o inteligível assim como a vogal está para o sensível. Sendo assim, quando Filon 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 *silêncio e o desligamento da matéria corpórea*. Atingido este ponto, nossa palavra, como a de Deus, não mais falará, não mais coisificará, não mais enganará, mas será, ao contrário, pura idéia, pura verdade, como nós mesmos em essência seremos nós mesmos (como) o *Logos*.

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 reme-

ter à Potência Governante, Legisladora, inseparável, no entanto, da Potência Criadora, Benevolente. Segundo estas últimas reflexões, caberia à segunda 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, enquanto Elohim é uma entidade indefinida e misteriosa nomeada pelo homem mais tosco para o qual resta obscura, 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 à idéia de que o nome Iavé *não é nem deve ser vocalizado* pois isto consistiria em uma *inserção humana*. Logo, é o nome inefável, o qual sequer deve ser escrito como vimos fazendo. Em observância a esta proibição, os judeus omitem uma letra do nome ao escrevê-lo e, ao transliterarem para outro alfabeto, as vogais não são acrescentadas, pelo que lemos apenas o tetragrama “YHWH”. Ou seja, o cuidado com esse nome se deveria ao fato de que fora dito por Deus, mas não pronunciado; o Santo Nome não pode, portanto, receber vogais que permitam sua expressão oral. 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 – supostamente, por estar envolto pela Presença divina em tal ocasião especialíssima –, e isto é também referido por Fílon em uma de suas alegorias:

Vês que mesmo o sumo-sacerdote, ou seja, o Verbo [cf. 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 [i.e. na Presença divina], e que não recebeu a permissão de aproximar-se delas em toda ocasião, mas, com justiça, uma vez ao ano; pois aquilo que se exprime com a ajuda da palavra proferida não é seguro, já que é uma dualidade [...].³⁰

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, re-

petindo-O.³¹ Se a palavra contém 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 idéia inefável em um signo pronunciável, repetível –, 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

³⁰ 1963a (*De gigantibus*, §52), p. 45-47, grifo nosso. 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 (*Iom 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 sobre as conseqüências 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.

³¹ 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 (*pragmatologhesai*) da debilidade humana (id., 1962c, §230, p. 118).

Deus seria também, pois, 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.

Tal perspectiva, segundo cremos, dissolve ou pretende dissolver 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 aparentemente 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 como afirmam alguns críticos, 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 *aparição*. Cai por terra o dualismo rígido entre Ser e Não-Ser, restando apenas a Idéia eterna com potencial para se mostrar enquanto fenômeno. Quando Fílon diz que para cada coisa há uma Idéia, está também dizendo, diferentemente de Platão, que cada coisa já mostra a Idéia a que corresponde, ainda que de maneira turva e confusa. Cessando o *Logos* divino, o próprio mundo desapareceria, e por esta razão diz Fílon que Deus não cessa o trabalho do mun-

do, mas tão-somente 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 tem limites.

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 [...].³²

Por fim, deve-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 Có-

³² FÍLON, 1962a, I, §§5-7, p. 41/43.

sas 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.

Por meio de toda esta exposição, espera-se haver sido lançada alguma luz sobre a relevância do tratamento do *Logos* filoniano como Palavra, leitura que, embora não auto-suficiente, mostra-se bastante elucidativa sobre diversos aspectos obscuros da doutrina de Filon como um todo. De

qualquer modo, reconhecemos ser este o mero preâmbulo para considerações muito mais profundas e controversas. A obra de Filon, em última análise, ainda hoje, se nos mostra como um terreno pleno de recantos inexplorados, talvez mesmo pelo caráter temerário dos caminhos que a eles conduzem.

Encerremos, pois, 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” [...].³³

³³ EFROS, op. cit., p. 55, citando *Mechilta*, II, 266 (sobre a porção semanal (*parashah*) “Bachodesh”, 9, do Êxodo). Para Rabi Aquiva, a voz de Deus em Sinai era um ser visível, assim como Filon faz parecer. “A Voz ou Metatron é o *Logos* filônico, e o Judaísmo não condenou a afirmação disto em outros planos que não o da Criação” (id., *ibid.*, p. 57). V. os comentários do próprio Filon sobre Êx., 20:18-22, em *De migratione Abrahami*, §§47-49 e 52 (1996a, p. 159 e 161), *De Decalogo*, §§33, 46-47 (1958e, p. 22-23, 29-31), e *De vita Mosis*, II, §§213-214 (1959b, p. 555).

