II O Logos Filoniano e a Razão Estóica

Antes de mais nada, é necessário admitirmos que o estoicismo se constitui na doutrina mais recorrente na obra de Fílon, uma vez que sua terminologia aparece ligada a vários tópicos filosóficos abordados por nosso autor. Por outro lado, também vale destacar que tais termos, então integrantes de um sistema bastante disseminado no período helenístico, senão o mais influente, foram, por sua vez, inspirados em, ou retomados a sistemas, doutrinas e métodos precedentes. Desse modo, por mais que Fílon prezasse alguns partidários do estoicismo, tais como, sobretudo, Zenão e Cleanthes, “quando examinamos o uso feito por ele do material estóico, devemos descobrir que ele é seu crítico, ao invés de seu seguidor”. Fílon diverge deles, por exemplo, como já pudemos notar, quanto às definições de filosofia (que é meramente humana) e sabedoria (que resulta da inspiração divina, senão a própria divindade), “ainda que, ostensivamente, ele cite sua definição para estes dois termos”. Além disso, Fílon ainda rejeita a concepção estóica de Deus, muito embora, por vezes, O defina do mesmo modo (causa ativa, alma, ou intelecto universal) – devemos ter em conta que, em Fílon, Deus não pode ser reduzido aos atributos que o homem Lhe confere, mesmo que legítimos. Há mesmo uma seríssima incompatibilidade de princípio, uma vez que os estóicos negam a transcendência e o inteligível. Desse modo, também são rejeitadas teorias estóicas que se referem a tópicos fundamentais da obra de Fílon, tais como a da criação do mundo e a da alma – designada por termos estóicos, mas fora de seu contexto. Mesmo a ética filoniana sofre uma influência apenas terminológica, haja vista a defesa que Fílon faz do mundo inteligível, da liberdade de ação e de uma moral prática, à moda peripatética. Enfim, pode-se mesmo dizer que a filosofia de Fílon está mais para uma crítica do sistema em voga no seu tempo do que para uma assimilação do mesmo. Nesta sua crítica ao estoicismo, bem como a toda forma de materialismo, ou anti-idealismo, Fílon lança mão do platonismo, mas não sem o revisar profundamente – seja também de maneira crítica ou exegética ou adaptativa às

Escrituras –, como poderemos observar a seguir.⁹⁸ Fílon pretende deter o curso de seu tempo, reformá-lo e convertê-lo, mostrando-se mais do que um polemista ou um moralista, e sim como um pregador que se revela no decorrer de sua exegese.⁹⁹

II.1

Λόγος e Νοῦς

Fora a terminologia e algumas considerações secundárias, suscita a associação entre Fílon e os estóicos, especialmente, a doutrina Logos. Em se tratando de ser toda uma concepção supostamente tomada de empréstimo, comecemos por expô-la rapidamente e apontar a incongruência que se nos mostra.

O Logos é a um só tempo o princípio da ordem universal, que se manifesta na simpatia e no acordo de todas as coisas entre si, e a força motriz que faz a unidade de cada substância real, coesão na pedra, potência vegetativa na planta, sensação no animal, razão que associa os homens e os deuses. O Logos é a lei do universo, a lei das cidades e a lei moral: como lei do universo, é tanto destino quanto providência, [onde] Destino quer dizer princípio que subscreve a cada ser e a cada acontecimento seu lugar, sem permitir qualquer indeterminação ou acaso, seja no mais fino dos detalhes, [e] Providência quer dizer potência inteligente e boa que tudo criou em vista dos seres racionais. Lei das cidades, é aquilo que, inato na natureza humana, ordena o que se deve fazer e interdita o contrário. Lei moral, e, para o sábio, anuência à ordem mesma que criou.

(...) O estoicismo nos ensina a identificar nossa vontade à nossa essência, ou seja, a querer o que quer a razão universal.¹⁰⁰

⁹⁸ Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 111 et seq., 176-178, 200 et seq., 295-300, 316-318, 326 et seq. Antes de mais nada, a negação da existência de idéias incorpóreas já constitui, para Fílon, um sinal de impiedade, conforme lemos em *De specialibus legibus*, I, §§327-329, 344 (1958f, p. 291, 303). Nesse tratado, Fílon também acusa os estóicos de contradição, apontando para a incongruência em sua teoria da materialidade e imanência das qualidades, potências, ou causas ativas, pois não dá conta da questão relativa à permanência das formas e qualidades na substância, ou matéria, o que só é possível no caso de as potências imanentes serem princípios de permanência, elas mesmas imperecíveis e, portanto, incorpóreas enquanto idéias, não podendo sequer se misturarem à matéria, mas apenas existir nela (cf. WOLFSON, op. cit., I, p. 277-280). Fílon “tenta remover o perigo da materialista teologia estóica descrevendo o processo criativo em termos platônicos” (RUNIA, 1995, p. 57).

