

## I Fílon de Alexandria e a Tradição Filosófica

Pouco se sabe sobre a vida pessoal de Fílon de Alexandria (também conhecido pela tradição latina como Philo Judæus, denominação atualmente em desuso)<sup>1</sup>, nem mesmo as datas precisas de seu nascimento e de sua morte. Os estudiosos em geral, com algumas variações, declaram-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.<sup>2</sup>

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 iudaica* 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 Agripa 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

---

<sup>1</sup> Sobre os vários títulos/qualificativos dados a Fílon pela doxografia, v. especialmente os artigos de RUNIA, 1994a e 1994b, onde os mesmos recebem uma cuidadosa análise. V. também, do mesmo autor, 1990a, p. 4.

<sup>2</sup> O fato, relatado pelo próprio Fílon em seu *Legatio ad Caium* em seguimento aos eventos reportados no *In Flaccum*, é referido pelo historiador judeu Flávio Josefo em seu *Antiquitate iudaica* (1996, XVIII, viii.1, §§257-260, p. 153/155). Cf. RUNIA, 1994a, p. 5; 1994b, p. 113; v. id., 1990a, p. 3. Estima-se a

campanhas romanas contra Jerusalém. A ele Filon 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 Filon no diálogo *De providentia*<sup>3</sup>, 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.<sup>4</sup>

Exceto por *In Flaccum* e *Legatio ad Caium*, que são do mesmo período, as obras disponíveis de Filon – 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 Filon 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 filosófica<sup>5</sup>. No entanto, nem os cristãos contemporâneos a Filon o citam ou aludem a ele, do mesmo modo que este não deve ser considerado como conhecedor da nova seita ou como a tendo mencionado em seus escritos.<sup>6</sup> Ainda assim chegaram a ser feitas considerações das mais variadas a respeito, que vão desde a mera vinculação doutrinária entre Filon e os cristãos até a atribuição de autoria do Evangelho de João e mesmo do de Marcos<sup>7</sup>, servindo mesmo como ponte

---

idade de Filon a partir do fato de ele se dizer idoso logo no início de seu *Legatio...* – Runia crê que ele tivesse os seus cinqüenta e poucos anos.

<sup>3</sup> Este tratado estritamente filosófico é tido como de grande importância para a história do estoicismo, ao lado daquele *Sobre a eternidade* (ou *incorrupibilidade*) *do mundo*, que chegou a ser considerado por alguns como apócrifo.

<sup>4</sup> Cf. SELAND, “Philo of Alexandria; a biographical sketch”. O autor, por sua vez, considera óbvio que Filon também deveria ter alguma posição oficial, e isto a partir de seus próprios escritos, mas a única coisa certa é que sua atividade filosófica era-lhe de mais valor do que suas incursões políticas, como aquela da embaixada a Calígula. Aliás, para Filon, a vida política era “uma derrocada para o sábio, uma degradação de seu ideal de filósofo” por consistir sua atitude fundamental em uma “dedicação ao corpóreo, ao material”, como bem nota Laporte em sua introdução a *De Iosepho* (1964b, p. 20).

<sup>5</sup> V. RUNIA, 1994a e 1994b.

<sup>6</sup> Cf. SELAND, loc. cit.; RUNIA, 1995, p. 143. Runia (p. 149 et seq.) refere a lenda segundo a qual Filon teria conhecido o apóstolo Pedro e o evangelista Marcos (fundador da Igreja alexandrina), a partir do que se especulou sobre a cristandade de Filon, e a identificação dos Terapeutas do *De vita contemplativa* como uma comunidade proto-cristã. A Eusébio de Cesaréia (c. 260/339) se deve a lenda, hoje tida por inócua, que serve à identificação entre terapeutas e cristãos (*Historia ecclesiastica*, 2.16.2-18.8) – sobre isto, bem como sobre a contestação da autenticidade do tratado, v. também DAUMAS, “Introdução” a *De vita contemplativa* (1963e, p. 13-15) –, bem como a posterior preservação dos escritos filônicos. Cf. Hillar, “Philo of Alexandria”, in FIESER, 2001; sobre Eusébio e a preservação das obras, cf. também RUNIA, op. cit., p. 150; id., 1994b, p. 115.

<sup>7</sup> As relações entre o Logos filoniano e o joanino são mencionadas por toda parte, e nos referiremos a isto em nosso capítulo quarto. Além disso, e entre outras, relações são feitas com as epístolas de Paulo aos Colossenses e aos Hebreus, pela interpretação do Antigo Testamento que aparece nesta última e pelo hino cristológico na primeira. Cf. RUNIA, 1990b, p. 185; 1995, p. 152. Para nossa surpresa, há quem defenda também a tese da autoria do Evangelho de Marcos, que se encontra em “‘Mark’, the cryptic gospel - the origin of Christianity”, por Audrey Fletcher – todavia, devemos notar que não é desenvolvida ali uma teoria a respeito de um Filon cristão, mas a de um Jesus como personagem literá-

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 armênicas<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup>

## I.1 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 “eclétrico”:

A obra de Fílon vibra com todos os ecos; ligado à lei judaica, vendo nos estoicos os melhores dos filósofos, íntimo 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.<sup>10</sup>

---

rio, criado como personificação do Logos e defensor da doutrina filoniana como um todo a partir do exemplo de Sócrates, supostamente criado por Platão. De qualquer modo, não encontramos em Fletcher base confiável para tais considerações, em vista do fato de nos parecer aplicar analogias insuficientemente justificadas que parecem, audaciosamente, atribuir a Fílon, em última instância, a própria “invenção” do Cristianismo.

<sup>8</sup> São nove manuscritos do século VI, descobertos em 1791 e traduzidos para o latim por Aucher em 2 volumes (1822-1826): *Questões e soluções sobre Gênesis e Êxodo, Sobre a providência* (2 fragmentos), *Sobre os animais, Sobre Deus, Sobre o mundo, Sansão e Jonas*. Antes disso, só eram conhecidos por pequenos fragmentos de Procópio.

<sup>9</sup> Os comentários que acompanham os tratados na edição francesa são elogiosamente destacados por Runia em seu “How to read Philo” (1990b, p. 188).

<sup>10</sup> “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.

Tudo isso leva Bréhier a apreciar a obra de Fílon – cujo estudo lhe havia sido recomendado por Victor Brochard<sup>11</sup> –, 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 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.<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup> 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 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 helênicas.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, p. 2.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>13</sup> Cf. 1990b, p. 186, 189. V. LEWY, 1969, p. 21-22: O pensamento de Fílon não é grego nem judaico, não uma doutrina, mas uma “atmosfera, um reflexo teórico de uma religião mística”.

<sup>14</sup> “Philo Judæus”, p. 207, *in* 1955, p. 207-214. George Davy diz não se saber se se trata ou não de um texto póstumo, mas o mesmo pode ser também encontrado, em inglês, em *The catholic encyclopedia* (vol. XII), Robert Appleton Co., 1911, versão disponível no site <http://www.newadvent.org/cathen/12023a.htm>.

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.<sup>15</sup> 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”.<sup>16</sup> “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.”<sup>17</sup> Laporte também discorda de Bréhier, e vai além do 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 *Díáspora*, 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 pers-

<sup>15</sup> 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: 1961c, §§93-97, p. 89/91. V. nota complementar n° 1. De qualquer modo, o habitual em Fílon é atenuar ao máximo o estreito nacionalismo a que é relacionada a lei judaica. Wolfson reconhece também nos rabinos da Palestina uma perspectiva universalista (1982, I, p. 62: o Judaísmo era, para ambos, “nacional e universal”).

<sup>16</sup> Cf. nota a *De plantatione* (1963c, p. 46-47). Para Fílon, a Lei judaica e seu legislador são superiores pois seus estatutos resistem às vicissitudes, sendo iguais à lei natural, durando tanto quanto o próprio mundo e independentemente do povo, equivalendo, assim, à perspectiva cosmopolita dos estóicos, pelo que o mundo é considerado como uma grande cidade regida por uma mesma lei, de que os hebreus foram os intermediários (cf. BRÉHIER, 1950, p. 172). V. nota complementar n° 2. Em vista disto, Bréhier compara a concepção filoniana de lei natural à de Cícero e à do estoicismo posterior; em termos de política, a influência viria dos cínicos e de Platão, mas é sabido que Fílon não se detém em demasia sobre esta questão. Cf. RUNIA, 1990a, p. 7 et seq. Abandonando o caráter político-nacional do Judaísmo, Fílon mantém apenas o sentido religioso, pois cada judeu da dispersão deve ser, segundo Fílon, cidadão do país onde reside. V. nota complementar n° 3.

<sup>17</sup> POUILLOUX, “Introdução” a *De plantatione* (1963c, p. 10).

pectiva histórica, como pensava Bréhier, uma filosofia e uma moral totalmente desencarnadas.<sup>18</sup>

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.).<sup>19</sup>

## 1.2 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”.<sup>20</sup> 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*.<sup>21</sup>

Bréhier, alhures<sup>22</sup>, 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”.

<sup>18</sup> “Introdução” a *De Iosepho* (1964b, p. 35-36). A passagem messiânica de Fílon a que se alude aqui é transcrita ao final de nossa nota complementar nº 2.

<sup>19</sup> Cf. BRÉHIER, “Philo Judæus”, in 1955, p. 211. Jerônimo, em seu *Præfatio in Libros Salomonis* (PL 28.1308A), reporta que alguns chegam a atribuir a Fílon a autoria do Livro de Salomão, o que confirmam Cassiodorus (487/580) – *Institutiones divinarum litterarum* (PL 70.1117B) – e Isidoro de Sevilha (570/636) – *Etymologia* (6.2.30) – (cf. RUNIA, 1994b, p. 118-119; 1994a, p. 18, n. 66). Sobre a problemática acerca do caráter universal do messianismo judaico, v. nota complementar nº 4.