* Texto da conferência apresentada em 11 de julho de 2003 por ocasião o II Seminário de Antigüidade Judaica, realizado no *campus* da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Trata-se ainda da exposição do conteúdo da Dissertação de Mestrado em Filosofia (História da Filosofia) intitulada *O Logos em Filon de Alexandria: principais interpretações*, desenvolvida sob a orientação do Prof. Dr. Danilo Marcondes de Souza Filho, e defendida em 24 de março de 2003 na Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Dax Moraes é Professor Auxiliar no Centro de Ciências Humanas e Letras do Centro Universitário Augusto Motta (Unisuam), Rio de Janeiro.

Referências

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

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

_____. Diversos idiomas, incluindo hebraico, grego e latim. **Bíblia online** (cânon judaico/protestante), versão 2.01. São Paulo: Sociedade Bíblica Brasileira; Trace Disk Informática, 1999. 1 CD-ROM. Windows 95. Desenvolvida por Timnathserah, Inc., WinterBourne (Ontario, Canadá). Inclui estudos críticos, introduções, notas, dicionários, mapas e ilustrações.

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

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

FÍLON DE ALEXANDRIA. On the sacrifices of Abel and Cain. In: COLSON, F. H.; Whitaker, G. H. (Ed.). **Philo's works**. Trad. para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker. Edição bilingüe grego/inglês. Cambridge (MA, EUA): Harvard University Press, 1958a. Vol. II. p. 87-195. (The Loeb Classical Library). Título latino: De sacrificiis Abelis et Caini.

_____. The worse attacks the better. In: COLSON, F. H.; Whitaker, G. H. (Ed.). **Philo's works**. Trad. para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker. Edição bilingüe grego/inglês. Cambridge (MA, EUA): Harvard University Press, 1958b. Vol. II. p. 197-319. (The Loeb Classical Library). Título latino: Quod deterius potiori insidiari soleat.

_____. On the posterity and exile of Cain. In: COLSON, F. H.; Whitaker, G. H. (Ed.). **Philo's works**. Trad. para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker. Edição bilingüe grego/inglês. Cambridge (MA, EUA): Harvard University Press, 1958c. Vol. II. p. 321-439. (The Loeb Classical Library). Título latino: De posteritate Caini.

_____. On flight and finding. In: COLSON, F. H.; Whitaker, G. H. (Ed.). **Philo's works**. Trad. para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker. Edição bilingüe grego/inglês. Cambridge (MA, EUA): Harvard University Press, 1958d. Vol. V. p. 1-125. (The Loeb Classical Library). Título latino: De fuga et inventione.

_____. On the Decalogue. In: COLSON, F. H.; Whitaker, G. H. (Ed.). **Philo's works**. Trad. para o inglês por F. H. Colson. Edição bilíngüe grego/inglês. Cambridge (MA, EUA): Harvard University Press, 1958e. Vol. VII. p. 1-95. (The Loeb Classical Library). Título latino: De Decalogo.

_____. On Abraham. In: COLSON, F. H.; Whitaker, G. H. (Ed.). **Philo's works**. Trad. para o inglês por F. H. Colson. Edição bilíngüe grego/inglês. Cambridge (MA, EUA): Harvard University Press, 1959a. Vol. VI. p. 1-135. (The Loeb Classical Library). Título latino: De Abrahamo.

_____. Moses. In: COLSON, F. H.; Whitaker, G. H. (Ed.). **Philo's works**. Trad. para o inglês por F. H. Colson. Edição bilíngüe grego/inglês. Cambridge (MA, EUA): Harvard University Press, 1959b. Vol. VI. p. 273-595. (The Loeb Classical Library). Título latino: De vita Mosis.

_____. **De opificio mundi**. Trad. para o francês e introd. por Roger Arnaldez. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: du Cerf, 1961a. (Les œuvres dePhilon d'Alexandrie, v. 1).