⁹⁹ Cf. POUILLOUX, “Introdução” a *De agricultura* (1961b, p. 17).

¹⁰⁰ BRÉHIER, “Logos stoicien, Verbe chrétien, Raison cartésienne”, p. 162, in 1955, p. 161-177, originalmente publicado em *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, p. 117-127, fevereiro de 1940, consistindo em texto das conferências realizadas na Universidade de Groningen (28/11/1939) e na Maison Descartes (30/11/1939), Amsterdã.

Com efeito, esta definição do Logos como Razão – ou melhor, como racionalidade constitutiva da *φύσις*, imanente no mundo – também vale para aquele que é descrito por Fílon,¹⁰¹ mas apenas em cinquenta por cento (ou menos que isso). “Seu uso do termo Logos pode mostrar alguma influência dos estóicos, mas ele o utiliza em um sentido inteiramente diferente daquele dos estóicos.”¹⁰²

“Em primeiro lugar”, diz Wolfson, “os estóicos nunca usam o termo Logos no sentido de um ser incorpóreo e como a totalidade das idéias; eles o utilizam apenas no sentido de princípio imanente no mundo, como uma alma ou intelecto”. Por isso, a concepção amplamente assumida pelos comentadores de que Fílon preferiu o termo *Λόγος* a *Νοῦς* como descrição da mente incorpórea por influência estóica é indevida, mesmo porque, segundo Wolfson, além disso, “o uso do termo Logos pelos estóicos tem sido muito exagerado; eles mais freqüentemente usam a expressão ‘alma [*ψυχή*] do mundo’ ou ‘intelecto [*νοῦς*] do mundo’”. Se fosse a predileção de Fílon pelo estoicismo tal como se pretende, ele faria o mesmo. Nesse caso, a “imitação do vocabulário estóico não explicaria sua substituição”. A chave da atitude de Fílon está justamente no acréscimo da dimensão transcendental do Logos, pelo que ele teria tentado estabelecer uma distinção entre o intelecto divino e o intelecto humano, denominando o primeiro pelo termo *Λόγος* e, o segundo, pelo termo *νοῦς*, *jamais utilizando este último ao se referir à mente de Deus ou do mundo.*¹⁰³

Tal opção não é de modo algum arbitrária em relação ao texto bíblico, nem filosoficamente ilegítima, dado que parece consistir em uma leitura de Aristóteles, como será observado no próximo capítulo. Portanto, não havendo contradição com a tradição filosófica, a substituição de *Νοῦς* por *Λόγος* torna-se relevante na medida em que nos permite ter uma visão mais clara do que exatamente faz essa “mente” divina. Estamos falando da relação entre razão e linguagem, que não é expressa pelo

¹⁰¹ As características estóicas do Logos filoniano são relacionadas por Bréhier (1950, p. 85). Boa parte delas pode ser encontrada, em Fílon, em passagens como: 1958d, §112, p. 71; 1953b, II, §118, p. 169-170; sobre seu papel de ordenador e governante: p. ex., 1959b, II, §§124-125, p. 509; 1963a, §36, p. 37 (o Logos divino é que é responsável pelo êxito e pelo infortúnio); sobre a potência espermiática vegetativa que permite a perpétua geração: 1961a, §43, p. 169; sobre as propriedades materiais que encerra, em comum com as atribuídas pelos estóicos, como o fogo, v. 1963a, §30, p. 33, onde Fílon comenta o significado da espada flamejante dos querubins que passaram a guardar o Paraíso.

¹⁰² WOLFSON, 1982, I, p. 111.

¹⁰³ Cf. *ibid.*, p. 253. V. nota complementar n° 1. Sobre o sentido em que Deus chega a ser chamado por Fílon “alma ou intelecto do mundo”, v. *ibid.*, p. 345-347, 356: “Estas duas expressões são reservadas por ele para Deus, que está fora do mundo e a quem ele as aplica figurativamente, meramente como uma descrição d’Ele como sendo o regente do mundo.” – Wolfson desenvolve a partir da pági-

primeiro termo, mas sim, pelo segundo, em sua acepção de “Palavra”, a ser examinada em nosso capítulo final.

No Antigo Testamento, em diversas passagens, a palavra divina não é apenas um signo, sendo carregada de funções que ultrapassam a mera linguagem humana. A palavra divina está ligada à criação e ao governo do mundo – em Fílon, o Logos encerra as potências criadora e governante do mundo –, bem como à profecia e à revelação. Desse modo, é de grande importância ter em conta que o termo *Λόγος*, nas Escrituras, apresenta-se sob uma tal variedade de significados e funções que endossa a substituição feita por Fílon. Se a isto acrescentamos a relação bíblica entre Palavra e Sabedoria divinas – também presente, com muita força, em Fílon, a ponto mesmo de se confundirem, como ainda teremos a oportunidade de ver –, somos também capazes de entender por que, para Fílon, a sabedoria somente pode ser adquirida por meio da revelação, pois Deus é o “único Sábio”¹⁰⁴ e, por isso, a única fonte legítima de todo conhecimento verdadeiro.¹⁰⁵ Atingir a Sabedoria, em Fílon, é o mesmo que atingir o Logos, “renascer para a vida eterna”, deixar de ser humano para se tornar como o divino Logos, ou mesmo ser por ele absorvido, tornar-se Idéia, como veremos no próximo capítulo através do exemplo de Abraão e outros personagens bíblicos.