<sup>20</sup> Op. cit., p. 212.

<sup>21</sup> 1963c, p. 22, n. 2.

<sup>22</sup> 1950, p. i.

O que Bréhier denomina “exegese palestina” deve se tratar da exegese farisaica, que, àquela época, dominava o Sinédrio (a assembleia constituída pelos sábios judeus), após o desaparecimento dos rígidos saduceus (que 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.<sup>23</sup>

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).<sup>24</sup>

De qualquer modo, a filosofia judaica do período helenístico como um todo desaparece “rapidamente sem deixar atrás de si qualquer impacto permanente sobre o Judaísmo”<sup>25</sup>, e é “somente através dos cristãos que Fílon, Josefo, e os apócrifos judaicos sobreviveram, todos eles anteriores ao Cristianismo ou contemporâneos ao seu início”<sup>26</sup>. Para Goodenough, os “judeus que tinham sido mais helenizados

<sup>23</sup> 1982, I, p. 56.

<sup>24</sup> A questão, todavia, permanece em aberto e, aparentemente, insolúvel. V. nota complementar n° 5.

<sup>25</sup> GUTTMANN, 1964, p. 3.

<sup>26</sup> GOODENOUGH, 1988, p. 9. Cf. passim: o autor constata ainda que mesmo o rabinato palestino perdeu sua influência na própria Palestina, preponderando os sábios da Babilônia. Cf. também p. 58.

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.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup>

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 impede que o caráter apologético permaneça, na medida em que Fílon pretende difundir o conteúdo do Antigo Testamento em uma linguagem filosófica não só acessível aos gentios eruditos como também, e principalmente, aos judeus helenizados, pelo menos aos mais cultos.<sup>29</sup>

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.<sup>30</sup>

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

---

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, p. 24. Jaeger destaca e comenta o progressivo direcionamento das atividades missionárias preferencialmente aos judeus helenizados (cf. 1991, p. 18 et seq., especialmente, n. 8).

<sup>28</sup> Cf. 1976, p. 56-62. A história, referida como “Os quatro que entraram no Paraíso”, é contada no Talmud (*ghemarab Chagigah*, 14b) – v. nota complementar nº 6. Assim, conclui que a “filosofia especulativa enfraqueceu-se quando os quatro adentraram o jardim [o Éden, simbolicamente]. Os Tannaim”, que eram os mestres talmúdicos produtores da Mishnah (sécs. I-III), então, começaram a alargar a distância “entre os mundos superior e inferior”.

<sup>29</sup> Fílon, em seus textos, dá três fontes bastante subjetivas para suas interpretações alegóricas, que são, segundo a ordem de importância: a *inspiração* (1963a, §27, p. 31), que vem da iluminação, da experiência extática (saída do corpo); a *conjectura* (1959b, II, §122, p. 507), ou investigação pessoal e refletida; e a *tradição* (*ibid.*, §§98-99, p. 497), em si mesma problemática, dada a diversidade de “tradições judaicas” existentes, e também por ele parecer empregá-la muito pouco. Todavia, ainda no *De vita Mosis* (*ibid.*, I, §4, p. 279), Fílon chega a dizer que conta a história de Moisés confrontando o que leu nos livros sagrados com aquilo que aprendeu junto aos anciãos da nação, julgando levar vantagem por isto, conforme nos diz Seland em seu ensaio. O que fica claro é que Fílon não se considera um filósofo, ou um “pensador original”, mas um mero intérprete da obra que atribui a Moisés (cf. RUNIA, 1990a, p. 7). V. nota complementar nº 7.

Sobre a controvérsia acerca dos possíveis “destinatários” dos escritos filonianos, v. SELAND, “The addressees of the *Expositio*”. Ao fim de sua exposição, o autor traz o questionamento acerca da pertinência de tais considerações, e, como nós, adota “a opinião de que a *Expositio* foi escrita principalmente para os judeus”, embora Fílon também tivesse levado em conta a “possibilidade de que suas obras pudessem ser usadas como uma apresentação do Judaísmo para os gentios interessados”, posição também expressa por Runia em seus artigos “Philo, alexandrian and jew” (1990a, p. 5) e, sobretudo, “How to read Philo” (1990b, p. 192).

<sup>30</sup> JAEGER, 1991, p. 19.

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 recensão é de origem posterior à da que ele usava.<sup>31</sup>

Essa opinião, com pequenas variações, mas sempre convergindo em 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 Wolfson<sup>32</sup>, 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.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> 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,<sup>35</sup> o importante é destacar a presença desse conhecimento em sua obra, pelo que a necessidade de se apresentar provas recaí, 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 Goodenough<sup>36</sup> apenas diz que Fílon teria conhecimento de interpretações concordantes com aquelas dos fariseus palesti-

<sup>31</sup> 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. Para outras referências e comentários, v. nota complementar nº 8.

<sup>32</sup> 1982, I, p. 88 et seq.

<sup>33</sup> V. nota complementar nº 9.

<sup>34</sup> Comentando as discrepâncias e similaridades entre os textos grego e hebraico, Bickerman diz ser a grande falha da versão, paradoxalmente, a *excessiva “servilidade” ao texto original*, consistindo de fato em uma tradução literal, até na ordem das palavras, explicando as eventuais variações não dando ênfase à questão das múltiplas recensões, mas como devidas, de um modo geral, provavelmente, a erros acidentais (cf. 1988, p. 105 et seq.). Embora nos pareça uma alternativa ingênuo e um tanto “simplista”, poderemos confirmar que esta literalidade realmente ocorre no que se refere, por exemplo, aos nomes de Deus.

<sup>35</sup> V. RUNIA, 1990a, p. 13: “Muitos estudiosos chegaram à conclusão de que Fílon deve ter tido importantes predecessores, e que é muito provável que sua obra continue uma longa tradição de exegeses alegóricas na comunidade judaica de Alexandria.” V. também, id., 1995, p. 152; KAHN, “Introdução” a *De confusione linguarum* (1963d, p. 27-28). Cf. LEWY, 1969, p. 13-14.

<sup>36</sup> 1988, p. 36-37.

nos. Kahn também dá grande destaque a essa relação em sua “Introdução” ao *De confusione linguarum* (1963d, 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:

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.<sup>37</sup>

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 Fílon 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 texto bíblico o que ele mesmo ali colocara: *a sabedoria grega*.<sup>38</sup>

Criticando a sugestão de Dillon, segundo a qual Fílon teria *redescoberto* sua cultura nativa e se “convertido” a ela, embora aplicando ao Pentateuco o seu *background*

---

<sup>37</sup> 1991, p. 19-20.

<sup>38</sup> Cf. BRÉHIER, 1950, p. 35-37. Ora – perguntamos –, e por que não o contrário? Quem, por exemplo, não veria nestas palavras um paralelo com a célebre alegoria platônica da caverna: “a abrires os olhos cegos, a tirar do cárcere o prisioneiro, da casa de prisão, os habitantes das trevas” (Isaías, 42:7)? Nos parece claro que, neste contexto, “cárcere” e “prisão” não se referem apenas ao exílio babilônico, uma vez que a cegueira consiste em não enxergar a verdade da Lei. A visão da Luz, que é a Glória de Deus, o Logos revelado de Deus, para Fílon, por si mesma, liberta o espírito. V. nota complementar n° 10.

helenístico em vez de abandoná-lo, Seland considera esta uma hipótese inverificável, julgando ser “uma descrição mais apropriada à atitude de Fílon em relação à cultura greco-romana dizer que seu ponto de partida era o Judaísmo, e que ele tentou aplicar e interpretar o Judaísmo para seus contemporâneos no contexto da cultura greco-romana”, sendo ainda motivo de grande controvérsia a questão do universalismo e do particularismo na ideologia de Fílon.<sup>39</sup> Muitos outros ainda dizem resultar isto em um sincretismo sem inteligência.<sup>40</sup> Bréhier, por sua vez, não considera justificável esse ponto de vista moderno, tal abordagem crítica da obra e do método nela empregado por Fílon, pelo que diz:

O método de interpretação alegórica era, na época de Fílon, empregado muito generalizadamente no mundo 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.<sup>41</sup>

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 céticos –, consistiu em “uma circunstância eminentemente favorável à difusão da exegese alegórica”<sup>42</sup>, sobretudo na Alexandria contemporânea a Fílon, centro da escola neopitagórica, que seguia o modelo estóico para suas alegorias<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Cf. “The writings of Philo”. Nos parece que Dillon tinha em mente o caso de Moisés... Mas seria reduzido o papel do célebre legislador e salvador hebreu no Judaísmo se fosse comprovado que a Torah é resultado de seu *background* egípcio? Quais seriam os efeitos desta consideração implícita? No que se transformaria a relação entre Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, que têm em Moisés sua interseção? Se traçamos tal analogia, percebemos o quando é tendenciosa e até falaciosa a asserção de Dillon, encontrada em seu *The middle platonists: a study of platonism 80 BC to AC 320*, Leiden, 1977, p. 141, citada por Seland. A tese de Dillon é aludida por Runia, que afirma que pesquisas recentes já mostraram não ser este o caso (cf. 1990b, p. 192). Compará-la com a de R. Goulet em seu *La philosophie de Moïse: essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque* (Paris, 1987), resumida e criticada por Runia em “Philo, alexandrian and jew” (1990a, p. 13-14).

<sup>40</sup> Cf. BRÉHIER, 1950, p. 251; WOLFSON, 1982, I, p. 98 e 99: “A caracterização mais frequentemente aplicada a ele por estudiosos de seus escritos, desde o século XVII, é a de eclético, no sentido condenatório do termo.” V. nota complementar nº 11.

