

III

O Logos Filoniano e o Mundo Platônico das Idéias

III.1

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

Fílon considera todo o Gênesis “uma história da alma desde sua formação no mundo inteligível até o completo desabrochar da sabedoria após sua queda e seu restabelecimento pelo arrependimento”, sendo o propósito do método alegórico “reencontrar sob cada personagem e sob suas ações o símbolo de uma das etapas da decadência ou da recuperação da alma”.¹⁹⁸ Nos *Comentários Alegóricos*, compostos por dezoito tratados divididos em vinte e um livros, os dezessete primeiros capítulos de Gênesis

não são interpretados em termos da história primeira do homem e da eleição do povo de Israel por Deus, mas são lidos em um plano “mais profundo” [*deeper*] como uma penetrante [*profound*] descrição da natureza da alma, seu lugar na realidade, e as experiências por que ela passa enquanto busca por sua divina origem e obtém conhecimento de seu criador.¹⁹⁹

Para Fílon, patriarcas e outros personagens de Gênesis – e até do restante do Pentateuco –, são modelos para as leis escritas, sendo, eles mesmos, leis não escritas (*νόμους ἀγράφους*), leis vivas (*νόμοι ἐμψυχοι*) – definição também dada ao rei –, ou seja, são mais do que homens virtuosos, mas as próprias leis naturais, as virtudes inteligíveis (*νοηταὶ ἀρεταί*), representadas alegoricamente para servirem como exemplos.²⁰⁰ Nesse caso, temos o livro Gênesis apresentado, em linhas gerais, em si

¹⁹⁸ Cf. BRÉHIER, “Philo Judæus”, p. 209, *in* 1955, p. 207-214.

¹⁹⁹ RUNIA, 1990a, p. 5-6.

²⁰⁰ Cf. FÍLON, 1959a, §276, p. 135; §5, p. 7; §§99-101, p. 53/55; 1959b, I, §162, p. 359; 1958e, §1, p. 7; 1962d, §194, p. 143; HEINEMANN, 1962, p. 37; BRÉHIER, 1950, p. 26-27 – que nota que, para os estoícos, os heróis de Homero também eram modelos de vida (p. 25) –, 92-93 – sobre a virtude inteligível como modelo arquetípico para a virtude terrestre (*ὁρθὸς λόγος*), o autor estabelece relação com o *Fedro*, de Platão (1960, 247 d-e, p. 220 [1954, p. 38-39]), que fala da contemplação das essências pelas almas no mundo das Idéias –; sobre Judá, p. 225; sobre Jacó/Israel, p. 279; sobre as duas tríades (Enos, Enoque e Noé; Abraão, Isaque e Jacó), p. 309-310. V. RUNIA, *op. cit.*, p. 6: “ele considerava

mesmo, como um paradigma para o restante da Torah, que é o modelo de toda a Lei Natural.²⁰¹ “O Pentateuco inteiro pode assim ser interpretado como uma longa jornada desde o domínio do corpo e regiões mundanas até o reino divino e espiritual.”²⁰²

Fílon, então, tenta justificar esta teoria por meio do título “Gênesis”, “mostrando como as leis escritas por Moisés se ligam à constituição do mundo”²⁰³. De fato, é notado pelos tradicionais comentadores judeus que a Lei (Torah), curiosamente, não se inicia com sua entrega a Israel em Sinai, donde concluem que “toda a Torah é preceito”, ou lei.²⁰⁴ “A lei”, por sua vez, diz Fílon, não é “nada mais do que a palavra divina ordenando o que devemos fazer e proibindo o que não devemos fazer”.²⁰⁵ Aludindo a um tratado talmúdico (*Sanhedrin*, 56 a-b), diz Guttman:

A Torah é a incorporação [*embodiment*] da vontade divina, a observância de seus mandamentos é a tarefa dada a Israel por Deus. A universalidade do mandamento divino é estabelecida pela noção de uma revelação original, pré-israelita, endereçada a todas as nações e contendo os fundamentos dos costumes.²⁰⁶

Fora isso, correlação ainda mais direta é feita por Efros, desta vez, com a escola de Rabi Shammai, para quem o Pensamento (divino) tem a prioridade na cosmogonia bíblica, sendo seguido pelo céu, assim como em Fílon temos o Logos (identificado com a luz) e, em seguida, o céu. Em ambos os casos, o Logos/Pensamento é assimilado à própria Torah, por sua vez chamada de “receptáculo, ou um instrumento, da criação”, que tem a prioridade na Criação.²⁰⁷ Como Fílon, “a escola de Shammai colocou dois seres intermediários: Pensamento e céus, e o divino Pensamento

os Patriarcas do povo judeu como ‘leis vivas’, i.e. homens que incorporaram a Lei em seu modo de vida mesmo antes que passasse a existir como a Lei de Moisés”. V. nota complementar nº 1.

²⁰¹ Sob outro ponto de vista, o paradigma é representado pelos Dez Mandamentos, consistindo o restante, as chamadas “leis especiais”, em casos particulares dos mesmos (cf. HEINEMANN, 1962, p. 38). V. nota complementar nº 2.

²⁰² RUNIA, 1990a, p. 11.

²⁰³ BRÉHIER, 1950, p. 23.

²⁰⁴ V. HEINEMANN, op. cit., p. 36: “mesmo os moderados rejeitavam todos os preceitos que ‘não tirassem sua força da lei natural’”. Segundo o autor, trata-se de uma concepção inspirada na filosofia grega, a saber, a das “leis não escritas”. V. GUTTMANN, 1964, p. 32 passim, que, como vimos, concorda, mas traz referências rabínicas que reportam que mesmo as leis rituais – além, é claro, das histórias de Gênesis – recebiam ampla interpretação moral, sendo esta a sua razão de ser, o que, todavia, não chega a ser rigorosa ou sistematicamente demonstrado. V. nota complementar nº 3.

²⁰⁵ 1996a, §130, p. 207.

²⁰⁶ Op. cit., p. 32. V. também p. 41: De acordo com o *midrash B’re’shith rabah*, que trata do Gênesis, Deus olhava para a Torah tomando-a por modelo para a criação do mundo (1:1) – v. abaixo –, assim como em Platão o demiurgo olha para as Idéias que são o modelo para o mundo sensível (cf. *Timen*, 29 a ([19 -], p. 79 [1949c, p. 141])). Nesse caso, temos uma relação bem mais direta do que aquela apontada em Fílon. Para uma panorâmica das controversas teorias que buscam explicar tais paralelos entre tal-mudismo, filonismo e platonismo, v. GUTTMANN, op. cit., n. 28 (p. 415-416).

²⁰⁷ Cf. 1976, p. 50-51, 54, 60-61, 69-72. V. FÍLON, 1961a, §§27-37, p. 159-165. V. nota complementar nº 4.

foi em seguida concebido como a Torah e como um receptáculo [*vessel*]]²⁰⁸. Na verdade, o platonismo se mostra mais marcante no Talmud do que em Fílon, quando podemos analogizar a Torah com o Logos enquanto totalidade das Idéias:

De qualquer modo, todo o caráter demiúrgico da Torah não é expresso por ele [Rabi Judah bar Il'ai] de maneira ativa, como na Sabedoria de Salomão, mas apenas passivamente, pelo que somente Deus é o criador: “Deus considerou a Torah e criou o mundo”.²⁰⁹

A Torah é o projeto [*blueprint*] do mundo no qual Deus olhou e criou o mundo. Esta declaração é influenciada por Fílon, que considera a Torah como o mundo inteligível, após cujo modelo este mundo foi criado. (...) R[abi] Hoshaiiah apossou-se deste termo [artesan, demiurgo], mas somente no sentido de uma ferramenta ou instrumento.²¹⁰

Ainda em conformidade com a exegese judaica de que hoje dispomos, antes mesmo de ter início a compilação do que viria a ser o Talmud de Jerusalém, Fílon já defende que Moisés, enquanto legislador, mostra, primeiro, “o modelo das leis que escreverá”, sendo seu primeiro livro concebido “como um prólogo (*προόμιον*) das leis, que se deve aproximar”, por analogia, “dos prólogos que os legisladores antigos faziam preceder suas legislações”.²¹¹

Desse modo, o livro Gênesis acaba se mostrando como uma “história do Logos”, como uma descrição das coisas inteligíveis... (Seria esta a explicação de Fílon para o fato de a Torah (Lei) não ter início com a narração sua entrega ou com fatos diretamente correlatos, já que isto se refere ao mundo sensível, enquanto episódio inserido no tempo, parte da História?) Nesse caso, é sobretudo no comentário das leis que presidem a criação do mundo que se faz a ponte com o platonismo. O próprio Fílon nos obriga a tal comparação...

²⁰⁸ Id., *ibid.*, p. 51.

²⁰⁹ Id., *ibid.*, p. 60, citando o *midrash Tanchuma* (ed. Buber), “B’re’shith”, 5. V. acima, n. 206.

²¹⁰ Id., *ibid.*, p. 70. Outros, todavia, viam a Torah como a matéria primordial do universo. “E desde que a Torah pode ser ambos, receptáculo [*vessel*] e material para a criação, deve haver um poder secreto armazenado em suas letras” (p. 71); é o que, na opinião de Efros, deduzem os hermeneutas – sobre esta qualidade da Torah discorremos em nosso capítulo final. Sobre a identificação entre a Torah, o Logos e o “Princípio”, v. KAHN, nota complementar nº 26 a *De confusione linguarum* (1963d, p. 179-180), onde a questão é tratada de maneira resumida, mas primorosa e eficiente.

²¹¹ BRÉHIER, 1950, p. 24. Cf. FÍLON, 1961a, §§1-3, p. 145; *in* LEWY, 1969, p. 27).

III.2

Platonismo e estoicismo na cosmogonia filônica

Bréhier, após discorrer sobre a originalidade do Deus transcendente postulado por Filon, relaciona uma série de passagens dispersas por toda sua obra que reproduzem (por vezes, textualmente) os trechos mais importantes de uma vasta porção do *Timeu* (de 27 c a 41 a), apesar de, muitas vezes, serem encontradas alterações, não só de terminologia como também de conteúdo.²¹²

O objetivo de Filon no *De Opificio* é mostrar que o mundo não é eterno (§7) [melhor dizendo, que *o mundo é criado*]. Se há algumas alterações no pensamento e no texto de Platão, elas parecem vir exclusivamente da influência estoica [Bréhier sempre retorna a este ponto em seus comentários...]. É assim que o demiurgo platônico é substituído pela “causa ativa”, e pelo “intelecto universal” [*ὁλων νοῦς*] (8-10), expressões inteiramente estoicas.²¹³ (...) A forma pela qual o mundo inteligível é introduzido e explicado, como o pensamento de Deus criando o mundo [i.e., o Logos], não se parece muito com as Idéias de Platão (16-21); o mundo inteligível [em Filon] é um modelo que Deus cria, em Seu pensamento, para o mundo sensível. Assemelha-se muito, pelo contrário, ao platonismo modificado que Sêneca nos faz conhecer [1947, VII, 65, 7: “Esses exemplares de todas as coisas, Deus os contém em Si, e Seu intelecto abarca (...) a totalidade das coisas a criar. Ele é repleto dessas figuras que Platão denomina idéias”]. (...) Podemos discernir a linguagem estoica, em meio mesmo às frases tomadas ao *Timeu*. Em vez de dizer com Platão, em uma citação quase textual do *Timeu* (32 c), que o demiurgo emprega na totalidade, para fazer o mundo, cada um dos quatro elementos (*τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἐν ὅλον ἕκαστον*), Filon diz que ele ordenou a matéria em seu conjunto (*τὴν δὲ ὁλων ὕλην*, §5); a matéria designa aqui, como nos estoicos, os quatro elementos confundidos, e o termo *δὲ ὁλων* é especificamente estoico.²¹⁴

E Bréhier prossegue, sempre enfatizando o que, em Filon, se mostra como uma espécie de sincretismo estoico-platônico, que consiste em expor uma doutrina bastante “estoicizada” sem abandonar o pano de fundo formado pelos princípios definidos por Platão no *Timeu*.²¹⁵ Por sua vez, este diálogo é permeado por princípios pitagóricos, muito conhecidos na Alexandria de Filon e, além disso, reunidos à doutrina estoica.²¹⁶

²¹² Cf. *ibid.*, p. 78, n. 2.

²¹³ V. acima, capítulo II.7. V. também nota complementar nº 5.

²¹⁴ BRÉHIER, *ibid.*, p. 79-80. Com efeito, o comentário feito na frase final parece consistir em um lamentável lapso, o que julgamos necessário destacar... V. nota complementar nº 6. A propósito, vale dizer que as “Epístolas a Lucílio” de Sêneca, encerradas em 65, ano de sua morte, são referências *para Bréhier*, e não necessariamente para Filon, não querendo, portanto, dizer que este haja sido influenciado por tais fontes, nem mesmo pelas mesmas de Sêneca.

²¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 80-82. V. WOLFSON, 1982, I, p. 300 et seq. V. nota complementar nº 7.

²¹⁶ O elo entre platonismo e estoicismo se fundaria nas “doutrinas pitagóricas da unidade-princípio que identificam (...) a unidade, princípio inteligível, com o logos”. Cf. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 90, 97.

(...) a união de epítetos tais como “o bem em si” com o caráter de “causa ativa”, ou de “intelecto universal”, caracteriza bem o sincretismo estóico-pitagórico da-que-la época. Pode-se crer então que o pensamento de Fílon encontra seu ponto de ligação em uma forma dessa doutrina, desconhecida alhures.²¹⁷

Entretanto, não eram todos os platonistas que aceitavam tal postura, que já sofria críticas antes mesmo de Fílon, como é o caso da teoria, também empregada por ele, de que o mundo inteligível, que compreende entes eternos e imutáveis como números, formas e medidas (tempo e espaço em si), também é “criado” (ou, pelo menos, concebido, ordenado, harmonizado) por Deus.²¹⁸ É o que diz Bréhier, ao referir o “sincretismo estóico-platônico de Posidonius”²¹⁹.

Certos platonistas, como Speusippo [sucessor de Platão na Academia], ficavam muito escandalizados ao ouvir falar da geração de entes matemáticos, isto é, da geração de seres eternos. É, ao contrário, um dos pontos sobre os quais mais insistem Geminus e Posidonius, a possibilidade de engendrar pelo movimento as formas geométricas.²²⁰

Falando-se em Posidonius, um tanto anacronicamente considerado por Guttman como o fundador de uma “versão neoplatônica do estoicismo”²²¹, alguns comentadores vêem uma influência muito forte e presente de seu comentário ao *Timeu* sobre Fílon. Embora a concepção de mundo inteligível tenha sido herdada de Platão, a unidade de princípio aí introduzida – i.e., as Idéias passam a depender de Deus, que é sua causa – remete àquele comentário, a partir do qual o Logos estóico ganha sentido na doutrina platônica.²²² “Posidonius modificou a teoria de Platão sobre as Idéias,

²¹⁷ Id., *ibid.*, p. 72.

²¹⁸ Cf. FÍLON, 1961a, §§16 et seq., p. 150 et seq. Na verdade, uma análise cuidadosa dos textos de Fílon e Platão sobre o assunto dá a impressão de que, realmente, de um modo geral, não há grande divergência. Cf. BRÉHIER, 1950, p. 71 e 81: Fílon “quer demonstrar aqui que Deus não está no lugar. Igualmente, para demonstrar que Deus não está no tempo, ele faz ver, com Platão, que o tempo foi criado com o mundo”. No entanto, em Fílon, esta “geração” nada mais é do que uma “produção de idéias” pela mente divina, como diz Bréhier (p. 82), enquanto que, em Platão, mais parece uma decorrência necessária da ação demiúrgica inteligente, o que, sob determinado aspecto, dá no mesmo, pois, em ambos os casos, há, sim, uma “produção”. V. nota complementar nº 8.

²¹⁹ “Posidonius d’Apamée, théoricien de la géométrie”, p. 127, *in* 1955, p. 117-130, originalmente publicado na *Revue des Etudes Grecques*, vol. XXVII, janeiro/março de 1914, p. 44-58.

²²⁰ Id., *ibid.*, p. 128. Tal movimento só se dá no espaço, leva tempo, e isto quer dizer que a distinção de imagens só é possível no devir, onde há transformação e diferença. Se os números precedem e presidem a forma, sua progressão só é possível no devir, não sendo, em si mesmos, eternos, mas apenas transcendentais ao tempo e ao espaço, pois independem deles. V. nota complementar nº 9.

²²¹ 1964, p. 22. Sobre a importância do platonismo e sua combinação a concepções estóicas na obra de Fílon, v. LEWY, 1969, p. 23-25.

²²² Cf. BRÉHIER, 1950, p. 90, 97, 154; BEVAN, “Posidonius”, *in* 1927, p. 93-94, 99-103; Runia, verbete “Philo of Alexandria”, *in* CRAIG, 1998, VII, p. 359; GUTTMANN, 1964, p. 25: “No despertar da síntese de Posidonius das doutrinas platônica e estóica, Fílon reduz o todo da realidade a dois fatores. Os dois princípios fundamentais no mundo são a divina causa ativa e a matéria” (v. também p. 27: “A ética estóica é assim interpretada (como já fora por Posidonius) no espírito da religiosa sensibilidade dualística de Platão.”). Wolfson, por sua vez, desenvolve a teoria de que Fílon teria uma interpreta-

que ele identificou, por um lado, com as forças ativas ou *logoi* espermáticos do estoicismo, e, por outro, com os números pitagóricos.”²²³ Com isso, tem-se estabelecida a identificação entre o Logos filoniano e o mundo platônico das Idéias. A mesma chega a ser manifesta por Fílon em passagens como os §§24-25 (e, indiretamente, no §35) do *De opificio*...²²⁴

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

III.3

O abismo epistemológico: contemplação X revelação e ascese

Como bem nota Bréhier,²²⁵ não se intui as Idéias pela razão, mas é Deus a revelá-las aos profetas, o que é uma graça, pois são, ordinariamente, incognoscíveis a quem vive no mundo sensível. O mundo inteligível não é um mundo de meras formas exemplares e noções inatas, gravadas no inconsciente e passíveis de redescoberta por meio de uma reminiscência, nem constituem meio de conhecimento das essências pela alma liberta *temporariamente* da prisão corporal, como nos diz Platão em diálogos como o *Mênnon*, o *Fedro*, o *Fédon* e *A república*.²²⁶ Seu acesso, fora o caso da espontânea revelação divina, só é possível à alma *inteira e definitivamente purificada*, purificação esta entendida, por Fílon, como “a supressão da vida do corpo e das paixões e de toda a parte irracional da alma, a inteligência se absorvendo então em seus objetos próprios, que são os inteligíveis”²²⁷, pois “o mundo inteligível só pode ser alcançado

ção particular do *Timen* norteadá pelo relato bíblico da Criação (cf. 1982, I, p. 304 et seq.), a que Guttman (op. cit., p. 415, n. 48 (cont.)) apresenta sua discordância em nota final ao seu comentário sobre Fílon.

²²³ BRÉHIER, op. cit., p. 97.

²²⁴ 1961a, p. 157/159, 163. V. nota complementar nº 10. V. BRÉHIER, 1950, p. 112-113. Bréhier admite que, embora muitas associações sejam feitas pelo próprio Fílon, isto não prescinde de uma hierarquia, ainda que a mesma se mostre bastante confusa e, aparentemente, contraditória.

²²⁵ Cf. *ibid.*, p. 152-153.

²²⁶ V. nota complementar nº 11.

²²⁷ BRÉHIER, *ibid.*, p. 190. V. FÍLON, 1996a, §9, p. 137 (*in* LEWY, 1969, p. 72); 1964a, §33, p. 49: os virtuosos são “reduzidos a uma forma única, [que é] a da alma”, tornando-se “pensamentos incorpóreos”. Esta purificação constitui a própria imortalidade, quando, enfim, se obtém a constância do senti-

se se abandona este mundo sensível e visível”²²⁸ – em ambos os casos, trata-se de uma graça recebida em função e na medida exata de desapego ao corpo, ao sensível. O propósito mesmo do homem é este “retorno à sua origem celestial”, idéia também “expressa pela noção de que a vida contemplativa é o mais elevado fim do homem”.²²⁹

Nesse caso, o retorno da alma ao sensível (metempsicose) implicaria imperfeição e, por conseguinte, incapacidade mesmo de apreensão das Idéias em si mesmas, mas Fílon se afasta ainda mais de Platão, e parece rejeitar de saída a própria possibilidade de um segundo nascimento na sensibilidade, uma vez que diz que “esperando aqueles que vivem à maneira dos ímpios estará a morte eterna”²³⁰. Como dissemos, esse retorno ao mundo divino consiste em uma promessa, em um presente de Deus, não em uma necessidade, como aparecia em Platão, pelo que não encontramos explicada em Fílon a doutrina da metempsicose, nem mesmo a afirmação dogmática da imortalidade da alma, sustentada por Platão sobre a noção de necessidade e em defesa de uma teleologia.

A imortalidade, de qualquer maneira, não é própria às almas racionais por sua própria natureza; é uma dádiva de Deus, e Deus, que as criou, pode também destruí-las; por conseguinte, somente as almas dos justos que mereceram a dádiva da imortalidade sobrevivem, enquanto que as dos perversos podem ser destruídas.²³¹

Diversamente do que encontramos em Platão, o conhecimento das Idéias corresponde, aqui, ao re-conhecimento da natureza divina (que há em cada um), a ciência máxima a ser atingida pelo espírito humano feito imortal, marcando o momento em que o mesmo passa a *fazer parte do mundo inteligível*. “Esse mundo é, pois, como o lugar da imortalidade, a morada das almas puras donde se contempla a natureza de

mento da Presença divina, embora ainda não consista isto no conhecimento da infinita grandeza de Deus em si mesma (cf. BRÉHIER, op. cit., p. 204-205), para o que seria necessário tornar-se Deus (p. 202), o que não é admitido com rigor (p. 237). As partes irracionais da alma são as correspondentes aos cinco sentidos, à potência geradora e à linguagem, inferiores à inteligência, conforme veremos em nosso capítulo final.

²²⁸ FÍLON, 1962c, I, §186 (fim), p. 101. V. nota complementar nº 12.

²²⁹ Cf. GUTTMANN, 1964, p. 27; FÍLON, 1961a, §54, p. 175/177 (*in* LEWY, 1969, p. 53-54); 1958a, §5, p. 97; 1996a, §47 (início), p. 159; 1996b, §68, p. 317; 1953a, I, §86, p. 54; III, §11, p. 195-196.

²³⁰ 1958c, §39 (fim), p. 351. Citando este trecho, Wolfson alerta: “Todas estas declarações por si mesmas, deve-se admitir, não são conclusivas, pois a ‘morte eterna’ tratada por Fílon pode ser tomada em um sentido figurativo” (1982, I, p. 409). V. nosso segundo capítulo, n. 160 e parágrafo correspondente, bem como o que se segue.

²³¹ WOLFSON, 1982, I, p. 416.

Deus. Combinou-se, então, a teoria dos anjos, que emprestam às Idéias um pouco de sua personalidade.”²³²

Em um texto importante das *Questões sobre o Êxodo*, Filon considera a imortalidade como um “renascimento” sob a forma de profeta. O primeiro nascimento do homem é carnal: ele vem de pais mortais; no segundo, simples e sem mistura, ele não tem mãe, mas somente um pai, o pai do universo, e este nascimento se faz “segundo a natureza do número sete sempre virgem” (isto é, segundo a sabedoria). O profeta que renasce assim é oposto ao homem terrestre (*πρωτοπλάστου*).

Essa passagem aproxima a doutrina da imortalidade do mistério da geração por Deus e pela Sabedoria [donde nasce o Logos]. Mas não é mais um nascimento, e sim, uma regeneração, um rejuvenescimento.²³³

Não é, desse modo, uma visita “entre-vidas”, parecendo mais remeter à concepção judaica de *t’shuvah* (arrependimento, retorno a Deus), que só tem validade quando não há reincidência no erro – trata-se mesmo de Salvação, Redenção, Remissão. “O arrependimento definitivo tem por efeito o perdão de Deus e a remissão dos pecados; por ele a antiga vida foi apagada e nós renascemos para uma vida nova.”²³⁴ Ou seja, uma alma imperfeita não terá acesso às Idéias, sendo “necessário que a alma se abra ao arrependimento, irmão caçula da perfeita inocência”²³⁵, que encontramos no homem inteligível.

Filon não parece interessar-se por aquilo que, no arrependimento, estaria ligado ao homem em sua condição precária e instável. Ele não fala do pesar das faltas, não diz uma palavra acerca de uma meditação sobre a fraqueza humana, sobre as resoluções a tomar, sobre a gravidade daquilo que o Cristianismo chamará de pecado. O arrependimento é para ele exatamente o que significa o grego *μετάνοια*: é uma modificação de

²³² BRÉHIER, 1950, p. 153. Vale notar que os anjos, embora descritos como potências ou *logoi*, não o são, para Wolfson, da mesma forma que as Idéias. Para ele, o são enquanto imanências (cf. 1982, I, p. 375; sobre as supostas inconsistências acerca do tratamento que Filon dá aos anjos, e outras soluções propostas por comentadores, v. n. 77). Há, de qualquer modo, alguns que identificam os anjos com as Idéias. No entanto, a distinção feita por Wolfson implica também em uma diferença entre “habitar em meio aos anjos e almas” e “habitar entre as Idéias”, que consiste em um nível superior, havendo ainda um terceiro, superior ao mundo inteligível, onde há apenas a própria Presença divina (cf. *ibid.*, p. 402-404). Bréhier misturaria estes três níveis em função da assimilação entre a angelologia judaica e o idealismo platônico, como podemos notar a partir de suas palavras.