_____. **De agricultura**. Trad. para o francês e introd. por Jean Pouilloux. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: du Cerf, 1961b. (Les œuvres dePhilon d'Alexandrie, v. 9).

_____. **De præ miis et pœ niisde exsecrationibus**. Trad. para o francês e introd. por A. Beckaert, A. A. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: du Cerf, 1961c. (Les œ u vres dePhilon d'Alexandrie, v. 27).

_____. **Legum allegoriæ**. Trad. para o francês e introd. por Claude Mondésert, s. j. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: du Cerf, 1962a. (Les œuvres dePhilon d'Alexandrie, v. 2).

_____. **De ebrietate / De sobrietate**. Trad. para o francês e introd. por Jean Gorez. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: du Cerf, 1962b. (Les œuvres dePhilon d'Alexandrie, v. 11-12).

_____. **De somniis**. Trad. para o francês e introd. por Pierre Savinel. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: du Cerf, 1962c. (Les œuvres dePhilon d'Alexandrie, v. 19).

_____. **De gigantibus / Quod Deus sit immutabilis**. Trad. para o francês e introd. por A. Mosès. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: du Cerf, 1963a. (Les œuvres dePhilon d'Alexandrie, v. 7-8).

_____. **De plantatione**. Trad. para o francês e introd. por Jean Pouilloux. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: du Cerf, 1963b. (Les œuvres dePhilon d'Alexandrie, v. 10).

_____. **De confusione linguarum**. Trad. para o francês e introd. por J. G. Kahn. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: du Cerf, 1963c. (Les œuvres dePhilon d'Alexandrie, v. 13).

_____. **De mutatione nominum**. Trad. para o francês e introd. por Roger Arnaldez. Edição bilíngüe grego/francês. Paris: du Cerf, 1964a. (Les œuvres dePhilon d'Alexandrie, v. 18).

_____. **De Iosepho**. Trad. para o francês e introd. por Jean Laporte. Edição bilingüe grego/francês. Paris: du Cerf, 1964b. (Les œuvres de Philon d'Alexandrie, v. 21).

_____. On the migration of Abraham. In: COLSON, F. H.; Whitaker, G. H. (Ed.). **Philo's works**. Trad. para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker. Edição bilingüe grego/inglês. Cambridge (MA, EUA): Harvard University Press, 1996a. Vol. IV. p. 121-267. (The Loeb Classical Library). Título latino: De migratione Abrahami.

_____. On mating with the preliminary studies. In: COLSON, F. H.; Whitaker, G. H. (Ed.). **Philo's works**. Trad. para o inglês por F. H. Colson e G. H. Whitaker. Edição bilingüe grego/inglês. Cambridge (MA, EUA): Harvard University Press, 1996b. Vol. IV. p. 449-551. (The Loeb Classical Library). Título latino: De congressu eruditionis gratia.

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.

HILLAR, Marian. Philo of Alexandria. In: FIESER, James (Ed.). **The internet encyclopedia of philosophy**. [S.l.: S.n.], 2004. Disponível em: < <http://www.iep.utm.edu/p/philo.htm> >. Acesso em: 11 mar. 2004.

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

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

_____. **Timée / Critias**. Trad. para o francês por Albert Rivaud. Edição bilingüe grego/francês. Paris: Belles Lettres, 1949b. (Œuvres complètes, Vol. X).

RUNIA, David T. Philo of Alexandria and the beginnings of Christian thought. Separata de: **Studia philonica annual**. Chicago: Philo Institute; McCormick Theological Seminary, n. 7, p. 143-160, 1995. Disponível em: < <http://www.torreys.org/bible/philo&beg.html> >. Acesso em: 11 mar. 2004.

TORAH. Hebraico/inglês. **Navigating the Bible II**: online bar/bat mitzvah tutor. [S.l.:] World ORT, 2000. Disponível em: < <http://bible.ort.org/books/torahd5.asp> >. Acesso em: 15 mar. 2004

WOLFSON, Harry Austryn. **Philo**: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Cambridge (MA, EUA): Harvard University Press, 1982. v. 1.