<sup>41</sup> Op. cit., p. 36.

<sup>42</sup> Ibid., p. 37.

<sup>43</sup> 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.

### I.3

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

Entra aqui a teoria de que Fílon emprega o sincretismo estóico-alexandrino em sua exegese. Entretanto, Wolfson<sup>44</sup> 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 monoteísta, o judeu treinado nas Escrituras adotava a postura de um “estudante de religião comparada”, considerando os demais deuses enquanto “teólogo dogmático que está certo de saber o que é verdadeiro e o que é falso na religião” – ou seja, ele, comparando as religiões, acredita adotar o que é verdadeiro e condizente com as Escrituras.<sup>45</sup>

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 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.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Cf. 1982, I, p. 6 e et seq.

<sup>45</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 9-10.

<sup>46</sup> Id., *ibid.*, p. 10-13. V. também p. 85-86, 101-102. Por vezes, são identificadas as influências sofridas por Fílon segundo a terminologia que emprega, mas Wolfson alega não ser isto suficiente, pois “somentemente lançam luz sobre a espécie de livros que estudantes de filosofia no tempo de Fílon, em Alexandria, costumavam ler, e mostram que a linguagem de Fílon representava a linguagem filosófico-literária de seu tempo com toda sua riqueza e toda sua variedade de elementos” (p. 101). V. também BICKERMAN, 1988, p. 254: Fílon imita a linguagem religiosa própria dos mistérios gregos, embora os denuncie. A questão é amplamente trabalhada especialmente em sua dimensão “estética” por Goodenough, que defende a idéia similar de que os judeus se apropriaram de símbolos helenísticos imprimindo-lhes novos significados condizentes com sua fé, embora as diferenças, por vezes, sejam quase indistinguíveis.

O ponto de partida para a exegese e para a doutrina moral (e também política) de Fílon consiste justamente no mito judaico da Criação,<sup>47</sup> sobre o qual é desenvolvida sua cosmologia, 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 estoica fundamental da simpatia das partes do mundo”<sup>48</sup>. Bréhier então supõe encontrar-se aí – na origem comum de todos os seres, que consiste na concepção estoica mais influente – a base para a não aceitação, por parte de Fílon, da distinção entre judeu e estrangeiro,<sup>49</sup> no que, porém, se engana, pois que há, de fato, fundamento bíblico explícito e implícito para essa indistinção.<sup>50</sup>

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.<sup>51</sup> 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,<sup>52</sup> 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 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.”<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Cf. FÍLON, 1961a, §§2-4, 9-11, p. 145 e 149 (§§2-3 in LEWY, 1969, p. 27).

<sup>48</sup> 1950, p. 161. V. nota complementar n° 12.

<sup>49</sup> Cf. *ibid.*, p. 253. Em se tratando de fazer paralelos com o estoicismo – aqui, referente à noção de *cosmopolitismo* –, é também interessante notar que, como alguns estoicos, 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 *meta*-física, superior à própria filosofia, como veremos adiante.

<sup>50</sup> V. nota complementar n° 13.

<sup>51</sup> Cf. *op. cit.*, p. 251 et seq. O autor destaca e enfatiza em Fílon, ao lado de traços estoicos (ética para a vida espiritual) e peripatéticos (ética para a vida prática), características fundamentalmente cínicas (p. 261 et seq.), encontrando sua influência mesmo na interpretação alegórica sobre a Queda. Mais adiante, Bréhier reconhece, na diferença de princípios, a intenção toda outra de Fílon em relação a toda a tradição (p. 295-297) – v. também p. 308-310: ele buscava na tradição os diversos momentos de um mesmo progresso moral. V. GUTTMANN, 1964, p. 24-25: “o sistema de Fílon somente pode ser compreendido nos termos de suas pressuposições gregas”, embora “aluda a vários predecessores judeus” e demonstre ser sincero ao afirmar estar revelando um sentido mais profundo do Judaísmo. Para ele, a filosofia não é utilizada por Fílon meramente como “um meio conveniente para uma exposição de suas idéias, nem é a sua aceitação de doutrinas filosóficas limitada somente a detalhes”.

<sup>52</sup> Cf. *op. cit.*, p. 255-259. V. FÍLON, 1963c, §§142 até o fim, p. 89 et seq., e, sobre o uso do termo estoico *εὐπάθειαι*, p. 102-103, n. 2. A conclusão de Fílon, até o momento, é a de que o sábio pode, sim, embriagar-se sem perder sua virtude, mas a discussão prossegue em seu *De ebrietate*, consistindo a exposição do *De plantatione* mais em um histórico da questão (cf. p. 106-107, nota).

<sup>53</sup> *Op. cit.*, p. 297.

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.<sup>54</sup> (É natural, pois, que Fílon pague o alto preço de sua pretensiosa iniciativa...)<sup>55</sup>

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 aos gregos, mas aos seus próprios compatriotas judeus. Isso é importante, visto que demonstra que toda a compreensão, e 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.<sup>56</sup>

Para Fílon, 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 Fílon não tomá-las em conjunto – a relação de Fílon com o pensamento aristotélico se nos mostra como um exemplo paradigmático neste sentido, de sua “infidelidade” à tradição filosófica<sup>57</sup> – nem mesmo optar definitivamente por uma em detrimento de outra – obviamente, há posturas execradas por Fílon, tais como o materialismo atomista como um todo (o que inclui o epicurismo) e a improdutiva erudição dos sofistas,<sup>58</sup> mas todas as outras são parcialmente aproveitadas. De qualquer modo, *são os*

<sup>54</sup> Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 103-104. V. também GUTTMANN, 1964, p. 4. Spinoza, em seu *Tratado teológico-político*, rompe com este esforço milenar, pondo em cheque a própria possibilidade da revelação, o que, no entender de Wolfson, rebaixa o conteúdo das Escrituras aos mitos tal como eram apreciados pelos filósofos antigos (op. cit., p. 163), ainda que partindo de princípios similares aos de Fílon, tais como o da transcendência absoluta de Deus e, em contrapartida, o de Sua presença disseminada em cada coisa (v. também p. 198-199).

<sup>55</sup> No que concerne ao risco que corria Fílon em sua combinação entre apologia judaica e adesão à *παιδεία* grega/helenística, Peder Borgen, em seu “Critical survey” (Berlín, 1984), considera Fílon “um conquistador a dois passos de ser conquistado”, com o que concorda Runia (cf. 1990b, p. 190; para o desenvolvimento do raciocínio, v. 1990a, p. 15-16).

<sup>56</sup> JAEGER, 1991, p. 47-48.

<sup>57</sup> Sobre o uso e as referências de Fílon a Aristóteles, v., por exemplo, a panorâmica de Wolfson: op. cit., I, p. 109-111.

<sup>58</sup> Para outras críticas desfavoráveis, sobre estes e outros filósofos, v. id., *ibid.*, p. 108 et seq.

*fragmentos da revelação que interessam a Fílon* – 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”<sup>59</sup>.

Fílon 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 Fílon 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.<sup>60</sup>

Em Fílon, 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 Fílon atribua alguma sabedoria aos filósofos, esta é tão fragmentária e imperfeita quanto o eventual conteúdo verdadeiro encontrável nos “irracionais” mitos gregos por meio das interpretações alegóricas, que, aliás, não eram, a princípio, tidos por revelações divinas tal como entende Fílon.<sup>61</sup>

Como nos diz Wolfson, em seu extremamente cuidadoso estudo sobre Fílon, 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 reminescente 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.<sup>62</sup>

Fílon, então, postula a superioridade da teologia em relação à filosofia, embora o estudo desta seja *absolutamente indispensável como propedêutico à Ciência de Deus*<sup>63</sup>, pois, sem ela, tende-se a permanecer restrito, como os intérpretes tradicionalistas, ao senti-

<sup>59</sup> Passagem não localizada de *Quod deterius potiori insidiari soleat* (1958b), de Fílon, conforme citada por JAEGER, op. cit., p. 23.

<sup>60</sup> BRÉHIER, 1950, p. 308.

<sup>61</sup> Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 139-140.

<sup>62</sup> Ibid., p. 20.

<sup>63</sup> Cf. id., ibid., p. 54-55. V. JAEGER, 1991, p. 85 e n. 33: Pensamento análogo é o de Clemente de Alexandria em sua exaltação à teologia cristã, de que a filosofia grega é propedêutica (*Stromateis*, 1.20). Mais adiante, Wolfson conjectura que o propósito de Fílon talvez “não fosse ensinar a verdadeira filosofia para estudantes da Escritura, mas mostrar a verdade da Escritura aos estudantes de filosofia” (op. cit., p. 105). V. também p. 142-143: filosofia como presente de Deus aos não-judeus, para que atingissem pela razão o que os judeus obtiveram pela revelação, e como fonte de bens, não havendo qualquer contradição nesta teoria, pois se postula que todo conhecimento vem de Deus.

do literal e, desse modo, incapaz de apreender a revelação em seu espírito, compreendendo-a apenas superficialmente.<sup>64</sup>

Fílon foi o primeiro a esforçar-se sistematicamente para unir [as duas formas de verdade: o conhecimento humano e a revelação divina], e neste sentido ele certamente merece o título de “o primeiro teólogo”, conferido a ele por historiadores da filosofia. Ele foi o primeiro a colocar o problema básico que subsequentemente foi de interesse contínuo para a filosofia e a teologia das religiões monoteístas; este fato por si mesmo, ainda mais do que o efetivo conteúdo de seus ensinamentos, dá a ele sua importância na história do pensamento religioso.<sup>65</sup>

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”<sup>66</sup>.