²³³ BRÉHIER, 1950, p. 242. Sobre o Logos como filho de Deus e Sophia: *ibid.*, p. 117. De fato, embora Filon se refira a essa nova vida pelos termos “novo nascimento” (*παλιγγενεσίαν* – 1963a, §114, p. 74) e “segundo nascimento” (*δευτέρα γένεσις* – 1953b, II, §46, p. 91-92, passagem referida por Bréhier), não está tratando efetivamente de uma ressurreição conforme se especulava em seu tempo, senão como uma metáfora para desenvolver sua teoria da imortalidade da alma – sobre isto, cf. WOLFSON, 1982, I, p. 404 et seq., onde encontramos ampla discussão sobre o tema.

²³⁴ BRÉHIER, *op. cit.*, p. 306-307. Enoque é, para Filon, o símbolo desta *passagem* do sensível ao inteligível, conforme lemos em *Quaestiones et solutiones in Genesim*, I, §86 (1953a, p. 54). Sobre Enoque, cf. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 303 et seq.; WOLFSON, *op. cit.*, I, p. 403-404. Retornaremos a isto em nosso capítulo final. Sobre o arrependimento enquanto conversão à religião judaica, sendo a Salvação, desse modo, estendida aos gentios, v. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 307.

²³⁵ FILON, 1962c, I, §91 (fim), p. 61.

espírito, é uma outra visão, uma visão íntegra do mundo que substitui uma visão corrompida. O arrependimento, em seu sentido fundamental, é o reconhecimento, a confissão e a reverência que o homem dedica a Deus, ao Deus único, que é preciso adorar esquecendo-se dos ídolos, ao Deus de luz que é preciso apenas contemplar esquecendo-se das brumas dos mitos imaginativos. O arrependimento é um retorno à memória daquilo que é digno de ser lembrado (...). Além disso, sendo especificamente humano, o arrependimento só é realmente uma virtude no momento em que faz aparecerem para a alma a majestade e a bondade do Deus único, de tal maneira que a alma não pensa mais em sua falta, mas, sim, é inteiramente arrebatada nessa presença reencontrada do Criador e Pai de todas as coisas. É por isto que Filon escreve que o arrependimento é o apanágio do homem sensato, ou seja, que é uma sabedoria.

Compreende-se então que haja um arrependimento essencial, que comanda todos os outros, pois aquele que retornara a Deus, desertará imediatamente do campo do vício para passar àquele da virtude; da desordem de sua vida passada, ele voltará para a mais bela ordem, a mais coerente e harmoniosa, a ordem desejada por Deus. Suas palavras ajustar-se-ão ao seu julgamento correto, suas ações à sua vontade guiada pelo bem.²³⁶

Portanto, é como o retorno ao Paraíso, o reencontro da própria natureza inteligível e imortal.

Identificar o logos reto [*ὁρθὸς λόγος*] com *νοῦς* (o que parece ser bem o pensamento estóico) seria dar ao homem o poder de produzir por si mesmo toda virtude e todo bem; é então necessário separar o logos do homem como um princípio superior e transcendente ao qual deve ascender; o homem não está no logos e na sabedoria senão em potência; crer que sua inteligência pode por si mesma contemplar os inteligíveis, sua sensação atingir os sensíveis, é afastar-se o mais possível da razão correta. Compreende-se então a necessidade de uma razão ideal e transcendente ao homem que constitui o propósito de sua atividade e o fim de seu progresso. Mas quando esse logos divino for atingido pelos perfeitos, não haverá mais diferenças entre a alma perfeita e o logos; ela não será governada pelo logos, ela mesma será logos. Por outro lado, para tornar possível este progresso, é necessária ao homem uma faculdade racional (*δύναμις λογική*) e ao menos uma possibilidade de obtê-lo; é neste mais baixo grau que se coloca a sabedoria humana, que é o germe de bem de que nenhum ser é privado, a noção inata ou comum do bem que faz com que o homem não possa desculpar suas faltas por sua ignorância; ela é um sopro leve (*πνοή*) e não o sopro poderoso (*πνεῦμα*) que anima o homem ideal; mas ela não tem sentido senão com respeito à sua origem, o logos divino.²³⁷

Por isso, como cada alma tende a progredir moralmente e tornar a ser pura e imortal como os *logoi*, como os anjos, puros e incorruptíveis por natureza, cada uma também tende a tornar-se, por assim dizer, também uma Idéia, ou, melhor dizendo, ser às Idéias incorporada.

Segundo a teoria do microcosmo, o mundo não é mais apenas o todo de que o homem é uma parte, mas o modelo que ele deve esforçar-se por imitar; ele não é por na-

²³⁶ ARNALDEZ, “Introdução” a *De virtutibus* (1962d, p. 22-23). O trecho desta obra dedicado ao arrependimento corresponde aos §§175-186 (p. 127-133).

²³⁷ BRÉHIER, 1950, p. 95-96 – lembrar os comentários feitos a respeito desta passagem no capítulo precedente. V. FILON, 1962a, I, §§33 et seq., p. 57 et seq.

tureza microcosmo, mas assim se torna pela sabedoria; então as relações numéricas que constituem a ordem do mundo se reproduzem no indivíduo [cf. FÍLON, 1961a, §§117-125, p. 221-225; 1962a, I, §§8-16, p. 43-47].

Mas assim como a alma mais elevada na ascensão rumo a Deus não mais obedece aos logoi, e sim os tem por companheiros de estrada, o sábio verdadeiro não é mais inferior ao mundo, mas se torna igual a ele em dignidade [v. FÍLON, 1958e, §37, p. 25].²³⁸

Nesse contexto, a emigração de Abrão de Ur para Canaã é entendida como das ciências e da divinização dos astros (caldeísmo) para a religião verdadeira, do sensível ao inteligível, o mundo das idéias incorruptíveis.²³⁹ Lá, sim, se contempla a presença divina.

Quando Abraão atingiu o estágio final de realização mística marcado por sua aquisição de um novo nome, ele entrou na verdadeira Sabedoria, tornou-se o tradicional *Sophos*, tornou-se puro “intelecto”, que é uma “virtude mais perfeita do que aquela que é repartida com a espécie humana”.²⁴⁰

Nesse caso, é tolerado o “culto” do mundo, embora não como divindade, mas enquanto intermediário entre o homem e Deus, tal como eram aceitos os cultos a Logos e Sophia – mesmo porque o culto perfeito a Deus é, para Fílon, impossível ao homem (1996b, §84, p. 325). Não há contradição, pois Logos e *logoi* – com os quais Sophia é por vezes identificada – são como seres intramundanos, imanentes a todas as coisas.²⁴¹ Em síntese, temos que

em Platão, é por uma dialética gradual que a inteligência se eleva às Idéias; Fílon, ao contrário, descreve uma metamorfose completa da inteligência ela mesma. Fílon acrescenta a Platão uma distinção nova [além daquela entre sensível e inteligível], a das duas inteligências: a inteligência terrestre, entrada no corpo, e a inteligência pura que ele chama também de homem celeste ou imagem de Deus. Esta distinção tem seu fundamento em um sentimento mais claro da distância intransponível entre os dois mun-

²³⁸ BRÉHIER, op. cit., p. 173. V. crítica de Guttman ao misticismo filoniano: 1964, p. 28-29. Sobre a aplicação por Fílon da teoria do microcosmo no que se refere ao dualismo mente/corpo, ou mesmo à divisão das almas em racional e irracional, v. p. ex.: 1961a, §82, p. 197, e 1996b, §§230-236, p. 397-401; v. também WOLFSON, 1982, I, p. 424-425.

²³⁹ Cf. BRÉHIER, op. cit., p. 100, 173; FÍLON, 1996a, §§176-198, p. 235-249. Alusões a isto também podem ser encontradas em *De gigantibus*, §§60-64 (1963b, p. 49-53 [§§60-61 in LEWY, 1969, p. 36]), e *De cherubim*, §§3-7 (1963a, p. 19/21). V. também FÍLON, 1962c, II, §§255-258, p. 225/227. V. nota complementar nº 13.

²⁴⁰ GOODENOUGH, 1988, p. 28, citando FÍLON, 1953a, III, §43 (p. 235-238). Abrão tem seu nome mudado para Abraão em Gênesis, 17:5, pouco após haver-lhe sido confirmada a promessa da terra de Canaã (15:18). V. também FÍLON, 1962a, III, §§83-84, p. 217/219; 1963a, §§4 e 7, p. 21; 1963b (*De gigantibus*, §§62-64), p. 51/53; 1964a, §§66-76, p. 63-67; 1959a, §§82-88, p. 45-49.

²⁴¹ Cf. BRÉHIER, 1950, p. 174; v. também p. 95-96, 100-101. V. nosso capítulo segundo, nota complementar nº 3. Sobre a identificação entre Logos e Sophia, com as respectivas referências em Fílon, v. BRÉHIER, *ibid.*, p. 113, 115 e 116. V. também WOLFSON, 1982, I, p. 255 et seq., que ainda traz referências bíblicas que legitimam tal assimilação, considerando mesmo que se tratam de dois termos intercambiáveis. V. nosso capítulo segundo, nota complementar nº 2, que traz algumas destas referências bíblicas para a assimilação.

dos, e um colorido mais religioso. O mundo inteligível está para o mundo sensível como o sagrado para o profano, e o ser humano, com sua inteligência, não pode sonhar em penetrá-lo; as naturezas inteligíveis são, pois, incompreensíveis ao homem. Só o profeta que não é mais uma inteligência humana pode entrar lá.²⁴²

III.4

Logos: imagem de Deus e paradigma do mundo

Outra importante diferença: o Logos não está no mesmo nível ontológico do mundo inteligível, que, na verdade, é formado por imitações do Logos sobre o modelo de Deus, o que é dizer que o Logos “está entre ambos”.²⁴³ Em outras palavras: o Logos imita o modelo monádico de Deus, que é superior à própria Mônada – esta, nada mais é do que a mais elevada intuição ou idéia possível ao homem, mas ainda atrelada à sensibilidade, pois pode ser imaginada. Já o mundo inteligível agrega uma pluralidade de *logoi*, sendo constituído, por meio do Logos que o compreende ou encerra, a partir de divisões dicotômicas entre espécies “boas” e “más”. Por exemplo, o mundo inteligível também contém as idéias do sensível e da sensação, pelo que é possível que o mundo visível exista, enquanto que, no Logos, esse antagonismo e todos os demais se encontram unificados.²⁴⁴ O Logos, portanto, poderia ser considerado não como um simples mundo das Idéias, mas como *a Idéia por excelência*, a “verdade”, a “virtude genérica”, o “Arcanjo”, um “gênero supremo”, que encerra em si o mundo de todas as Idéias, enquanto os *logoi* seriam os intermediários nele unificados, as “opiniões”, as “virtudes inteligíveis”, os “anjos”, as “espécies”.²⁴⁵ Embora cada um

²⁴² BRÉHIER, op. cit., p. 191-192. Esta distinção entre inteligências, com efeito, faz lembrar aquela entre *νοῦς ποιητικὸς* e *νοῦς παθητικὸς* em Aristóteles (1998, III, 5). Sobre o homem inteligível, criado por Deus à Sua imagem e semelhança no sexto dia (Gênesis, 1:26-27), v. FÍLON, 1961a, §§69-88, p. 186-201 (§§69-71, 77-78 in LEWY, 1969, p. 54-56).

²⁴³ Cf. BRÉHIER, 1950, p. 157, n. 3.

²⁴⁴ Cf. id., ibid., p. 71-74, 78, 93, 139, 155. V. FÍLON, 1961a, §§8 (fim), 16-22 e 33-36, p. 147, 150-157 e 160-163; 1962a, I, §§1, 21 et seq., p. 39, 49-53. De fato, esta unidade monádica também pode ser atribuída ao mundo inteligível *em sua totalidade* (cf. p. ex. FÍLON, 1996b, §190, p. 379), sendo apenas por isto que optamos, como formalidade, por distingui-los. Ao falarmos do Logos, não devemos imaginá-lo como sendo definido por seu conteúdo, tal como tendemos a fazer diante da expressão “mundo inteligível”. O Logos não se reduz a seu conteúdo: é a própria Unidade do mesmo, seja qual for, inteligível ou não; por isso há um Logos transcendente e um Logos imanente.