Fílon 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 fundadores e citar com aprovação alguns de seus sentimentos.<sup>67</sup>

Nesse ínterim, alguns desses filósofos chegam a ser designados – tal qual em Platão, por exemplo, no *Fedro* – 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 Fílon).<sup>68</sup> Heráclito também merece destaque: ao estabelecer a doutrina de um Logos que en-

<sup>64</sup> Sobre a “disputa” com os tradicionalistas, ver a seguir. Maior desenvolvimento sobre este duplo sentido do texto bíblico será dado no capítulo final. V. exposição da questão em WOLFSON, *ibid.*, p. 55 et seq.

<sup>65</sup> GUTTMANN, 1964, p. 29. Notar que a conclusão de Guttman acerca do papel de Fílon na história da filosofia tem um alcance bem mais restrito do que o daquela de Wolfson, reproduzida acima. Embora ambos concordem quanto ao esforço de Fílon em conciliar razão humana e revelação divina, Guttman contesta a precedência absoluta desta última sobre a tradição filosófica. Para sua crítica, v. n. 48 (p. 414-415). V. nota complementar n° 14.

<sup>66</sup> FÍLON, 1961a, §8, p. 147. V. 1962b (*De ebrietate*), p. 153, n. 1 (cont.), por Jean Gorez: “A sabedoria amiga de Deus pode atingir aquilo que a filosofia dos homens está condenada a ignorar”.

<sup>67</sup> WOLFSON, 1982, I, p. 107.

<sup>68</sup> Cf. *id.*, *ibid.*, p. 100-101; v. também p. 107-108. Em *Quod omnis probus liber sit*, §2 (1995a, p. 10), por exemplo, Fílon descreve os pitagóricos empregando o termo *ιερωτάτων*. Por vezes, conforme diz Wolfson, tais títulos são entendidos como apontando para influências sofridas por Fílon, embora isto não seja, necessariamente, verdade.

cerra em si todas as oposições,<sup>69</sup> Fílon o considera como havendo acrescido argumentos a um dogma tomado a Moisés.<sup>70</sup>

Além disso, todos os filósofos, insatisfeitos com as leis existentes, planejaram 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.<sup>71</sup>

#### I.4

#### 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 Fílon, queremos dizer por “teologia” o desenvolvido e tradicional monoteísmo judaico e, por “filosofia”, o pensamento grego em toda sua elaboração conceitual. Nesse caso, também devemos lembrar que, àquele tempo, a “teologia” judaica era considerada uma autêntica e elevada *filosofia*. A conhecida – mas, às vezes, negligenciada – história que conta que os judeus eram tidos por uma “raça filosófica” é oportunamente referida por Jaeger:

<sup>69</sup> Cf. BRÉHIER, 1950, p. 86-89. Não apenas oposições, no caso de Fílon, mas todos os contrastes, dualidades em geral, como é o caso das potências poética e regente. Cf. WOLFSON, op. cit., I, p. 236-237.

<sup>70</sup> Cf. FÍLON, 1953a, III, §5, p. 184-188; IV, §152, p. 434-436 (Heráclito foi “como um ladrão tomando a lei e opiniões de Moisés”); WOLFSON, op. cit., I, p. 141 (o autor explica que “similaridades significam, para ele, identidades, e identidades sugerem, para ele, dependência”). Em outro lugar, conforme nota Wolfson (p. 142), Fílon diz apenas que Heráclito foi “antecipado” por Moisés nessa teoria (cf. FÍLON, 1996b, §§214-215, p. 389/391 – trata-se do término de uma longa passagem, iniciada no §133, em que Fílon trata do papel do Logos divisor na Criação). No entanto, Heráclito é condenado por negar a ação (da justiça) divina sobre o mundo, ainda que também seja esta a posição de Empédocles (cf. FÍLON, 1962a, III, §7, p. 173; WOLFSON, op. cit., p. 108). Ao contrário de Heráclito, Fílon, naturalmente, louva a Deus por reconhecer nisto a Sua ação justa sobre o mundo (cf. 1958f, I, §§207-209, p. 217/219). Já as referências aos filósofos posteriores não caberiam aqui, pelo que prosseguiremos nos concentrando mais nas relações feitas pelos comentadores com o estoicismo e com o platonismo, mas sempre salientando as devidas distinções, necessárias ao nosso desenvolvimento do estudo do Logos em Fílon. Wolfson nos traz a relação dos diversos filósofos referidos e/ou citados por Fílon, bem como poetas e outras celebridades como Sólon e Hipócrates (cf. op. cit., p. 93-94).

<sup>71</sup> WOLFSON, 1982, I, p. 19.

Com efeito, quando os gregos travaram conhecimento com a religião judaica pela primeira vez em Alexandria no século III a.C. [período de produção da Septuaginta, devemos lembrar], pouco tempo depois de Alexandre Magno, os autores gregos que nos transmitem as primeiras impressões do seu encontro com o povo judeu, como Hecateu de Abdera, Megástenes e Clearco de Soles em Chipre, aluno de Teofrasto, referem invariavelmente os judeus como uma “raça filosófica”. O que pretendem dizer, evidentemente, é que *os judeus sempre tinham defendido certas opiniões acerca da unidade do princípio divino do mundo, que os filósofos gregos só muito recentemente perfilhavam.* (...) O judeu mencionado no perdido diálogo de Clearco, que conheceu Aristóteles durante os anos em que ele ensinava em Assos na Ásia Menor, é descrito com um perfeito grego não só a nível da língua mas na alma. (...) Temo que o livro sagrado judaico nunca tivesse sido traduzido, nem a Versão dos Setenta chegasse a existir, se não fosse a expectativa dos gregos de Alexandria de encontrar neles o segredo daquilo a que chamavam respeitosamente 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.*<sup>72</sup>

Jaeger faz notar ainda que, posteriormente, o próprio Judaísmo seria designado como uma filosofia, não apenas pelos gregos como também pelos judeus helenizados, que passaram a ver sua religião com “olhos gregos”. Daí, as diversas correntes dessa “filosofia” passam a ser designadas como “escolas”, ou “seitas”, tal como lemos em Flávio Josefo. Seria por isso, então, que Fílon 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.<sup>73</sup> Portanto, Fílon, 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 cético.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> JAEGER, 1991, p. 46-47. Grifos nossos.

<sup>73</sup> 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. No intuito de tornar as “seitas” judaicas compreensíveis para os leitores gregos, Josefo chega a comparar os fariseus aos estóicos (cf. 1993, 2, §12 (fim), p. 7), tal como os essênios aos pitagóricos (1990, XV, x.4, §371 e nota, p. 179), no que não deixa de ser demasiado reducionista.

<sup>74</sup> JAEGER, *op. cit.*, p. 48-49. Com efeito, cada qual trata este “elemento” de uma forma diferenciada, nem sempre conferindo-lhe um evidente primado. O que o autor parece querer ressaltar, na verdade, é a crescente importância da teologia nas especulações filosóficas, e que, em Aristóteles, é uma ciência superior na medida em que se encontra no domínio do necessário, tratando dos “entes separados e imóveis”. De fato, um desenvolvimento do pensamento platônico... Por outro lado, como dissemos em nota acima, a teologia, no estoicismo, ainda está ou volta a ser muito atrelada à física, senão tributária a ela, e, como no epicurismo, é ainda uma ciência natural, que trata da realidade estritamente material.

Desse modo, não é bem o judaísmo de Fílon que se deixa assimilar pelo Helenismo, mas é, pelo contrário, a teologia grega/helenística que passa 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, sobre o que discorreremos em nosso capítulo IV.

A atitude de Fílon para com a cultura greco-romana pode ser melhor ilustrada por sua visão acerca da educação encíclica, a *paideia encyclica*. Parece ser a opinião de Fílon 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 Fílon, apenas preliminares ao estudo da real e genuína filosofia exposta pela Lei, i.e., pelo Judaísmo.<sup>75</sup>

Eis as palavras do próprio Fílon 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 [*σοφία δὲ ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων*]. E assim, do mesmo modo que a cultura das escolas é a criada da filosofia, assim deve ser a filosofia a serva da sabedoria.<sup>76</sup>

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 –,<sup>77</sup> e Fílon *não emprega termos filosóficos senão segundo sua conveniência*. “Assim, de acordo com Fílon, há de existir uma harmonia entre a Escritura e todas as outras espécies de conhecimento humano útil, qualquer que seja sua fonte; mas as últimas são manuais da Escritura.”<sup>78</sup>

<sup>75</sup> SELAND, “Philo of Alexandria; a biographical sketch”. Cf. FÍLON, 1996c, §35, p. 475/477; 1958d, §213, p. 125. V. também RUNIA, 1990a, p. 4. Fílon, ainda em seu *De congressu eruditionis gratia* (1996c, §§73-80, p. 495-499), apresenta sua distinção e “hierarquia” entre o que chama de filosofia e o que entende por sabedoria.

<sup>76</sup> 1996c, §79, p. 496/497.

<sup>77</sup> Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 143 et seq.; GUTTMANN, 1964, p. 27.

<sup>78</sup> WOLFSON, op. cit., I, p. 151. Devemos ter em conta que esta *πίστις* não é uma simples “opinião” ou “convicção” racional ou subjetiva, como em Platão (1999b, VI, 20-21, 509 d-511 e, p. 221-224 [1949a, p. 140-143]) ou Aristóteles (2000, VI, 3, 1139 b 20 et seq., p. 130-131 [1994, 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 Fílon, v. a “Introdução” de Beckaert ao *De pramiis et panis, de exsecrationibus* (1961c, p. 28 et seq.).

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 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 *so-phizesthai* em forma mítica.<sup>79</sup>

Nesse sentido, pode-se considerar toda a obra de Fílon como uma obra apolo-gética,<sup>80</sup> 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.”<sup>81</sup>

E, então, apresentando as crenças e leis e práticas do Judaísmo para um mundo hostil – crenças que eram caracterizadas como ateísmo, leis que eram descritas como inóspitas, e práticas que eram condenadas como supersticiosas – eles [os judeus de Alexandria] tentavam mostrar que seu Deus, embora não um dos deuses da religião popular, é o Deus dos filósofos, que suas leis, embora não as mesmas das religiões da cidade, eram como a ética e a política recomendadas pelos filósofos, e que suas práticas, ainda que estranhas, poderiam ser explicadas como sendo baseadas na razão (...).<sup>82</sup>

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 *mitzva*), 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 preocu-

<sup>79</sup> 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.

<sup>80</sup> V. RUNIA, 1990a, p. 4-5. Conforme sugerimos, Runia também reconhece que essa empreitada apologética, à qual Fílon submetia toda sua educação helenística, não combinava com qualquer pretensão nacionalista ou política, sobretudo no contexto em que vivia.

<sup>81</sup> JAEGER, op. cit., p. 45. V. n. 5: “Xenófanes de Colofão [séc. VI a.C.], com seus violentos ataques aos deuses de Homero e Hesíodo, foi o primeiro filósofo grego que traçou a linha de demarcação entre a teologia popular e filosófica”. A seguir, o autor se refere ao uso da doutrina estoica do Logos para a formulação do dogma do Verbo encarnado em Cristo, a que nos referiremos em nosso quarto capítulo. Sobre Xenófanes, v. também p. 57, n. 3, 69-70; ARISTÓTELES, 1990, I, 5, 986 b 21-25, p. 40-41.

<sup>82</sup> WOLFSON, 1982, I, p. 20; cf. HEINEMANN, 1962, p. 32. V. também WOLFSON, op. cit., I, p. 26-27. Por meio dessas formulações, os judeus poderiam ser identificados aos filósofos acusados de ateísmo e impiedade, e Jaeger (1991, capítulo III) conta como o mesmo se dava com relação aos cristãos. V. nota complementar nº 15.

pavam 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 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.<sup>83</sup>

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 descuidar 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.<sup>84</sup>

(...) 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.<sup>85</sup>

## 1.5

### 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”,<sup>86</sup> 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

<sup>83</sup> Cf. HEINEMANN, 1962, p. 33. Para a crítica ao projeto desses escritores judeus, v. *passim*.

<sup>84</sup> WOLFSON, op. cit., I, p. 57 – sobre essas tendências antagônicas, cujos argumentos Fílon parece conhecer e criticar em pé de igualdade, v. *passim*. V. nota complementar n° 16.

<sup>85</sup> Id., *ibid.*, p. 68.

<sup>86</sup> RUNIA, 1995, p. 144. V. nota complementar n° 17.

vez disso, tornou-se um ponto de apoio para o emergente Cristianismo,<sup>87</sup> 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. Jaeger<sup>88</sup> 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.<sup>89</sup>

Logo, a influência de Fílon 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].<sup>90</sup>

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 Fílon, de fato, ele mesmo, negligenciou ambas as tradições, a religiosa e a filosófica? Infelizmente, tais perguntas não podem ser respondidas definitivamente aqui. Por esta razão, nos limitamos a expor de maneira panorâmica um dos tópicos centrais de sua doutrina, a saber, o Logos e suas principais interpretações, tema fundamental para a compreensão do restante do pensamento filoniano como um todo. Afinal, todas as demais doutrinas de Fílon “dependem de sua interpretação da existência e da ação divinas”<sup>91</sup>, 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.<sup>92</sup>

<sup>87</sup> V. nota complementar nº 18.

<sup>88</sup> 1991, p. 48, n. 15.

<sup>89</sup> Sobre a preservação e o destino das obras de Fílon, v. RUNIA, 1990a, p. 14-15.

<sup>90</sup> KAHN, “Introdução” a *De confusione linguarum* (1963d, p. 23). Conforme diz o autor na página 29, Fílon só seria citado tardiamente na tradição judaica por homens como Azaria dei Rossi (séc. XVI) e Nachman Krochmal (séc. XIX), mas destaca que “pesquisas minuciosas poderiam, sem dúvida, precisar sua influência, que, por aparecer somente em filigrana, não é menos real”. Sobre dei Rossi e sua “redescoberta” de Fílon, v. LEWY, 1969, p. 8.

<sup>91</sup> Hillar, “Philo of Alexandria”, tópico “Doctrine of the Logos in Philo’s writings”, in FIESER, 2001.

<sup>92</sup> BRÉHIER, 1950, p. 83.

A isto Bréhier acrescenta que o estudo do *Logos* conduz mesmo a uma fragmentação da doutrina filoniana, cujas partes “não se sabe mais como reunir”. Mas essa fragmentação é intrínseca à obra de Fílon, pelo que abordagens inadequadas não conseguem equacionar os problemas e romper com este círculo de discontinuidades. 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 Fílon é contraditória *per se*.

Infelizmente Fílon 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 às vezes opostas. Nesta sede é impossível proceder apenas por acenos, dada a complexidade da matéria e o caráter problemático das teses.<sup>93</sup>

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

Fílon está escrevendo sua longa série de tratados, em primeiro lugar, para si mesmo. Eles são um registro material de sua indagação [*quest*] para sondar as profundezas da sabedoria contida na Escritura, uma busca [*quest*] cujos resultados ele estava preparado para repartir com outrem. É necessário ter em mente a questão da audiência idealizada por Fílon, mas isto não vai representar, em minha opinião, um papel decisivo quando nos deparamos com a questão sobre como deveríamos ler Fílon.<sup>94</sup>

Acontece que Fílon 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 Fílon, e é isto o que serve de base para os respectivos títulos, sem falar que é incontestável que sua obra segue um

---

<sup>93</sup> REALE, 1994, p. 248. V. RUNIA, 1990b, p. 188: “um aspecto notável da erudição sobre Fílon é a quantidade de discordância e disparidade que pode ser observada dentre seus principais profissionais. Às vezes era difícil acreditar que dois estudos estivessem tratando do mesmo autor, tão divergentes que eram os métodos empregados e os resultados alcançados”. Em vista deste problema, o objetivo do texto de Runia é recomendar procedimentos metodológicos que possibilitem uma compreensão adequada do que diz Fílon (v. p. 193 et seq.).

<sup>94</sup> RUNIA, *ibid.*, p. 192.

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 Fílon, 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”<sup>95</sup>.

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 Fílon dessas supostas influências, em vez de simplesmente examinar as possibilidades de adequação entre Fílon e uma ou mais correntes da tradição filosófica. É natural que, em suas aproximações, “muitos intérpretes vejam, com efeito, no logos filoniano, um acervo sem ordem de todas as idéias gregas e judaicas sobre os intermediários entre Deus e o mundo; o logos seria, portanto, somente um título comum de todas essas idéias”<sup>96</sup>. Embora 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 Fílon – para o autor, a noção é fundamentalmente estoica, acrescida de influências de Heráclito e Platão –, mas sim, da *aplicabilidade* de cada uma dessas “naturezas”, ou *acepções*, em vista do conjunto do pensamento filoniano. Acreditamos que Fílon, aproveitando-se de noções bem conhecidas em sua época, tanto no meio helenizado quanto no judaico, termina por imprimir uma nova “identidade” ao conceito de Logos.

Por meio disto, pretendemos, simplesmente, exhibir um quadro geral 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 Fílon e sua obra. Sendo assim, oportunamente, embora cientes das limitações deste breve estudo, nos permiti-

---

<sup>95</sup> P. 26.

<sup>96</sup> BRÉHIER, 1950, p. 84. Segundo nosso ponto de vista, em certa medida, o próprio Bréhier age sob influência deste pressuposto, adotando o que consideramos serem posturas contraditórias. Talvez, simplesmente, esteja tentando destacar a originalidade que é subjacente ao “sincretismo” filoniano, considerando sua influência posterior e declarando o estoicismo como tendo uma certa primazia, o

mos 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 intrometido na filosofia.”<sup>97</sup>

---

que nada mais significa do que dar um solo mais firme a partir do qual se fundaria uma doutrina mais pessoal, e não exclusivamente eclética.

<sup>97</sup> 1982, I, p. 114.

## Notas Complementares

### 1

Em outras passagens, diz Bréhier, o Messias está ligado à idéia do sábio-rei dos estóicos, pois é mais que um rei: é um sábio escolhido por Deus e a Ele consagrado (cf. FÍLON, 1953a, IV, §76, p. 353-355); alguém que recebe a realeza como prêmio por sua virtude, sendo “nomeado deus e rei de toda a nação” (id., 1959b, I, §§148-163 – aqui, o eleito de Deus é o próprio Moisés). Por outro lado, o poder real, em Filon, tem origem divina. Daí, Bréhier deduz que a relação entre reis e anjos, ou outros seres divinos (os demônios: *δαίμονας*), derive: 1) de uma passagem do Livro IV das *Leis* (1951, 713 d-e, p. 62), de Platão – no entanto, devemos fazer a ressalva de que a “divindade” dos governantes, como a dos profetas e poetas, é aqui inferior à dos filósofos, ou verdadeiros sábios (cf. PLATÃO, 1960 (*Mênnon*, 99 b-d), p. 104-105 [2001, p. 107/109]; (*Fedro*, 248 d-249 d), p. 221-222 [1954, p. 40-42]; sobre a adivinhação e a profecia, v. também *Timeu*, 71 d-72 c ([19 - -], p. 152-153 [1949c, p. 198-199]), e *Fedro*, 244 a-245 c (1960, p. 216-217 [1954, p. 31-33])) –; e 2) sobretudo, do rei ideal dos neopitagóricos – sobre isto, v. LAPORTE, “Introdução” a *De Iosepho* (1964b, p. 27-30) –, o que, segundo nossa opinião, consiste em uma suposição temerária, visto que a concepção de Fílon pode ter fundamento na etimologia hebraica e sua utilização pela hermenêutica na exegese do sonho de Jacó com a escada, em Gênesis (28:10-15), e da queda de Nabucodonosor, em Isaías (13-14). Cf. BRÉHIER, 1950, p. 5-8, 20-23; sobre a relação entre os “demônios” e “heróis” de Platão e os “anjos” de Filon, v. WOLFSON, 1982, I, p. 366 et seq., e FÍLON, 1963c, §14, p. 29/31, e 1962c, I, §141, p. 83. De qualquer modo, a natureza divina da realeza não deve ser confundida com a divinização dos reis, tida por Filon como impiedade (cf. 1991, §§76 et seq., 162-165, p. 39 et seq., 83/85, especialmente §§76, 77 e 163), como nos mostra Wolfson (op. cit., p. 29).