²⁴⁵ Cf. BRÉHIER, op. cit., p. 92-93, 139, 113. Para alguns exemplos de atributos conferidos por Filon ao Logos e aos *logoi*, v. nota complementar nº 14.

dos *logoi* também consista em uma mônada, indivisível e simples como o próprio Deus, sua combinação produz o número, e, com isso, a multiplicidade.²⁴⁶

Pois a série completa de números até o infinito multiplicada pelo infinito termina, quando analisada, na unidade, e começa com a unidade quando ordenada em uma série ilimitada. E assim, quem quer que estude tais questões, declara que a unidade não é de modo algum um número, mas o elemento e a fonte da qual o número dimana.²⁴⁷

A cada nível que se desce, em suma, devido à crescente imperfeição e a uma multiplicidade cada vez maior de unidades substanciais que tendem a se interrelacionar produzindo compostos, temos uma maior diversificação do mesmo princípio único e transcendente, que é Deus. Se o Logos é como a mente de Deus, o mundo inteligível é como a mente do homem.

Se Fílon chama esse mundo interior um mundo inteligível, quão longe estamos nós do sentido de Platão? Não é mais aquele pensamento, por assim dizer, condensado, que Platão objetivava sob o nome de Idéias, é um mundo moral penetrável à alma; é o lugar mesmo do progresso moral [que é interior] e da libertação definitiva; é em uma só expressão a consciência moral, entidade, a um só tempo, exterior porque diferente de nós, e interior porque inteiramente unida à nossa alma.²⁴⁸

Diante disto, Bréhier termina por concluir que a influência do platonismo sobre Fílon é bem mais – digamos – *pontual* do que pretendem muitos de seus críticos – e, na realidade, boa parte do que vem de Platão já havia sido tomada de empréstimo a Pitágoras.

O platonismo é para ele particularmente importante; mas não recolhe tudo, nem mesmo o principal. Ele vê antes de tudo o demiurgo do *Timeu* que cria o mundo por um ato de bondade, o amor intermediário entre o homem e o bem, e o mundo inteligível; esse mundo não é para ele, todavia, um princípio de explicação senão na medida em que é a morada dos profetas e dos inspirados que lá vivem uma vida eterna, separados do corpo. Ele apenas recebe do platonismo aquilo que implica uma relação moral entre Deus e a alma humana.²⁴⁹

Por fim, no que diz respeito a essa doutrina da ascese, vale agora destacar uma distinção que não se encontra em Bréhier, em provável detrimento de sua compreensão do tema tal como o trata Fílon, mas é oportunamente feita por Wolfson. Como vimos, há uma diferenciação qualitativa não apenas entre Deus e Seu Logos como

²⁴⁶ Cf. id., *ibid.*, p. 90.

²⁴⁷ FÍLON, 1996b, §190, p. 379.

²⁴⁸ BRÉHIER, 1950, p. 296-297. Em *De somniis*, II, §§246-253 (1962c, p. 223/225; in LEWY, 1969, p. 81-82), Fílon considera a alma do sábio como “a residência e a cidade de Deus” – v. também *ibid.*, I, §149, p. 87: a alma é potencialmente a residência e o templo de Deus.

²⁴⁹ BRÉHIER, *op. cit.*, p. 316.

também entre o Logos e o mundo inteligível. Wolfson ainda trata os anjos como imanes, e não como simplesmente ideais, o que talvez se deva ao fato de lhes serem atribuídas “personalidades” diferenciadas, uma vez que são entidades distintas.²⁵⁰ Isto os coloca, de fato, em um nível qualitativamente inferior ao das Idéias, embora sejam inteligências puras,²⁵¹ incorpóreas, imortais e incorruptíveis, pois já estariam mais próximos da alma racional do homem, ou inteligência humana, que se contrapõe à alma irracional, que é composta, corpórea, mortal e corruptível.²⁵²

Pois bem. Haveria em Fílon três níveis de ascese relativos a três níveis de virtude. O primeiro consistiria na simples libertação da alma racional, que passaria a viver em um mundo divino (Céu) dentre outras almas incorpóreas e os anjos que lhes são semelhantes, à diferença de que estes últimos, por opção, jamais encarnaram²⁵³. Este seria o caso dos patriarcas Abraão e Jacó, bem como do profeta Elias e, provavelmente, de todas as almas justas, que passariam a viver junto ao povo de Deus. Entretanto, este não é o lugar de todas as almas imortais. Isaque – que, para Fílon, personifica a perfeição da alma, pois é o filho da virtude, simbolizada por Sara –, o sábio autodidata,²⁵⁴ não é simplesmente incorporado ao povo de Deus, mas à sua raça ou ao seu gênero (*γένος*), o que Fílon entende como uma descrição das Idéias, uma espécie de idéia que está acima de suas hipóstases; não é mais uma simples alma, mas a própria Idéia que lhe serve de modelo. Aqui, sim, já temos a noção de incorporação ao mundo inteligível, como Fílon diz haver acontecido com Enoque. Finalmente, temos o caso especial de Moisés, que (identificado por Fílon com o próprio Logos, ou Arcanjo (1953a, IV, §8, 282), como veremos no próximo capítulo) é elevado acima

²⁵⁰ Cf. 1982, I, p. 375-379, 396.

²⁵¹ São da mesma natureza da mente, ou intelecto. Cf. FÍLON, 1963b (*De gigantibus*, §9), p. 27; WOLFSON, op. cit., I, p. 370.

²⁵² V. Fílon, 1962a, I, §32, p. 57; 1963b (*De gigantibus*, §§12-14), p. 27. Sobre a corporeidade da alma irracional, baseada em sua descrição como *γεώδης*, cf. WOLFSON, op. cit., I, p. 387 e 426, onde o autor começa a discutir a questão da luta existente entre alma racional e alma irracional.

²⁵³ Cf. FÍLON, 1963b (*De gigantibus*, §12), p. 27: “Pois, dentre as almas, umas descenderam em corpos, e outras julga-ram por bem não se unirem jamais a qualquer parte da terra. Estas últimas, consagradas e unidas ao culto do Pai, servem geralmente ao Demiurgo como criados e ministros para controlar os mortais.”

²⁵⁴ Cf. BRÉHIER, 1950, p. 143, 234-235, 278, n. 5. V. também p. 27: Enquanto Abraão representa a virtude pelo aprendizado, como vimos, e Jacó, a virtude pelo exercício, ou esforço, Isaque corresponde à virtude pela própria natureza. Cf. FÍLON, 1964b, §1 (início), p. 43; também 1964a, §§66-76 e 81-88, p. 63-73. Estes três modos de aquisição da virtude correspondem àqueles referidos por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, I, 9, 1099 b 9-10 (2000, p. 31 [1994, p. 45]). Para a definição de Isaque como sábio autodidata (*αὐτοδίδακτον σοφόν*), cf. FÍLON, p. ex., 1953a, IV, §§122, 123, 127 e 129, p. 406, 407, 410 e 412.

de todas as espécies e gêneros, alcançando a Presença Divina e sendo posto por Deus ao Seu lado como a mais pura inteligência.²⁵⁵

Abramos, então, um parêntesis: Em última instância, essa purificação pela qual se renasce para a imortalidade está ligada ao caráter monádico daquilo tudo que Fílon se permite denominar “imagem de Deus”. A unicidade, a simplicidade do Logos, do mundo inteligível como um todo, bem como de cada Idéia separadamente, da alma racional, da inteligência pura e sem mistura etc., implica que haja uma certa indistinção entre si. Por mais que Fílon procure hierarquizar qualitativamente esses “modelos” e “imitações” como tais – talvez por uma questão didática, retórica ou de organização expositiva –, tal empenho não pode produzir nada além de metáforas, uma vez que o critério legitimador de qualquer hierarquização não pode ser aplicado com rigor aqui em razão mesmo do que Fílon define como imortalidade: ausência de qualidades – obviamente, não no mesmo sentido em que a matéria é destituída de qualidades, mas no sentido de que, enquanto mônadas, não podem ser distintas senão por contraste, como sugeriremos mais à frente, haja visto que suas propriedades não são manifestas senão no plano da imanência, através de suas reproduções sensíveis, ou representações. Afinal, como também será visto, nomear, distinguir qualidades, é algo próprio ao intelecto imerso na transitoriedade do mundo sensível e plural. É como se, na eternidade, só houvessem traços inapreensíveis em si mesmos e indiscerníveis entre si.²⁵⁶ É em um questionamento sobre a transcendência da alma racional do homem que Fílon se refere a essa sua ausência de qualidades, dizendo que

não seremos mais, nós que somos hoje providos de um corpo, compostos, dotados de qualidades – e nós tomaremos nosso impulso rumo a um novo nascimento, dentre os seres incorpóreos [μετὰ ἀσωμάτων], não-compostos [ἀσύγκριτοι], não-dotados de qualidades [ἄποιοι].²⁵⁷

No capítulo seguinte discorreremos sobre a identificação entre as Potências de Deus e o próprio Deus. Embora, desde já, tal interpretação já nos pareça inconsisten-

²⁵⁵ Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 400-404. Em FÍLON: sobre Abraão, 1958a, §5, p. 97/99 (onde também se fala de Jacó), 1953a, III, §11, p. 195-196; sobre Elias e Enoque, *ibid.*, I, §86, p. 54, onde Fílon distingue as duas formas de arrebatamento por Deus – a especificidade do caso de Enoque será retomada em nosso capítulo final –; sobre Isaque, 1958a, §§6-7, p. 99; sobre Moisés, *ibid.*, §§8-10, p. 99/101, e 1959b, II, §288, p. 593 (*in* LEWY, 1969, p. 79). Na Bíblia (versículos sobre o fim da existência terrestre de cada um): Abraão, Gênesis, 25:8; Jacó, *ibid.*, 49:33; Elias, II Reis, 2:11; Isaque, Gên., 35:29; Enoque, Gên., 5:24; Moisés, Deuteronômio, 34:10-11 (Fílon baseia-se em 5:31). V. nota complementar nº 15.

²⁵⁶ Devemos reconhecer, entretanto, que nossa tentativa de explicação consiste em mera sugestão a fim de que possamos prosseguir. V. nota complementar nº 16.

²⁵⁷ 1963a, §114, p. 74/75; *in* LEWY, *op. cit.*, p. 31-32.

te – tanto quanto o é a diferenciação, sob determinado ponto de vista –, algumas observações ainda deverão ser feitas. Por ora, devemos tratar de algo ainda mais “estranho”, que é a identificação entre Deus e as Idéias, ou a consideração de Deus *enquanto* Idéia, o que pode chegar a ser lido em Platão, ainda que isto não apareça como uma constante.²⁵⁸ Em Fílon, isto parece ocorrer em duas passagens: *De Abrahamo*, §122 (1959a, 65), e *De Decalogo*, §134 (1958e, 73). No primeiro caso, não é Deus que é uma Idéia no sentido platônico, mas Abraão a concebê-lo enquanto unidade, mônada, o que significa simplesmente que o patriarca adquiriu o mais elevado conhecimento a respeito de Sua existência, sendo muito comum o uso do termo *ἰδέα* nesta acepção. Segundo Fílon, conforme dissemos, as Idéias “não são auto-suficientes, pois são dependentes de Deus para sua existência”, não sendo do “mesmo grau de simplicidade e pureza”. Na segunda passagem, somos conduzidos ao mesmo raciocínio, se delineando uma relação entre a alma, a razão, ou intelecto humano, e o Logos transcendente e uno. O mesmo pode valer para o primeiro caso, na medida em que vemos que o intelecto (ou logos) humano produz (concebe) pensamentos analogamente ao intelecto (ou Logos) divino.²⁵⁹

Desse modo, a relação entre Logos e mundo inteligível (que também é interno ao homem) somente é possível se consideramos este último em sua totalidade, como uma única Idéia (a do próprio mundo), enquanto unidade plural – apreendida apenas enquanto “idéia de unidade” –, mas sempre inferior àquela de que é imagem e que a contém, a saber, o Logos divino, ou intelecto de Deus.²⁶⁰ Portanto, toda Idéia é gerada assim como gerado é o próprio mundo inteligível, ainda que, desde então, seja incorruptível, o que conflita com a doutrina platônica das idéias preexistentes.²⁶¹ Embora Fílon chegue a se referir às Idéias como sendo “eternas”, percebemos, como Wolfson, que isto deve querer dizer, simplesmente, que elas são: (1) desde sua cria-

²⁵⁸ Trata-se de uma assimilação à Idéia do Bem, posto que o bem é essencial a Deus (cf. p. ex., 1999b, II, 18, 379 b-c, p. 67-68 [1947, p. 83]). No entanto, Deus é também descrito como *causa* dos bens (e apenas destes) (ibid.) e produtor de Idéias (ibid., X, 2, 597 b-d, p. 323-324 [1948, p. 86-87]). Pois, parece que há, na verdade, não a identificação de Deus com a Idéia do Bem, mas, como em Fílon, com Sua própria bondade enquanto atributo fundamental, sendo natural que seja chamado tanto de “Bem” quanto de “Bom”, a exemplo do que ocorre no *Timéu*.