### 2

Esta é a tese que encontramos em *De vita Mosis* (1959b) (especialmente no livro II, a partir do §14, p. 457), obra apologética destinada primeiramente aos gentios – esta é a posição de Goodenough em seu artigo “Philo’s Exposition of Law and his *De vita Mosis*”, in *Harvard theological review*, nº 26 (1933), p. 124-125, mas não consiste em uma unanimidade, conforme referido por Seland –, onde, do Deuteronomio, livro bíblico que resume e reformula algumas leis, é apenas trazido o capítulo 33, que consiste nas bênçãos a Israel, proferidas por Moisés pouco antes de sua morte e já nos arredores da Terra Prometida. Todas as demais bênçãos são interpretadas por Fílon em seu sentido moral, supranacional. O que diz Runia é

que o conjunto de tratados que compõem a *Exposição da Lei* se destacam por serem “mais acessíveis aos leitores não-iniciados” (1990a, p. 6).

Também as festas não ganham um sentido histórico senão em caráter universal, supra-judaico (cf. FÍLON, 1958f, II, §§150 et seq., p. 397 et seq.; HEINEMANN, 1962, p. 42), assim como a circuncisão é justificada como útil para a prevenção de doenças e para a procriação (cf. FÍLON, op. cit., I, §§4-7, p. 103/105; HEINEMANN, op. cit., p. 43).

V. também LEWY, 1969, p. 17: “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.”

O messianismo de Fílon, aliás, é muito bem e claramente expresso em *De vita Moisés*, II, §44 (1959b, 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*. Pois, quando o esplendor de seu brilho for acompanhado pela prosperidade nacional, obscurecerá a luz das outras como o sol nascente obscurece as estrelas” (grifo nosso). 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.

### 3

No entanto, temos em Fílon (1991, §277, p. 141) uma justificativa para a conservação do sentimento patriótico na transcrição da carta de Agrippa, governador da Judéia, a Calígula: “Todos os homens, meu imperador, têm plantado em si o amor passional por sua terra nati-

va e uma alta estima por suas próprias leis; e nisto não é necessário instruir a vós, que amais vossa cidade nativa tão ardentemente quanto honrais vossos próprios costumes. Cada povo está convencido da excelência de suas próprias instituições, mesmo que não sejam realmente excelentes, pois cada qual as julga não tanto por sua razão quanto pelo afeto que sente por elas.”

À luz da citação feita ao final da nota complementar precedente, nos parece que Fílon não esperava que a Era Messiânica estivesse próxima, como muitos de seu tempo, razão pela qual, durante a espera, ainda recomendava a conservação dos costumes particulares e o respeito, por parte dos próprios judeus, àqueles das terras estrangeiras que habitavam. A pluralidade de costumes, afinal, ainda era sinal do quanto faltava para o reconhecimento pelas nações da Lei judaica enquanto Lei universal outorgada pelo único Deus verdadeiramente existente. Com isso, Fílon demonstra crer simplesmente que, de todos os costumes, apenas os judaicos subsistirão, pois a Providência divina está a seu favor.

#### 4

Cada uma dessas considerações é problemática em certa medida.

[1] Se o nacionalismo do messianismo judaico é ou não incompatível com a campanha de universalização da Lei judaica, trata-se de uma tarefa para a exegese bíblica. V. p. ex. EFROS, 1976, p. 16-17. Com efeito, o caráter dessa universalidade não é constante nos livros proféticos, assim como, às vezes, o Messias deve chegar antes do Dia do Senhor, enquanto que, alhures, sua chegada é posterior à remissão, o que alteraria o sentido dessa universalidade. Em algumas passagens de Isaías (datáveis do século VI a.C.) e, especialmente, no livro de Jonas (meados do século IV a.C.), o advento messiânico não pode ser entendido como uma hegemonia política de Israel, mas como um simples reconhecimento universal do Deus bíblico como o único verdadeiro, e tratam-se de textos pré-helênicos. “Sou eu o Senhor, eu te chamei segundo a justiça, te segurei pela mão, te guardei e te destinei a seres a aliança do povo, a seres a luz das nações” (Is., 42:6); “Ele [Deus] me disse: É pouco que sejas para mim um servo reerguendo as tribos de Jacó, e reconduzindo os preservados de Israel; destinei-te a seres a luz das nações, a fim de que a minha salvação esteja presente até a extremidade da terra” (49:6). Também caberiam aqui considerações acerca dos contextos em que essa universalidade era definida: a princípio, era um mundo em guerra, onde viviam povos caracterizados por um profundo senso de terra nativa; no período helenístico, tratava-se de um mundo “globalizado” (se nos permitimos tal anacronismo), unificado pela linguagem, pela cultura e pelo comércio.

[2] Quanto à relação entre Lei e Natureza, há inúmeros tratados talmúdicos que defendem esta perspectiva; embora só hajam sido compilados posteriormente ao tempo de Fílon, o conteúdo dos textos talmúdicos remonta a séculos anteriores, constituindo legado da tra-

dição oral. A Cabalah também se funda sobre esta concepção de universalidade, e muitos filósofos judeus defenderam esta idéia, sendo, talvez, Spinoza, o mais audacioso.

[3] Por fim, nos parece temerário considerar Sabedoria de Salomão como uma fonte pelo simples fato de ser o mais antigo texto judaico conhecido que faça uso da interpretação alegórica, especialmente porque sequer consta no cânon judaico. No entanto, Wolfson já nota a utilização de linguagem filosófica nos textos gregos do Judaísmo helenístico (cf. 1982, I, p. 19 e et seq.; v. também GUTTMANN, 1964, p. 18 et seq.).

## 5

Sobre isto e as alegorias rabínicas, v. WOLFSON, 1982, I, p. 133 et seq., especialmente, p. 138; KAHN, “Introdução” a *De confusione linguarum* (1963d, p. 23), que concorda com Wolfson, mas apenas em parte (v. referência abaixo); HEINEMANN, 1962, p. 37-44, que aprofunda a distinção de modo a termos reservas em relação à sua crítica. Goodenough, acompanhando seu mestre George Foot Moore no que diz respeito a esta questão, também refuta Wolfson, adicionando que os próprios alexandrinos não deviam se considerar ligados sob a autoridade dos palestinos (1988, p. 18), mas, em sua crítica direta a Wolfson (p. 6-7), demonstra menosprezar a distinção feita pelo último ao dizer que “insistir que Fílon era essencialmente um judeu legislador [*normative*] ou farisaico, exprimindo o farisaísmo em uma terminologia grega que nunca modificou realmente o farisaísmo, é perder inteiramente o próprio Fílon”. De fato, Wolfson, como vimos, defende que haja uma mesma “essência”, todavia reconhece que a diferença não está meramente na terminologia, mas também na incorporação de idéias peculiares ao contexto alexandrino, o que quer dizer não que Fílon apenas parafraseia os fariseus, e sim que ambos se consideram regidos pelos mesmos princípios e fontes, compartilhando ainda alguns métodos característicos. Sobre as principais controvérsias entre os mestres palestinos e as relações com a interpretação de Fílon, v. EFROS, 1976, p. 49 et seq. Em algumas passagens, Efros diz que os rabinos teriam “seguido” Fílon em uma ou outra consideração, mas nem sempre fica claro se isto se configuraria em uma efetiva influência, embora esta opinião chegue a ser explicitada em sentenças como “todos são influenciados por Fílon, que chama o Logos de a sombra de Deus” (p. 69) ou “esta declaração é influenciada por Fílon, que considera a Torah como o mundo inteligível, após cujo modelo este mundo foi criado” (p. 70). Runia segue a tradição, colocando a exegese alexandrina como intermediária entre a farisaica e a helenística, e, embora não explicita isto, o dá a entender quando diz que, se o estilo aplicado aos poemas de Homero se mostra “claramente relevante” para Fílon, o é “também o método da exposição das Escrituras praticado na sinagoga judaico-helenística” – i.e., alexandrina –, e isto tende a afetar o que o autor chama na frase anterior de “*background* grego e judaico” (cf. 1990a, p. 7). No entanto, devemos ter claro que não há possibilidade de fundamentar seguramente tal tipo de afirmação.