²⁵⁹ Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 202-204.

²⁶⁰ Cf. id., ibid., I, p. 232-233, 236-237.

²⁶¹ V. id., ibid., I, p. 226 et seq. V. p. 238-239: Consistentemente, diversamente do que diz Platão, para Fílon, as Idéias, tal como as Potências e o Logos, não só são modelos (*παράδειγματα*) como também, por sua vez, imagens (*εἰκόνα*); imagens estas primárias do *único modelo que não é imagem de coisa alguma*: Deus. Em dado momento, essas imagens *passam a servir* como modelos para criações subsequentes. Por esta razão, Fílon se vê obrigado a diferenciar as imagens entre incorpóreas e visíveis, ou sensíveis. Isto vale como uma observação terminológica acerca da total dependência do inteligível em relação a Deus.

ção, *perpétuas*,²⁶² pois não são feitas de matéria nem formadas como os entes sensíveis, mas consistem em “emanações” e são, por isso, incorruptíveis – Fílon estaria como que tentando fugir à concepção, muito presente em Aristóteles, de que tudo o que nasce, morre²⁶³ –; (2) ou mesmo eternas, em sentido próprio, mas apenas em sua condição originária, ou seja, anteriormente à formação do mundo inteligível – este sim, gerado –, quando ainda na mente de Deus, onde permanecem mesmo após a Criação, pois Deus jamais as ignora (e nem o poderia, visto que é onisciente). Mas é no primeiro sentido que Fílon utiliza a designação “Idéias”, ou seja, em referência aos *inteligíveis criados por Deus*, não desejando meramente reduzi-las aos Seus pensamentos; ao contrário, as considera entes reais, ainda que invisíveis, enquanto paradigmas de toda a realidade sensível.

III.5

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

Temos aqui, pois, duas espécies de “Idéias”. As assim chamadas por Fílon, que são aquelas criadas, feitas paradigmas (Idéias, no sentido platônico) ou causas (Potências) do mundo sensível e constitutivas do mundo inteligível. Há também aquelas incriadas, eternas, uma vez que são os pensamentos de Deus como um todo, os quais, como Ele, existem desde sempre, pois seria contraditório se o Deus de Fílon não pensasse desde a eternidade. Esta distinção apresentada por Wolfson, embora pareça extravagante²⁶⁴ no sentido de parecer querer dar conta de uma contradição textual a

²⁶² Cf. *ibid.*, I, p. 208-209, 222-223. O mesmo vale para as causas e para o Logos como um todo, que agrega as causas e os modelos no mundo inteligível, sendo reconhecido que nem sempre a qualificação “eterno” é utilizada por Fílon em sentido próprio, distinto em relação a “perpétuo”, “sempiterno”, ou em contraposição ao tempo de que é Idéia (cf. p. 231 et seq.; p. 321-322) – na verdade, apesar de comumente traduzido por “eternidade”, devemos ter em conta que o termo *αἰών*, literalmente, apenas designa uma era, um espaço *de tempo*, e não necessariamente sua Idéia (v. PLATÃO, *Timéu*, 37 d et seq. [19 -], p. 92 et seq. [1949c, 150 et seq.]) ou “arquétipo e modelo”, matriz (cf. FÍLON, 1963b (*Quod Deus...*, §32), p. 79; 1964a, §267, p. 157 (“A eternidade, nas Escrituras, significa a vida do mundo inteligível, como a do mundo sensível é o tempo”); 1996b, §165, p. 365). Valendo isto para o Logos, naturalmente, também valerá para a Sophia (cf. WOLFSON, op. cit., I, p. 255-257). V. também resumo de Wolfson (*ibid.*, I, p. 289-292).

²⁶³ Sobre a combinação por Fílon das posições de Platão e Aristóteles a respeito, em resposta à teoria estóica dos mundos sucessivos, v. WOLFSON, *ibid.*, I, p. 316.

²⁶⁴ V. nota complementar nº 17.

qualquer custo, com efeito, parece explícita em Fílon quando este escreve que Deus, “havendo meditado sobre fundar a grande cidade, concebeu primeiramente seus tipos, [a partir] dos quais realizou, ajustando-os, o mundo inteligível, para produzir, por sua vez, o mundo sensível, servindo-se do primeiro [o inteligível] como modelo”²⁶⁵. Ou seja, Deus já pensa quando começa a conceber os tipos *a serem* hipostasiados. Estes, ordenados segundo Sua Vontade em um mundo inteligível *que não existia antes disto*, passam a servir como paradigmas ao mundo sensível.²⁶⁶

Desse modo, o próprio termo “inteligível” adquire duas dimensões: (1) a que, simplesmente, se opõe ao que é sensível, porém passível de apreensão pela razão humana; e (2) a que escapa mesmo a este tipo de inteligência, sendo concebível apenas pelo intelecto divino, ou que, simplesmente, consiste em objeto de uma mente pensante (λόγος, como equívale a νοῦς) que precedera a mente humana, ou seja, a de Deus – o Logos –, pelo que prescinde da razão humana e do próprio mundo inteligível.²⁶⁷

As implicações disto são várias. Há dois pressupostos, interligados em Fílon, que são importantes nesta questão que ora abrimos: são eles o da simplicidade de Deus e o da incorruptibilidade do mundo, ou seja, o da impossibilidade de sua extinção absoluta – teoria tida por Fílon como uma “monstruosidade mítica”, e mesmo uma “atrocidade”, uma vez fundada na indistinção entre Deus e universo²⁶⁸ – ou de sua re-criação, constituindo argumento elaborado contra a tese estóica. Sendo simples e completo (dado que não há falta), Deus não é dependente de atributos para ser o que é. Logo, é imutável. Sendo imutável, ao criar, haja vista Sua bondade e Sua sabedoria, cria, necessariamente, um mundo o mais perfeito possível, o que apenas à primeira vista parece remeter a Platão. Por outro lado, não há nada que seja desconhecido para Deus, pois n’Ele não há falta. Nesse caso, Seu pensamento encerra todas as idéias, mas, ao criar, *deve escolher as melhores para que faça nascer o melhor mundo possível*, uma vez que, se por um lado, é contraditório que Deus crie um mundo abaixo de suas potencialidades, mais inconsistente é considerar que poderia haver um mundo melhor do que aquele criado por Deus, o mais perfeito dos seres posto que é o ú-

²⁶⁵ 1961a, §19, p. 153/155.

²⁶⁶ Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 209-210. V. p. 223, 226 et seq.

²⁶⁷ Cf. id., ibid., p. 228-230. Sobre a relação entre λόγος e νοῦς, v. p. 230-231, 245-247. V. nosso capítulo II.1.

²⁶⁸ Cf. BRÉHIER, 1950, p. 88; FÍLON, 1996b, §228, p. 397; 1995b, §51 (fim), p. 221. Uma das funções do Logos é justamente impedir que gerado e inciado se toquem e se misturem, anulando-se en-

nico auto-suficiente.²⁶⁹ Naturalmente, pois, quando dizemos “um mundo abaixo de suas potencialidades”, estamos nos referindo às potencialidades do *mundo*, não de Deus, pois não há limites para Suas graças – diz Fílon –, mas estas só podem ser concedidas segundo as capacidades daqueles que as recebem, o que é dizer que Deus cria os melhores receptores possíveis.²⁷⁰

Mas como Deus, que é simples, pode “escolher” o “melhor mundo”? Sendo simples, Seus pensamentos e Sua mente não podem diferir de Sua essência... É neste sentido que temos a identidade entre Deus (o ser pensante), Logos (a mente, *νοῦς*; no ato de pensar, *νόησις*) e Idéias (os objetos pensados, *νοητά*), e apenas aqui: em sua natureza última, em sua eternidade originária. Porém, ao decidir criar o mundo, faz com que esse Logos e essas Idéias não mais permaneçam “dentro” de Si, incriados, sendo como que “projetados para fora” de Sua essência, o que não quer dizer que haja aí um efetivo deslocamento espacial. Melhor dizendo, adquirem existência própria, distinta do próprio Deus, e nisto consiste o ato de criar: a transformação de uma concepção em objeto, como na analogia do planejamento da cidade (mundo inteligível) pelo intelecto (Logos) do arquiteto (Deus), utilizada por Fílon em *De opificio mundi*, §§17-24. Com isso, a partir da Criação, o Logos e o mundo inteligível que comporta passam a semelhanças criadas, imagens de Deus, ou seja, ex-sistentes distintos de Deus Ele-mesmo.²⁷¹

Daí podemos tirar como consequência que há irrestritos pensamentos divinos que não correspondem aos paradigmas de nosso mundo (Idéias), e – por que não? – inumeráveis mundos possíveis que não vieram a ser por serem inferiores ao nosso a-

tre si, e isto porque ele não é “nem incriado como Deus, nem gerado” como nós, “mas meio caminho entre os dois extremos, uma segurança para ambos os lados” (cf. FÍLON, 1996b, §§205-206, p. 385).

²⁶⁹ Cf. FÍLON, 1995b, §§39-44, p. 211-215 – v. transcrição da passagem em nossa nota complementar nº 18. V. também 1958b, §154, p. 305. Sobre isto, v. BRÉHIER, 1950, p. 70-71; WOLFSON, 1982, I, p. 299-300. Sobre a imutabilidade de Deus, comparar com o que diz Platão em *A república*, II, 19-20, 381 b-c (1999b, p. 70 [1947, p. 86-87]). Na verdade, Deus é o único a ser considerado como “aquele que é realmente” (*ὁ ὄντως ὢν, τὸ ὄντως ὢν, ὄντως ὄντος θεοῦ*) (cf. FÍLON, 1958b, §160, p. 309; 1959b, I, §75, p. 315; 1962d, §102 (fim), p. 87), e isto com base no nome de Deus revelado a Moisés em Êxodo, 3:14, servindo como tradução paralela para o hebraico *eh(e)ieh* ‘*asher eh(e)ieh*’ (“Eu sou aquele que serei”: no original hebraico, o verbo “ser” pode ser entendido, aqui, tanto no presente como no futuro, fazendo com que a frase aluda a múltiplos significados). Diversamente, em Platão, a expressão também era aplicada com relação às Idéias, tal como lemos no *Fedro* (1960, 247 e, p. 220 [1954, p. 39]). V. WOLFSON, op. cit., I, p. 210; GUTTMANN, 1964, 25.

²⁷⁰ Cf. 1961a, §23, p. 157. V. nota complementar nº 19.

²⁷¹ Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 231 et seq. V. também p. 242 et seq.: Wolfson considera a analogia de Fílon uma autêntica parábola, e a analisa detidamente. Nesse ínterim, Wolfson não só reafirma a relação entre o *λόγος* filoniano e o *νοῦς* aristotélico como também tenta mostrar que Fílon, em sua identificação entre Deus, Logos e mundo inteligível se baseia no conteúdo do Livro III do *De anima*, so-

tual, ou “piores”, e que, por isso, teriam sido rejeitados por Deus em Sua bondade e sabedoria, subsistindo apenas em Sua essência completa. Não quer dizer que existam realmente (pois sequer se teriam tornado mundos inteligíveis), *mas apenas que são possíveis a Deus*. Afinal, não estamos habilitados para pensar que Deus, em Seu poder e em Sua liberdade, não poderia criar outro mundo que não este, nem mesmo que, em Sua bondade, conceberia outro mundo melhor, e, ainda assim, optasse por este, razão pela qual a imperfeição que o constitui deve ter um propósito, o qual somente é conhecido *atualmente* pelo próprio Criador.²⁷²

(...) durante sua existência eterna na mente de Deus, elas [idéias e causas] eram tão “infinitas” e tão “ilimitadas” quanto o próprio Deus. Por esta última declaração ele quer dizer que as potências ou idéias, antes de sua criação como seres reais, para servirem como um finito e circunscrito número de modelos para o mundo finito e circunscrito, existiam na mente de Deus como um número infinito e ilimitado de modelos de uma variedade infinita de mundos possíveis que Deus, se quisesse, poderia criar.²⁷³

Por meio desta interpretação, parece-nos ficar mais claro o papel fundamental da Vontade divina na Criação. Essa Vontade é expressa pela escolha, necessariamente livre, dentre uma gama de pensamentos, dos tipos e das causas a servirem como parâmetros da realidade sensível – os primeiros são (criados como) Idéias; as últimas, Potências, do que trataremos no capítulo seguinte. Com isso, no (ou pelo) Logos (transcendente), temos o mundo inteligível *ordenado pelo demiurgo segundo uma base noética preexistente*. Em seguida, escolhidos os paradigmas e causas, atua o Verbo (Logos imanente), pelo qual as Idéias são “proferidas” – i.e., em sentido próprio, *levadas adiante* – e o mundo sensível vem a ser segundo seu modelo inteligível, sendo este um dos focos de nosso capítulo final.²⁷⁴

Em suma: (1) há *pensamentos eternos* na mente de Deus, que, embora incriados, não são exatamente Idéias no sentido platônico pois *não têm realidade efetiva*, instanciada, ou hipostasiada; (2) pela *Vontade*, Deus, a partir do (ou no) Logos, cria o mundo

bretudo no do capítulo quarto (1998, p. 197-199). Para as referências à questão do “lugar”/“localização”, v. nota complementar n° 20.

²⁷² Estas considerações nos fazem lembrar a teoria, consagrada por Leibniz, segundo a qual este mundo é afirmado como “o melhor dos mundos possíveis”. Mais que isto, talvez, podemos encontrar uma perfeita sintonia entre a teoria leibniziana e, pelo menos, este ponto da doutrina exposta por Filon. Curiosamente, na obra consultada, que se detém até Spinoza, Wolfson sequer alude a esta relação.

²⁷³ WOLFSON, 1982, I, p. 223.

²⁷⁴ Vale observarmos que essa “preexistência” consiste não em uma anterioridade temporal em relação ao “em seguida”, mas em uma “precedência natural”, ontológica, visto que as medidas do tempo, segundo Filon, somente são estabelecidas no “dia um” da Criação (cf. 1961a, §35, p. 163), “a partir do qual” temos a sucessão de números ordinais (“segundo dia”, “terceiro” etc.). V. nota complementar n° 21.

inteligível, formado por idéias e causas, ou potências, ainda diversas das platônicas pois *não são reais desde sempre*, mas perpétuas desde sua criação e ordenação pelo demiurgo sob os princípios da *Bondade* e da *Justiça*; (3) pelo Verbo, pela *Palavra*, ou Logos, Deus faz emergir à visibilidade o mundo inteligível, manifesto no mundo sensível.²⁷⁵ Nesse esquema também vale notar o caráter inteligível, ou espiritual, *psíquico*, da Vontade, em contraposição ao caráter sensível, *estético* – ou mesmo corporal, *somático*, como veremos mais à frente – da Fala, que, neste contexto, como será dito adiante, não é mais do que uma metáfora, a qual podemos notar a que se deve, a saber, à relação direta com a criação da realidade sensível.

Por fim, o mesmo esquema aponta para outro tipo de diferença que há entre Deus e Seu Logos. Este último unifica tudo aquilo que o profeta há de conhecer. No entanto, o próprio Deus ainda escapa, pois mesmo o Logos transcendente agrega as Idéias relativas ao *nosso mundo efetivo*, não incluindo aquelas outras “idéias” que não se tornaram reais, *existentes*. Somente Deus, sendo superior ao Logos e a todos os atributos, é capaz de conhecer a Si, pois qualquer coisa, qualquer qualidade que sejamos capazes de imaginar é inteligível ou produto de uma inteligibilidade, enquanto que o pensamento de Deus inclui mundos possíveis *apenas para Ele*, absolutamente *ininteligíveis* para nós, inapreensíveis mesmo para a mais perfeita das almas, quiçá para o próprio Logos. Nesse caso, apenas Deus, Ele-mesmo, é transcendência absoluta; a transcendência do Logos é meramente relativa ao mundo de que é modelo, “o melhor possível”, onde se manifesta como imanência, permitindo mesmo sua continuidade, ou subsistência. Qualquer coisa inimaginável que venhamos a “intuir” ou presenciar não é, pois, realmente impossível ou inconcebível *neste* mundo, pelo que Filon nega o milagre enquanto “coisa de outro mundo”,²⁷⁶ por assim dizer. Afinal, *não há outro mundo real existente*; simplesmente, não temos acesso cognitivo a toda a realidade, enquanto Deus conheceria mesmo o “irreal”, e poderia mesmo o “impossível”.

²⁷⁵ V. nota complementar n° 22.

²⁷⁶ V. WOLFSON, 1982, I, p. 351-354: “Mas tais esforços em uma explicação natural de milagres não querem dizer, para Filon, uma negação da natureza miraculosa da ocorrência. Elas têm em vista somente mostrar que Deus às vezes emprega as forças da natureza para realizar Seus milagres.” V. nota complementar n° 23.

Notas Complementares

1

Cada patriarca corresponde a uma potência divina, e as tríades que compõem são separadas pelo Logos, o “sétimo termo”, representado por Moisés, o mais perfeito (cf. FÍLON, 1958c, §173, p. 431; 1959a, §§7-59, p. 7-35; 1996b, §219, p. 391; 1953b, II, §68, p. 114-118; BRÉHIER, 1950, 91). Uma detida abordagem dessas tríades, a que se seguem considerações acerca de Moisés e do patriarcado, é encontrada na primeira parte do *De pramiis et panis, de exsecrationibus* (1961c, §§11-66, p. 47-75 [§§11-14, 31-35, 43-46, in LEWY, 1969, p. 88-89, 90-91 e 63]). No entanto, deve-se ressaltar que Filon jamais nega a historicidade dos personagens nem dos eventos, ainda que valorize o sentido alegórico (cf. WOLFSON, 1982, I, p. 125 et seq.).

Sobre as leis não escritas, v. também WOLFSON, *ibid.*, I, p. 188-194, onde são abordados os sentidos judaico e grego do termo, como em Heinemann (1962, p. 36-39), mas para este último trata-se de uma concepção tomada à ética da filosofia grega, opinião compartilhada por Guttmann, que diz: “A auto-evidência da lei moral, subentendida na Bíblia, é enfatizada em uma óbvia imitação da noção grega de ‘lei não escrita’ na indicada formulação de que as leis morais são leis que ‘deveriam ter sido postas por escrito’ ” (1964, p. 37), mesmo que as Escrituras não as houvesse declarado (cf. *ibid.*, p. 36).

2

Sobre a preexistência (ideal) dos patriarcas, do arrependimento, da Lei, e desta como paradigma para a lei natural e para a própria lei mosaica, bem como sobre as referências rabínicas a essa tradição, v. WOLFSON, 1982, I, p. 183 et seq. V. também JUDAH HA’LEVI, 1969, §73, p. 106, citando *Pessachim*, 54 a: “ ‘Sete coisas foram criadas antes do mundo: Paraíso, a Torah, o pio, Israel, o trono da Glória, Jerusalém, e o Messias, o filho de Davi’. (...) Pois o objetivo da sabedoria (divina) ao criar o mundo era a Torah, que é a essência da sabedoria (...). Todos eles devem assim ser considerados como tendo existido virtualmente antes do mundo.” Para outras interpretações e denominações dos sete preexistentes, conforme representados na Arca da Aliança, v. GOODENOUGH, 1988, p. 234-241. V. também EFROS, 1976, p. 34, 50-51 (aqui, Filon é colocado paralelamente à escola do rabino palestino Shammai, um dos mestres do Talmud contemporâneos a Filon).

3

Atualmente, todas as festas, cerimônias e até as leis dietéticas recebem interpretação moral com o intuito de educar o espírito. Tal prática decorre imediatamente da destruição do

segundo templo de Jerusalém no ano 70 da Era Comum. Sem ele, os sacrifícios desapareceram, bem como a figura do sacerdote. Diante desta nova e inesperada realidade, era inconcebível que uma porção tão grande da Torah perdesse seu valor prático, entendendo-se que a própria destruição do templo proporcionou a descoberta de uma nova dimensão da Lei, menos voltada para a devoção, e mais para o culto interior, para a melhoria espiritual, para uma maior espiritualização de um Deus, até então, cultuado de maneira tão antropomórfica. Desde então, os rabinos, mestres talmúdicos, passaram a traduzir o significado moral daqueles textos, considerando metaforicamente todas as expressões antropomórficas utilizadas na descrição de Deus e Seus atos. Nesse caso, particularmente, damos preferência a esta explicação para a prática da alegorização, tendo como secundária a influência da filosofia grega sobre os rabinos.

4

A palavra utilizada por Efros para “receptáculo” é *vessel*, enquanto que Wolfson (1982, I, p. 310) utiliza *receptacle*. Em Fílon (1961a, §27, p. 158; 1963a, §127, p. 80) encontramos o termo *oĩkos*. Em hebraico, por sua vez, é *beith/baith* que designa tanto “casa” quanto “receptáculo”, e a letra que leva esse nome – a primeira da Torah! – funciona como as preposições “por” e “em”, indicativas de localização, seja no tempo ou no espaço. As referências rabínicas dadas por Efros, que justificam seu “*vessel*”, são o *midrash Sifre D’varim* (sobre Deuteronômio, 11:22) e a *mishnah Avoth*, 3:14, onde temos, em vez de *baith*, a palavra *keli*, que designa tanto um receptáculo, em sentido geral, quanto objetos, utensílios de trabalho, o que nos faz lembrar o Logos filoniano enquanto instrumento da criação e providência divinas. Sua raiz, *kalah*, carrega a idéia de completude, conclusão, término, determinação.

5

Vale observar que esta “mente completa” de que fala Fílon não é necessariamente a mesma coisa que a “razão comum” (*κοινὸς λόγος*) postulada pelos estóicos. A totalidade da mente divina diz não haver nada que lhe escape, sendo perfeita e transcendente, enquanto que a participação, a comunidade do Logos interligando todos os seres entre si, não diz nada além da simples imanência. No estoicismo tal distinção não existia, mas, em Fílon, sim, e é uma de suas asserções mais fundamentais. Isto pode ser, portanto, um indício de que há uma confusão a respeito destes dois níveis distintos da totalidade do Logos. Desse modo, terá realmente sido o demiurgo de Platão substituído pelo “intelecto universal” dos estóicos? Chegamos a ter dúvidas acerca do critério segundo o qual os comentadores recolhem essas “expressões inteiramente” recorrentes a tal ou qual filósofo ou sistema filosófico... Aliás, podemos ainda distinguir essas expressões dizendo que a “razão comum” dos estóicos é dissemi-

nada, enquanto que o Logos transcendente é uma “razão completa e composta”, diversamente da “mente completa” que Filon designa como causa ativa, a qual, idêntica a Deus, é pura, simples.

6

Diz Platão (*Timeu* [19 - -], p. 83 [1949c, p. 145]): “Ora, desses quatro corpos, a organização do mundo absorveu do mundo cada um na totalidade. Realmente, é de todo o fogo, de toda a água, de todo o ar, de toda a terra, que o compôs o construtor, que não deixou fora do mundo nenhuma porção de nenhum elemento, nem nenhuma qualidade.” No entanto, entende-se que estes elementos estavam, sim, confundidos entre si, sendo o demiurgo a separá-los e arrumá-los, relacionando-os de maneira ordenada. Entretanto, a passagem de Filon referida aqui por Bréhier, curiosamente, *não corresponde em nada ao que ele diz*; sequer se fala de matéria, mas das teorias acerca da natureza do mundo (cf. 1961a, p. 144 et seq.; as demais passagens de Filon encontram-se nas páginas 146 a 155). De qualquer modo, buscamos a expressão em outras partes da obra, sem sucesso, até descobrirmos que, na verdade, trata-se do final do §5 do tratado *De plantatione* (1963c, p. 24), donde se seguem as seguintes palavras de Filon, que *contradizem* Bréhier: “também é da terra inteira, de toda a água, de todo o ar, de todo o fogo, sem que nem mesmo a menor parcela fosse deixada de fora, que este mundo é constituído” (p. 25). Não há, pois, divergência aparente entre Platão e Filon quanto a este detalhe tal como assinala Bréhier em prol de sua teoria do sincretismo estóico-platônico. Ao que parece, Filon apenas estaria dizendo o mesmo que Platão, porém segundo uma terminologia mais “atual”, se é mesmo que podemos qualificar a expressão *δί όλων*, ou qualquer outra, como “especificamente estóica”.