## 6

Em hebraico, o “paraíso” pode ser designado pela palavra *pardes* (“pomar”), sendo empregada nesta acepção na referida passagem talmúdica. O fato de Rabi Aquiva haver saído “em paz” é entendido pela tradição como apontando para sua perícia na exegese. Por sua vez, PaRDeS tornou-se uma expressão mnemônica que consiste no acrônimo dos quatro métodos de exegese talmúdica, denominados *p’shat*, *remez*, *drash* e *sod*, por meio dos quais se extraem do texto bíblico, respectivamente, seus sentidos literal, ou natural (realidade histórica), alegórico, ou alusivo (em que se deve crer), moral (como se deve agir) – através de uma interpretação minuciosa, por vezes letra-a-letra –, e místico, ou esotérico (a finalidade). Sobre isto, cf. IUSIM, 1968, p. 53-63.

## 7

Acreditou-se que alguns traços de sua exegese eram antecipados pelo peripatético judeu Aristóbulus (séc. II a.C.), mas, depois, descobriu-se a ilegitimidade de seus fragmentos, que são, na verdade, posteriores a Filon, de acordo com o que nos diz Bréhier (1950, p. 48; o tema dos três métodos retorna, com uma valiosa ênfase na inspiração, na p. 194). Sobre outros textos judaico-alexandrinos, v. WOLFSON, 1982, I, p. 95.

## 8

V. HEINEMANN, 1962, p. 44; GOODENOUGH, 1988, p. 14, 36; RUNIA, 1990a, p. 2 e 13: “é quase certo” que Filon não tinha conhecimento de hebraico – no entanto, na p. 6, o autor reconhece que “a maioria de suas referências à Septuaginta estão na forma de paráfrase ao invés de citação direta”, o que contraria, mas sem anular, a teoria das diferentes recensões. Para Bickerman, por exemplo, Filon, além de não saber hebraico, sequer deveria conhecer bem a fé ancestral (cf. 1988, p. 303), posição compartilhada por Lewy (cf. 1969, p. 20-21). Kahn, por sua vez, referindo-se a esta questão (cf. “Introdução” a *De confusione linguarum* (1963d, p. 18, 20-21)), acredita que Filon, mesmo que soubesse hebraico, confiando na Septuaginta, não fazia qualquer uso de tal conhecimento – ainda que certas etimologias de fato correspondam a essa língua, teriam sido recolhidas em outras fontes –, acrescentando que o texto grego em que se baseava não é aquele que chegou a nós, e que, àquele tempo, haveriam várias versões, não existindo sequer uma Septuaginta rigorosamente oficial – assim o autor explica o fato de uma mesma passagem ser citada de diferentes formas –, diversamente do que acontecia com o texto hebraico.

## 9

Conforme nos diz Bréhier (1950, p. 8), para Filon, a Septuaginta não tinha por fim atender às necessidades dos judeus, *mas ao desejo dos gregos* em conhecer aquela Lei de que ou-

viam maravilhas. Isto mostra que Fílon acreditava na origem lendária daquela tradução, sobre a qual se dizia haver sido produzida a pedido de Ptolomeu II Filadelfo, então governante do Egito (c. 285/246 a.C.). Em atenção a esta solicitação, setenta e dois anciãos (sábios) de Alexandria (ou enviados de Jerusalém pelo sumo-sacerdote) – cada seis representando uma das doze tribos de Israel – ficaram incomunicáveis até que o trabalho fosse consumado. Primeiramente, todos concluíram suas versões ao mesmo tempo, levando também setenta e dois dias para tanto. Ao reunirem-se para confrontá-las, constataram serem os setenta e dois trabalhos absolutamente idênticos. A adição deste dado à coincidência anterior fez crer que todos se encontravam simultaneamente inspirados pelo Espírito divino.

A história é contada por Davis (1999, p. 55-56) e Bickerman (1988, p. 101-103), figurando também em Runia (1990a, p. 2) como havendo sido reportada pelo próprio Fílon (cf. 1959b, 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). Runia, por sua vez, acrescenta que *nem todos* os aspectos da história devem ser tomados como mera lenda, a partir do momento em que Bickerman, em seu artigo “The Septuagint as Translation” (*in Studies in Jewish and Christian History*, Leiden, 1976), colocara fortes argumentos em defesa da possibilidade de a tradução haver sido realmente solicitada por Ptolomeu. Segundo Bickerman, no entanto, a mais antiga fonte é a Carta de Aristeas, que ele afirma datar do século II a.C. (cf. op. cit., p. 89). Bickerman também esclarece que, de acordo com a Carta, foram produzidas apenas duas cópias da Septuaginta (termo que, na origem, se referia apenas à versão da Torah, ou Pentateuco), sendo uma destinada à biblioteca real e outra aos líderes da comunidade judaica alexandrina, ao que acrescenta que a afirmação (ou a base para a mesma) de que não se compreendia hebraico no tempo da tradução é *anacrônica*, mesmo porque o costume das leituras públicas em voz alta na sinagoga em um ciclo de lições não é atestado até o tempo Aristeas (cf. *ibid.*, p. 102-103). De resto, trata-se de uma espécie de “mito-fundador” da comunidade judaica alexandrina, tal como define Runia, pelo qual também se atribuía legitimidade divina à fonte maior dos judeus locais. A tradição judaica tem sua fonte no Talmud da Babilônia (*Meghilah*, 9 a).

## 10

Arriscaríamos mesmo dizer que a libertação na esfera da mundanidade se torna secundária, tanto que a conversão deve precedê-la. Isto nos faz recordar um pensamento de Napoleão nos tempos de seu confinamento: “O corpo pode estar entre as mãos de gente perversa, o espírito está solto em toda parte: até no fundo de um cárcere pode elevar-se até o céu” (1996, p. 89). V. também FÍLON, 1959b, I, §157, p. 357: “Deus possui todas as coisas; não obstante, não necessita de nada, enquanto que o homem bom, ainda que nada possua, nem mesmo a si próprio, participa das preciosas coisas de Deus tanto quanto for capaz. E isso é

naturalíssimo, pois ele é um cidadão do mundo [*κοσμοπολίτης*], e assim não consta na lista de qualquer cidade habitada por homens, certamente de tal modo porque recebeu não um mero pedaço de terra, mas o mundo inteiro como sua porção.”

### 11

Um bom exemplo é o de Festugière, que, no segundo volume de seu *La révélation d'Hermès Trismégiste*, intitulado *Le Dieu cosmique* (1986), já na primeira página da seção dedicada ao nosso autor, o descreve como um homem de cultura mediana, um mero produto das escolas helenísticas como dúzias de outros, diz ele, repetindo “com monotonia edificantes banalidades” (p. 519). Runia se contrapõe a esta crítica de Festugière e similares, dizendo que, ao longo das últimas três décadas, as pesquisas “demonstraram que este é um julgamento demasiado negativo” e que, embora possa ser considerado superficial seu conhecimento do platonismo e do estoicismo, sua proposta era muito diferente, remetendo ao seu “*background* judaico” (cf. 1990a, p. 4; 1990b, p. 186).

### 12

No segundo capítulo de seu *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Jaeger mostra que, embora hajam recebido desenvolvimento pelos estóicos, as noções de *synkrisis* e *sympnoia*, já aparecendo no pensamento político-social e nos poetas, remetem à medicina grega, donde Filon também tira seus exemplos, devemos acrescentar: “O que pretendia originalmente ser uma explicação da vida orgânica no corpo humano era agora transferido para a vida no universo: tudo era permeado pelo pneuma dador de vida, segundo a teoria estóica de *physis*. (...) Tanto a idéia de *synkrisis* como a de *sympnoia* se conjugam e revelam a sua origem da mesma fonte filosófica, que se ocupava do problema da harmonia política na sociedade humana. (...) exemplos são tirados por Clemente [de Alexandria] *da lei judaica e da sua tradição nas Escrituras*.” (1991, p. 38; grifo nosso).

### 13

Os fundamentos implícitos podem ser encontrados na avaliação da importância atribuída a diversos estrangeiros, inclusive mulheres, e por meio de uma exegese mais profunda. No caso dos fundamentos explícitos, temos, por exemplo, a seguinte lei: “Tereis uma só legislação: a mesma para o migrante e para o nativo; pois eu sou o Senhor, vosso Deus” (Levítico, 24:22; v. também Êxodo, 21:48-49; Números, 15:15-14-16 – a única exigência para participação nos rituais e tornar-se nativo é a circuncisão: cf. Êx., 12:43-49); e também “Quando um migrante vier morar junto a ti, na vossa terra, não o explorareis; esse migrante que mora entre vós, tratá-lo-eis como um nativo, como um de vós; amá-lo-ás como a ti mesmo; pois vós mesmos fostes migrantes na terra do Egito. Eu sou o Senhor, vosso Deus”

(Lev., 19:33-34; sobre a lembrança de também haverem sido estrangeiros, fundamento destas leis, v. também Êx., 22:20; 23:9; Deuteronômio, 10:18-19; 23:7; 24:17-18; 27:19). Unido ao fato de Fílon considerar o povo eleito como intermediário na entrega da Lei para toda a humanidade, acreditamos poder-se ver com clareza uma das fontes incondicionalmente judaicas de Fílon, mesmo que levemos em conta que o “estrangeiro”, o “migrante” a que se refere a Bíblia consiste no *converso*, visto que a Lei fora entregue justamente para converter! Cf. FÍLON, 1962d, §§102-109, p. 85-89; v. também 1961c, §§152, 162-172, p. 117, 123-127 (§§163-172 in LEWY, 1969, p. 98-100).