7

Em sua abordagem, Wolfson lembra que, em razão mesmo da falta de base bíblica para a defesa da teoria da *creatio ex nihilo*, desde o período medieval, filósofos judeus como Judah ha’Levi, Maimônides e Gersônides reconheceram uma compatibilidade entre o relato de Gênesis e a teoria da matéria incriada, ou preexistente. Maimônides, inclusive, em seu *Guia dos Perplexos*, II, 26, encontra uma base para isto no terceiro capítulo do *midrash Pirke de’Rabi Eliezer*. Como resultado, a crítica judaica moderna admite a similaridade entre Gênesis e o *Timeu*. No entanto, nem mesmo em Filon a questão é resolvida com clareza, confundindo seus comentadores, bem como são dúbias as afirmações encontradas nos deuteroacanônicos Sabedoria de Salomão (11:17 – a partir da matéria informe) e II Macabeus (7:28 – a partir do nada) – v. também GUTTMANN, 1964, p. 23. Wolfson, por sua vez, tentando “ver Platão com os olhos de Filon”, defende que, para ele, a matéria é criada, divergindo de Bréhier. Com rigor, a “questão da eternidade e da criação é”, ainda, “obscura, e os argumentos estão

bem equilibrados [*evenly balanced*]” (JUDAH HA’LEVI, 1969, I, §67, p. 38; v. comentário, p. 55).

8

Uma vez separados e harmonizados entre si os quatro elementos, já na “construção do Corpo do Cosmos”, que é esférico, o demiurgo de Platão “aplicou o movimento corporal que lhe convinha, dos sete movimentos, o que concerne principalmente ao intelecto e à reflexão. Imprimindo-lhe uma revolução uniforme em torno de si mesmo, no mesmo lugar, fê-lo mover-se com rotação circular, privou-o dos seis outros movimentos e impediu-o de vagar por eles”, pois são os movimentos de transformação, de marcha, pelo que o mundo não tem pernas e pés (cf. *Timen*, 31 b-34 a ([19 - -], p. 82-85 [1949c, p. 144-147]). É verdade, por outro lado, que já haviam os *quatro* elementos, mas também é verdade que, em Platão, os números ideais, como qualquer Idéia, coexistem desde sempre ao demiurgo, diversamente do que parece dizer Fílon, embora apresente o mundo inteligível como “*eterno*”, sobre o que discorreremos adiante. Contudo, não devemos nos ocupar disto no presente momento. Maiores esclarecimentos sobre o problema, em Platão, podem ser buscados na 2ª parte do *Timen* (p. 111 et seq. [1949c, p. 165 et seq.]). Sobre o começo do tempo, bem como do movimento, juntamente ou mesmo após a criação do mundo, em FÍLON: cf. 1961a, §26, p. 159; 1962a, I, §2, p. 39/41; 1963b (*Quod Deus...*, §§31-32), p. 77/79; 1962c, I, §187, p. 101/103; 1995b, §52, p. 221. V. também WOLFSON, 1982, I, p. 311-312, 319-322.

9

No início, segundo Platão, havia apenas *uma* figura esférica *imutável* que se movia sobre *si mesma* – ora, sendo único aquele que se move, não é este movimento “perceptível”, pois não há relação entre movimentos ou entre movido e motor ou entre movente e imóvel. Nesse caso, é pela proliferação das cópias das Idéias – ou seja, com o mundo visível –, que também reproduzem esse movimento, que temos a mobilidade relativa, produtora de diferenças, pela qual se mede o tempo e o espaço. Antes disso, números e demais entes matemáticos só existem *virtualmente*, e é enquanto virtuais que são eternos, não enquanto dotados de realidade efetiva. V. PLATÃO, *Timen*, 37 d et seq. ([19 - -], p. 92 et seq. [1949c, p. 151 et seq.]). Diríamos, pois, que a “eternidade”, aqui, significa uma identidade a si mesmo, enquanto que o “tempo” surge com a hipóstase de diferenças relativas intrínsecas à unidade imutável em si mesma. V. FÍLON, 1962a, II, §3, p. 107: “Deus está então na ordem do uno e da mônada; ou antes a mônada na ordem do Deus único: pois todo número é mais recente que o mundo, e também o tempo; Deus é o mais velho e o demiurgo do mundo”.

10

Sobre esta questão, Wolfson ainda nota que Fílon é o primeiro a utilizar a denominação *κόσμος νοητός*, difundida pelos neoplatônicos, e talvez cunhada por ele mesmo. Platão, por sua vez, apenas se referira a um *νοητὸς τόπος* (1949a, VI, 20, 509 d, p. 140; VII, 3, 517 b, p. 149), a um *ὑπερουράνιος τόπος* (1954, 247 c, p. 38), ou mesmo a um *νοητῷ ζώῳ* (1949c, 39 e, p. 154). Já o *κόσμος ἀσώματος* (1949b, 64 b, p. 88) não se refere a um “mundo”, mas, literalmente, a uma *ordem* incorpórea. Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 227. V. também EFROS, 1976, p. 8: “O mundo das Idéias de Platão era real à custa deste mundo de reflexos e cópias, de modo que, ontologicamente, há somente um mundo; outrossim, suas idéias eram completamente inertes, como pinturas em um sonho”. O dualismo ontológico dos dois mundos, o físico e o metafísico, não aparece na filosofia grega ou no paganismo, tendo sua origem no Judaísmo: “na Bíblia nós temos a primeira proclamação de dois mundos ativos”.

11

V. GUTTMANN, 1964, p. 40-41: O autor também identifica influências do platonismo e até do estoicismo no Talmud, sendo suas doutrinas utilizadas para fins apologéticos na refutação de cétricos e epicuristas, o que se evidencia pelo dito da Mishnah: “Saiba o que responder a um epicurista” (*Avoth*, 2:3). Ali, sim, pode-se encontrar não apenas a idéia da preexistência da alma quanto a teoria de que cada alma lera toda a Torah, porém esquecendo-a ao nascer (cf. *Niddah*, 30 b), exatamente como em Platão, onde as almas vêem, ou conhecem as Idéias quando livres do corpo no período entre-vidas (cf. 1999a (*Fédon*, 76 c), p. 141 [1952, p. 32]; 1960 (*Fedro*, 247 d et seq.), p. 220 et seq. [1954, p. 38 et seq.], especialmente 249 b (fim), p. 232 [1954, p. 41]: “A alma que nunca contemplou a verdade não pode tomar a forma humana.”). Em Fílon, por sua vez, nossa essência, nossa alma, é parte desse Logos, o constitui. Nós mesmos somos cópias de um inteligível de modo a devermos nos identificar com essa natureza, e nos deixar absorver por ela, vindo daí o pleno conhecimento. Ele não parece tratar das noções inatas, talvez explicando esse tipo de intuição como apreensões parciais e *a posteriori* da realidade, possíveis graças à relação existente entre a razão humana e a razão divina.

12

Para Guttman, o dualismo corpo/alma, sensível/inteligível, não é tão profundo no Judaísmo, nem há ali uma distinção radical entre eles, pelo que o autor diferencia bastante a perspectiva rabínica da filoniana (cf. 1964, p. 34-36; v. também as ocorrências do dualismo rabínico em EFROS, 1976, p. 61-62). No entanto, ao nosso ver, a partir do momento em que Fílon, como veremos, chega a dizer que já o Logos encerra todas as oposições, inclusive

as idéias de corpo e sensibilidade, é Guttman a exagerar a dualidade filoniana transformando-a em um efetivo dualismo, mais característico do Cristianismo e do próprio platonismo. Segundo Fílon, a divisão radical entre as duas naturezas só se dá como decorrência da Queda, ou seja, da falta cometida pelo homem de carne, o que é representado pela separação de Adão e Eva e a subordinação da razão (Adão) ao prazer (a serpente), e não exatamente à sensibilidade (Eva), senão secundariamente enquanto “porta de entrada” dos prazeres que conduzem aos vícios, distanciando o homem das virtudes – os sentidos e a parte irracional da alma devem obedecer ao logos, ou razão, ou palavra de sabedoria, que aqui aparece no papel do intelecto platônico (cf. FÍLON, p. ex., 1996a, §§60-67, p. 165-169). Como diz Bréhier, “a virtude é como um princípio de unidade (*ἀρετὴ ἐνῶσις*); o vício, é a dispersão e a instabilidade” (1950, p. 94). Em outras palavras, o dualismo e o próprio pluralismo são tratados por Fílon como apreensões imperfeitas da razão humana submetida aos sentidos corporais e governada pela parte irracional da alma, o que já não difere tanto da perspectiva rabínica quanto pretende Guttman.

13

“Caldeísmo” era a designação genérica dada aos cultos astrológicos, sendo a astrologia, contudo, bastante valorizada por Fílon como a mais elevada das ciências naturais, uma vez que estuda os seres mais elevados – os astros em seus movimentos harmoniosos –, fazendo com que a filosofia penetre a alma humana pela busca da substância do céu e seu movimento. Cf. BRÉHIER, 1950, p. 167; FÍLON, 1961a, §54, p. 175/177 (*in* LEWY, 1969, p. 53-54). V. também id., 1963d, §97, p. 93; 1963a, §4, p. 21; 1963b (*De gigantibus*, §60), p. 49/51 (*in* LEWY, op. cit., p. 36); 1962c, I, §161, p. 91; comparar com PLATÃO, *Timeu*, 47 a-c ([19 - -], p. 109-110 [1949c, p. 164-165]).

Parece tratar-se de um mero trocadilho, uma vez que Abraão viera da Caldéia, na Mesopotâmia, mas, segundo Fílon, este patriarca simboliza a “virtude pelo aprendizado”, não chegando à virtude senão progressivamente (cf. BRÉHIER, op. cit., p. 27), o que ele deve haver inferido a partir das várias peregrinações do patriarca antes de chegar à Terra Prometida. No entanto, ao se referir a Abraão no terceiro livro de seu *Legum allegoriae* (1962a, §39, p. 191/193; *in* LEWY, op. cit., p. 71), Fílon cita Gênesis, 15:5, onde, de fato, lemos que Deus leva Abrão para fora para que contemple as estrelas do céu, após o que seria firmado o pacto sobre a Terra Prometida. V. também WOLFSON, 1982, I, p. 329; GUTTMANN, 1964, p. 27: “O conhecimento empírico é meramente uma preparação para o conhecimento de Deus, e não tem valor por si próprio.” V. FÍLON, 1964a, §§66-76, p. 63-67; 1961c, §§25-30, 41-43, p. 55/57, 63.

Este ceticismo fideísta de Fílon pode ser melhor compreendido por sua teoria do milagre, através da qual, ainda que negando-o por vezes, na verdade, refuta não o poder divino,

mas a possibilidade de o homem fazer qualquer previsão ou inferência, pois apenas Deus detém a ciência da natureza, sendo o único a conhecer o futuro e a realidade íntima das coisas (v. BRÉHIER, op. cit., p. 182-183).

14

V. FÍLON, 1963d, §81, p. 84: *λόγοι = νοηταῖς ἀρεταῖς* (v. também n. 3). O Logos é o arcanjo, os *logoi* são os anjos (1962a, III, §177, p. 273; 1958c, §§89-92, p. 377/379; 1963d, §§28, 146, p. 57, 123; 1996b, §205, p. 385; 1962c, I, §§115, 148 (fim), p. 73, 87; 1953a, III, §11, p. 196). O Logos é graça ou aliança (*διαθήκη = χάριτες*; 1958a, §57, p. 136; 1964a, §52, p. 56 (v. n. 1); 1962c, II, §237, p. 218). A Palavra é o mensageiro de Deus e Sua imagem – *τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον* (1962c, I, §239 (fim), p. 122/123) –, e também o Seu ministro – *ἄγγελος ὑπηρετῆς τοῦ θεοῦ, λόγος* (1964a, §87, p. 71/72/73).

15

Sobre a controvérsia acerca da ascese e da inacessibilidade da Sh'chinah (Presença divina) na literatura rabínica produzida na Palestina, v. EFROS, 1976, p. 59 et seq. A discussão, de acordo com o autor, era norteadas segundo as crenças que admitiam ou não a Glória divina como intermediária, questão à qual nos referiremos no próximo capítulo. No entanto, os justos chegam a ser considerados no Talmud como maiores do que os anjos (*Sanhedrin*, 93 a), e também é dito que virá o tempo em que serão chamados pelo nome de Deus, sendo vistos e chamados de santos (*Baba batra*, 75 b). Aqui ainda se vê a tendência a aproximar o homem da divindade, mas persiste um progressivo apartamento da literatura apocalíptica, que postulava a ascese. Cf. EFROS, op. cit., p. 75-76.

16

Fílon não trata detidamente do que viria a ser esta “ausência de qualidades” na alma imortalizada, mas apenas na matéria. Simplesmente, encontramos aí um apoio para a conjectura de que a alma imortal, em seu mais elevado estágio, possa ser como que “absorvida” por uma plenitude. De qualquer modo, esse problema acompanha a teologia desde seu princípio, e não impede que Fílon distinga Moisés de Deus, embora esteja em Sua Presença, assim como se conserva o enigma cristão da Santíssima Trindade. Em que sentido a comunhão com Deus permite a conservação ou sobrevivência da alma enquanto entidade distinta? A própria simplicidade que caracteriza as inteligências puras deve também fazer delas inteligências idênticas, pois, caso contrário, formariam compostos, o que parece incompatível com a possibilidade de se “habitar a Presença divina”. Sobre o mistério da Una Trindade, v. FÍLON, 1953a, IV, §§2 et seq., p. 270 et seq., de que citamos trechos no próximo capítulo (IV.4).

17

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

18

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

“Se é um mundo igual, o artífice desperdiçara seu trabalho, e não difere verdadeiramente em nada de crianças disparatadas que freqüentemente, quando brincando na praia, erigem grandes montes na areia e, em seguida, os solapam com suas mãos e os mandam trêmulos de volta ao chão. Muito melhor do que construir um mundo igual não seria tirar ou pôr, nem mudar para melhor ou para pior, mas deixar onde está o que uma vez originalmente se criou. Se a obra é para ser melhor, então o artífice também será melhor, por conseguinte me-

nos perfeito em habilidade e inteligência quando construiu o primeiro mundo. E guardar um tal pensamento já é profano, pois Deus é igual a Si mesmo e semelhante a Si mesmo; Seu poder não admite nem relaxamento para fazer pior, nem tensão para fazer melhor. Tais irregularidades ocorrem nas vidas dos homens. É sua natureza mudar em ambas as direções, para o bom e o pior. Crescer, avançar, melhorar e seus opostos são para eles acontecimentos comuns. Acrescente-se a isto que as obras de nós mortais certamente serão destrutíveis, enquanto que [no que concerne] àquelas do imortal pode-se esperar seguramente serem indestrutíveis.”

V. também *ibid.*, §§45-51, p. 215-221: “Pois, dizer que a providência é destruída é uma atrocidade, mas se a providência é indestrutível, o mundo também é indestrutível” (§51, fim).

19

Poder-se-ia argumentar: Por que, então, Deus não criara melhores “receptores”? Bem, isto deve ser classificado dentre os “mistérios de Deus”... Talvez, por algum princípio ético, ligado ao reconhecimento da Providência e da Misericórdia divinas... Aliás, a Providência, através da qual Deus derrama Sua benevolência sobre as criaturas, é, segundo Filon, “aquilo que há de mais útil e necessário à piedade”, e é testemunhada pelo ato da Criação (1961a, §9, p. 149). Esta declaração de Filon parece remeter ao Salmo 14, onde se entende haver uma crítica aos deístas, àqueles que não viam sentido na piedade (culto a Deus) por não acreditarem em Sua providência, em Sua intervenção, em Sua ação sobre o mundo criado – sobre isto, v. EFROS, 1976, p. 25: “o deísta é designado ‘vilão’ (*nabal*) porque a indiferença leva ao caos moral. Divindade e indiferença são, para a mente hebraica, mutuamente excludentes”. Obviamente, Filon não está se referindo aos ateus, nem somente se posiciona contra os defensores da eternidade do mundo, estendendo sua crítica mesmo a deístas como Platão, que excluem a providência pessoal. Afinal, nesse contexto, Deus dá ao homem o livre-arbítrio para que possa reconhecer Sua benevolência e Sua lei por si mesmo, progredindo e se fazendo merecedor de Sua graça. Eis uma razão para Deus haver escolhido este mundo e não outro, a despeito de todas as suas limitações. V. a relação entre Pai e Criador feita por Filon no §10 (*loc. cit.*).

20

Sobre o problema do “lugar” (*τόπος*; em hebraico, *ba'macom*) e da localização do mundo inteligível em relação ao Logos e do Logos em relação a Deus, v. WOLFSON, 1982, I, p. 247-252: o mundo está fora de Deus pois Deus não é um espaço (todo espaço é tido por limitado); por outro lado, não há nada externamente a Ele, que não é imanente a coisa alguma nem está contido em lugar algum, nem mesmo em um vazio fora do mundo (*cf.* p. 227, 241-242, 345-346) – uma ótima passagem em Filon a este respeito está em *De confusione*

linguarum (1963d, §§134-139, p. 115/117 [§§136-137 in LEWY, 1969, p. 27-28]), e também em *Legum allegoriae* (1962a, I, §44, p. 63); outros trechos importantes estão em *De fuga et inventione* (1958d, §75, p. 51) e em *De somniis* (1962c, I, §§63-71, p. 51/53). Deus “contém tudo em Si e não é de forma alguma contido”, pertencendo apenas a Ele “o privilégio de a um só tempo estar em toda parte e em parte alguma”, sendo “Ele mesmo Seu próprio lugar”, pelo que não é “nem o universo nem sua alma” (cf. FÍLON, 1963d, §136 [in LEWY, loc. cit.]; 1996a, §§181-182, 192, p. 237/239, 245; 1962c, I, §185, p. 101; §§63-64). Deus não tem lugar (cf. id., 1962c, I, §§183-185, p. 101). Nesse caso, Filon aceita que Deus seja chamado de “lugar” em sentido figurado, na medida em que contém mas não está contido (cf. WOLFSON, op. cit., I, p. 250), mas não se trata de uma questão de localização propriamente dita, e sim, de graus diferenciados de generalidade, partindo-se do mais universal (Deus) ao menos universal (idéia) (cf. id., ibid., I, p. 252). Maiores discussões acerca das noções de espaço e lugar em WOLFSON, ibid., I, p. 317-319. V. também EFROS, 1976, p. 59, 66: mestres talmúdicos como Rabi Iosseph ben Halaphta (*Tanchuma*, “Ki tisa”, 27) também faziam afirmações similares à de Filon, tais como “Deus é o espaço do mundo, e o mundo não é Seu espaço”, sendo interessante notar o uso por rabinos do termo *ha'macom* (“o lugar”) neste sentido.

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

21

Deve-se, todavia, deixar claro que, em Filon, o tempo só começa não exatamente com a criação do céu, como em Platão (cf. *Timen*, 37 c et seq., [19 - -], p. 92 et seq. [1949c, p. 150 et seq.]), mas *após* ou *a partir* do “sexto dia”, quando são criados o homem inteligível e o homem sensível, apesar de alguns comentadores apresentarem tal leitura de Filon, o que talvez se deva ao que ele diz em seu *Legum allegoriae*, I, §2 (1962a, p. 39/41). Ali, a medida do tempo parece depender apenas dos astros criados no quarto dia, o que já é, de um modo ou de outro, bastante diferente de dizer que o tempo tem início com o céu.

“O mundo, diz Moisés, foi fabricado em seis dias; não que o Criador precisasse de uma certa duração de tempo, pois é verossímil que Deus faz tudo de uma só vez [*ἀμῶς*], bem como quando ordena e concebe, mas porque as coisas que nascem reclamam uma ordem. Ora, a ordem implica o número, e, em virtude das leis da natureza dos números, o mais próprio à geração [i.e., o mais perfeito] é o seis.” (FÍLON, 1961a, §13, p. 149/151) Ao se referir à obra do “quinto dia”, diz Filon: “tudo era então constituído ao mesmo tempo [*ἀμῶς*]. Mas

tudo sendo constituído em bloco [όμοῦ], a ordem era, portanto, traçada, necessariamente, em uma relação inteligível, como modelo para a futura geração dos seres uns após os outros” (ibid., §67, p. 185; v. também §28, p. 159). Nesse caso, o próprio mundo sensível começa a nascer ainda “fora do tempo”, pois só a partir dele haverá o movimento cujo intervalo (διάστημα) Filon, como os estóicos, chama de tempo (cf. ibid., §26, p. 159; 1962a, loc. cit.; 1963b (*Quod Deus...*, §§31-32), p. 77/79; 1962c, I, §187, p. 101/103; 1995b, §§4, 52, p. 189, 221; comparar com *Timen*, 37 e). Em *Legum allegoria*, II, §§11-13 (1962a, p. 111/113), Filon deixa claro que este primeiro relato da criação dos animais se refere à criação de gêneros e idéias, complementando, em outro lugar (1953a, I, §19, p. 12), que tudo o que fora criado nos seis dias eram coisas incorpóreas, idéias (δεικτικαὶ καὶ τροπικαὶ ἰδέαι), muito embora isto seja dito de maneira um tanto hesitante, ou carregada de um questionamento mais retórico do que autêntico: “Talvez aquelas coisas que (foram criadas) nos seis dias fossem incorpóreas e, simbolicamente, espécies típicas de bestas e aves. Mas agora [i.e., no sétimo dia] foram produzidas em atualidade [ἐργῶ] suas semelhanças, (semelhanças) sensíveis de coisas invisíveis”. Logo, não se trata de uma sucessão de ações, nem há uma real influência platônica a respeito, como querem alguns. Em razão disso, podemos imaginar, ao contrário, que tudo isto “ocorre” instantaneamente, desde os pensamentos preexistentes até a “proferência” do Logos.

Sobre esta questão do tempo em Filon, bem como da prioridade e da ordenação fora do tempo, também em Platão e Aristóteles, cf. WOLFSON, 1982, I, p. 214-217, 247, 319-322. Wolfson não vê em Filon um processo de “emanações descendentes”, como Goodenough, mas “relações lógicas entre o todo e a parte ou entre o anterior e o posterior (...) segundo a ordem da prioridade lógica” (p. 237).

22

Em nosso capítulo final, chegaremos a uma distinção entre a palavra interior (pensada) e a palavra exterior (proferida). Se aplicada essa distinção à linguagem divina, teríamos a primeira como correspondente aos pensamentos de Deus que constituem o Logos enquanto mundo inteligível; a segunda, por sua vez, consistiria na “verbalização” desses pensamentos, através do que é criado o mundo sensível. No entanto, também veremos que Deus não verbaliza, no sentido próprio do termo, pelo que preferimos adotar “proferir”, “proferência”. Nesse caso, trata-se apenas de uma analogia entre a linguagem-pensamento que resta interna e insondável, e aquela manifesta de maneira sensível ou mesmo misericordiosamente revelada à inteligência do sábio, ou seja, “externamente” a Deus. Esta última coincide com o pensamento do sábio, mas transcende suas próprias palavras ditas, onde há uma mistura das naturezas inteligível e sensível. Como, para Filon, as palavras, em sua origem, exprimem fielmente o pensamento, o Logos divino é uno enquanto pensamento, mas sua “proferência”,

que consiste na imitação daqueles pensamentos, carrega um dualismo que a torna relativamente imperfeita. Concedendo-nos o direito de arriscar um palpite, talvez a imperfeição do mundo sensível, bem como a inferioridade do mundo inteligível em relação a Deus, decorra mesmo da deficiência inerente à linguagem, tributária que é em relação à inteligência de que deriva e à qual serve como mera intérprete. Desse modo, anteriormente à criação do mundo inteligível, naturalmente, também não existiam *logoi*.

23

O fato de algumas dessas forças ou de algumas propriedades ocultas ou raras se tornarem manifestas em determinada circunstância é que marca ou sinaliza uma intervenção divina. Desse modo, também não é negada a historicidade dos milagres relatados na Bíblia. Em suma, Fílon, sem desconsiderar os milagres em seu sentido literal, assim como os rabinos e filósofos judeus posteriores, chega a explicá-los também alegórica e fisicamente, dando-lhes um caráter moral e revelando uma lei natural excepcional, como diz Judah ha'Levi, citado por Wolfson no mesmo lugar (p. 351, n. 24): “As mudanças nos processos ordinários da natureza estavam em concordância com a natureza, pois eles foram ordenados e determinados pela vontade eterna já desde os seis dias da Criação” (*Kuzari*, §73 (fim) – cf. na versão editada por Heinemann, p. 106-107). Por exemplo, Fílon considera o episódio da divisão do Mar Vermelho um “poderoso trabalho da natureza” em *De vita Moysis*, I, §165 (1959b, p. 361), mas também fica claro que, aqui, Fílon apenas reproduz o que se diz a respeito.

Por meio dessas colocações, Wolfson recusa a declaração de Bréhier (1950, p. 182-184) segundo a qual Fílon estaria, por meio de suas interpretações alegóricas ou explicações de ordem natural, recusando sua historicidade ou mesmo manifestando sua descrença nos milagres. Wolfson, assim, se dirige explicitamente contra Bréhier na nota 24 (cont., p. 352). Segundo nosso ponto de vista, trata-se de mais uma tentativa de Bréhier em ligar Fílon aos estóicos, não dando o devido destaque ao princípio inalienável, já referido, da absoluta liberdade divina de vontade e ação. Para ele, Fílon só recorreria a isto quando não tivesse outra escolha, como é o caso do relato da Criação...