A política segregatória dos judeus, que é bem conhecida, baseia-se em princípios de integridade cultural e religiosa, e remetem a circunstâncias bastante específicas, constituindo leis temporais e locais, não “estatutos perpétuos”, havendo, portanto, uma escala qualitativa bastante nítida (Cf. Êx., 34:12 et seq.; Deut., 18:9; 20:16-18). Esse tipo de segregação, ao contrário, é defendido por Fílon, como vemos em sua ostensiva rejeição ao casamento misto em seu *De specialibus legibus* (1958f, III, §29, p. 493), a qual também aparece, implicitamente, em outros textos, embora seja considerada a possibilidade em casos como o descrito em *De virtutibus*, §§110-114 (1962d, p. 89/91), onde há amor, e não desvio. Conforme nos diz Wolfson (1982, I, p. 73-77), as transgressões às leis matrimoniais e dietéticas são consideradas, no tempo de Fílon, as mais graves formas de apostasia, figurando como tais não só em Fílon como na literatura rabínica. Heinemann confirma a importância das leis matrimoniais junto aos rabinos, mas acrescenta que apenas judeus helenizados, como Aristeas e Josefo, ensinavam que a finalidade das leis alimentares e da circuncisão era proteger os judeus contra a assimilação (cf. 1962, p. 42-43). Ora, seria então por isso que Fílon lhes dá novos significados?

É na lei oral que encontramos as mais claras defesas à aceitação do estrangeiro, bem como a idéia de que os judeus foram enviados em meio aos gentios, tal como lemos no Livro de Jonas, com a missão de divulgar a lei, difundir a crença no Deus verdadeiro e convertê-los. V., p. ex.: *Megbilab*, 13 a; *Pessachim*, 87 b (“Rabi Elazar disse: Deus dispersou Israel entre todas as nações pela única razão de fazer com que ele atraísse muitos prosélitos; Rabi Hoshai disse: Deus fez um bem a Israel ao dispersá-lo por entre as nações.”); *Seder Eliáu rabah*, cap. 9; *Avodah zarah*, 3 a – extratos do Talmud da Babilônia (compilado no séc. VI) transcritos por IUSIM, 1968, p. 70, 74, 79 e 82, respectivamente. Aubier explica esta concepção acreditando estarem ocultos na lei judaica princípios universais que, no devido tempo, serão compreendidos por uma humanidade regenerada, pacífica e harmoniosa, extremamente evoluída espiritualmente, a saber, na chamada Era Messiânica. (Sobre o uso das nações por Deus em seu julgamento de Israel, e sobre o compartilhamento da salvação por todas as nações pias na Era Messiânica, como que evidenciando, nos livros proféticos, a concepção de um Deus universal e Senhor da história cuja vontade é incondicionalmente livre, cf. GUTTMANN, 1964, p. 5, 11.) Parece ser isto mesmo o que diz Fílon: basta unirmos as suas concepções acerca do progresso moral e do sentido oculto da Torah à sua crença de que, na

Era Messiânica – supõe-se –, todas as nações deverão “voltar-se para honrar somente nossas leis” (cf. 1959b, II, §44, p. 471; v. também §§14 et seq., p. 457 et seq., onde Fílon já começa a discorrer sobre a imutabilidade e o caráter divino e universal da Lei judaica – v. acima, n. 16). Por sua vez, Heinemann defende a idéia de que os rabinos insistiam no fato de “que a palavra de Deus se dirigiu ao povo de Israel”, em oposição aos judeus helenizados que, “influenciados por seu meio, concederam demasiada importância à natureza” (op. cit., p. 43), o que, como vimos, parece ser bem controverso.

Podemos concluir disto tudo o seguinte: 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. Cf. seu *De virtutibus* (1962d) a partir do §178, p. 129, com destaque para o §195, p. 143 (*in* LEWY, 1969, p. 96), onde é dito que “o parentesco, no tribunal presidido pela Verdade, 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.

#### 14

Comparar com o que diz Lewy no primeiro parágrafo da “Introdução” às suas *Seleções* de Fílon: “Se a extensão da influência exercida por um autor constituísse a medida de sua eminência, Fílon provavelmente seria classificado não apenas como o maior dentre os pensadores judeus, mas também dentre os gregos. Ele foi o pioneiro não somente como teólogo, i. e., o primeiro que tentou harmonizar os ensinamentos de uma revelação sobrenatural e as conclusões do pensamento especulativo, mas também o primeiro psicólogo da fé, o primeiro místico dentre professores do monoteísmo, e – por fim, mas não menos importante – o primeiro sistematizador da alegoria bíblica. As suas contribuições a estes e outros ramos de investigação deram a seus escritos uma importância de primeiro grau para a história do pensamento religioso.” (1969, p. 7)

#### 15

V. o caso de Sócrates em Platão: *Apologia de Sócrates*, especialmente sobre a acusação de impiedade (24 b-27 e, p. 75-79 [1999a], ou p. 17-20 [1972]). Sobre suas críticas à educação proporcionada pela religião popular e aos poetas em que se baseia, v. 1999b, II e III, 377 a et seq., p. 64 et seq. [1947, p. 79 et seq.], e também X, 3-8, 598 d-608 b, p. 325-338 [1948, p. 88-104] – conforme JAEGER, 1991, p. 68, “Platão rejeitara na sua *República* Homero e Hesíodo

não como ficção poética, mas como paideia que, para ele, significava a expressão da verdade” (sobre a crítica dos estóicos a Platão acerca disto em defesa do método alegórico, v. n. 6). No Livro VI de *A república*, encontramos ainda uma passagem que corresponde perfeitamente à beatitude filônica: “Portanto, estando o filósofo em contato com o que é sagrado e sujeito à ordem [uma vez desprezando a opinião vulgar e os prazeres transitórios], ele mesmo torna-se ordenado e sagrado, dentro do limite permitido pela natureza humana, o que não evita que, com freqüência, a multidão o julgue de forma injusta.” (fala de Sócrates, 13, 500 c-d, p. 210 [1949a, p. 125]) – v. passagem paralela no *Fedro* (1960, 249 d, p. 222 [1954, p. 42]). Sobre o Deus dos filósofos, que corresponde parcialmente ao Deus judaico, v. WOLFSON, 1982, I, p. 178-179.

## 16

Dentre os tradicionalistas, Fílon parece incluir os próprios fariseus, a quem denominaria “sofistas”, no sentido literal de “sábios”, “especialistas”, *correspondendo exatamente ao termo hebraico pelo qual eram também conhecidos* (cf. WOLFSON, 1982, I, p. 59). Sobre os alegoristas extremistas, v. HEINEMANN, 1962, p. 37: ao contrário dos alegoristas do Talmud e do Midrash, pretendiam, por suas interpretações, abolir a observância das leis, alegorizando todo o conteúdo da Torah mesmo em seus pontos mais fundamentais para a fé judaica, como a circuncisão e a Páscoa; Fílon teria, de fato, adotado uma postura intermediária. Sobre isso, cf. FÍLON, 1996a, §§89-93, p. 183/185 (*in* LEWY, 1969, p. 40-41). Em *De providentia* (1995c, frag. 2, §64, p. 501), Fílon testemunha ter ido ele mesmo a Jerusalém para sacrificar e orar – respeitando, pois, a literalidade da Lei –, ainda que interpretasse o sacrifício alegoricamente. V. também GOODENOUGH, 1988, p. 23; SELAND, “Philo of Alexandria; a biographical sketch”. A questão será retomada em nosso capítulo quinto.

## 17

V. RUNIA, 1995, p. 149: sequer se tem registro de que Fílon haja sido lido por não-cristãos por um longo período – todas as referências compiladas até o século X são tomadas de obras cristãs, à exceção daquelas de Josefo, que, como os próprios compiladores cristãos, segundo nos diz Bickerman (1988, p. 303), chegaram a classificar Fílon dentre escritores pagãos. Isto, no entanto, não parece tão correto com relação aos cristãos, haja vistas as freqüentes referências à origem judaica de nosso autor. Cf. GOODENOUGH, 1988, p. 11: “os judeus não tiveram uso para Fílon” e a literatura do Judaísmo medieval jamais se refere a ele – pelo menos, não nominalmente. Segundo nos diz Guttmann (1964, p. 3), a filosofia judaica começou a nascer no período helenístico como um mero “desenvolvimento do pensamento grego como um todo” – o que admitimos, seguindo a perspectiva de Jaeger, na medida em que responde a uma tendência teologizante do pensamento grego –, estando “imbuída do es-

pírito grego” e recebendo influências de fontes externas ao Judaísmo, fazendo de sua história “uma história de sucessivas absorções de idéias estrangeiras que foram então transformadas e adaptadas a pontos de vista judaicos específicos”, desaparecendo “rapidamente sem deixar atrás de si qualquer impacto permanente sobre o Judaísmo”. “Desde os dias da antigüidade, a filosofia judaica foi, essencialmente, uma filosofia do Judaísmo.” (p. 4) Em função disso, “o sistema de Fílon somente pode ser compreendido nos termos de suas pressuposições gregas”, embora “aluda a vários predecessores judeus” e demonstre ser sincero ao afirmar estar revelando um sentido mais profundo do Judaísmo (p. 24-25).

### 18

Cf. GOODENOUGH, 1988, p. 10: “É notável que a tradição cristã tenha feito de Fílon um santo cristão. Os seus e os demais escritos de judeus helenizados pré-cristãos parecem ter sido preservados como parte do que Eusébio chamava a ‘preparação’ para o Cristianismo.” Segundo Wolfson (1982, I, p. 85), para os alexandrinos, “a religião grega era falsa; a filosofia grega era uma forma inferior de Judaísmo”, enquanto que, em contrapartida, para os cristãos, “a religião grega era falsa; a filosofia grega era uma forma inferior de Cristianismo”. Cf. JAEGER, 1991, p. 83-85: “Mas só a propaideia (a filosofia) vem do homem; a verdadeira paideia propriamente dita deriva de Deus.” (p. 85, n. 33). Sobre a exegese filoniana como preparatória para a cristã, v. também KAHN, “Introdução” a *De confusione linguarum* (1963d, p. 19, 21, 23).