Inevitavelmente, ao tentarmos relacionar o Logos filoniano àquele dos estóicos, caímos rapidamente na questão epistemológica, um dos pontos fundamentais para que possamos distingui-los devidamente.

na 360 sua recusa da aplicabilidade destas expressões ao Logos imanente, já antecipada na p. 328. V. abaixo, p. 59-61.

¹⁰⁴ Cf. FÍLON, p. ex., 1963d, §94, p. 91.

¹⁰⁵ Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 254 et seq., 330; Hillar, “Philo of Alexandria” (tópico “Doctrine of the Logos in Philo’s writings”), in FIESER, 2001. Para algumas referências bíblicas, v. nota complementar n° 2. Como dissemos, este tema nos ocupará no capítulo final, quando retornaremos a esta questão. Adiante, também poderemos distinguir que “homem sábio”, “filho do Logos”, “profeta”, “autodidata”, são termos que designam apenas uma *excelência relativa aos homens comuns*, jamais se referindo a homens sensíveis (mortais) que, enquanto tais, pela razão, tenham atingido a Sabedoria propriamente dita.

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

Ao contrário do que diziam os estóicos, o Logos e Deus não são materiais, nem idênticos, assim como também não o são ao mundo – Deus menos ainda, já que em Filon Ele é *extra*-mundano, sendo “acrescentada” à doutrina estóica uma dimensão transcendente! “O mundo se transforma, como o Logos, em um intermediário entre o Deus supremo e a alma humana.” Por isso, Fílon, enquanto judeu que é, critica o naturalismo panteísta próprio de sua época que, influenciado pelo estoicismo e pela astrologia, identifica o mundo com Deus.¹⁰⁶

(...) o relacionamento entre Deus e o mundo não é visto nos termos do panteísmo estóico. O Deus de Filon não é o *pneuma* grego que enche o mundo;¹⁰⁷ ele se posiciona além do mundo e em oposição a este em absoluta transcendência, e, distinto do *pneuma* estóico, é concebido como absolutamente imaterial. Corretamente, a influência da idéia judaica tradicional de Deus tem sido detectada na ênfase filônica sobre a transcendência e espiritualidade de Deus. De qualquer modo, o efeito desta influência parece manifestar-se mais na rejeição por Filon do materialismo e do panteísmo estóicos do que no conceito de um Deus pessoal, que, de fato, está completamente perdido.¹⁰⁸

“Separa”, diz Fílon, “tudo o que é criado, mortal, mutável, profano, de tua concepção de Deus, o incriado, o imutável, o imortal, o sagrado e unicamente santo.”¹⁰⁹ Esta concepção é sublimada por Fílon para além da mera superação do antropomorfismo que caracteriza o Deus pessoal, a partir do momento em que “Deus é elevado acima de todos os valores e perfeições concebíveis pela mente humana. Deus está acima do conhecimento e da virtude, acima do Bom e do Belo.”¹¹⁰ Desde então,

¹⁰⁶ Cf. BRÉHIER, 1950, p. 162. V. nota complementar nº 3.

¹⁰⁷ V. EFROS, 1976, p. 53. O autor remete esta concepção, presente no Talmud, a Platão e Filolau, com antecedentes em Anaxímenes. Fletcher sugere a influência do *Noûs* de Anaxágoras ao lado do mundo platônico das Idéias, combinados por Filon na doutrina do Logos, que estaria personificado em Jesus.

¹⁰⁸ GUTTMANN, 1964, p. 25. Em seu livro, o autor contrapõe o personalismo bíblico ao panteísmo e ao misticismo, dadas as respectivas concepções da relação entre Deus e o mundo. O próprio relato bíblico da Criação já retira da natureza a sua divindade. Para ele, em Filon, o misticismo, apesar de tudo, é dominante, inclusive no que concerne à idéia de revelação (v. FÍLON, 1996b, §§258-265, p. 415-419 [§§263-266 in LEWY, 1969, p. 74-75]), que, no Judaísmo, não teria o sentido de uma imitação de Deus e comunhão com Ele. Estariam fundidos em Filon o misticismo e a concepção judaica do Deus universal e supranatural, criador e governante, já presente desde os profetas, mas isto após um longo processo evolutivo. Por isso, Guttman considera o ideal filoniano muito distante do judaico, e mais próximo do platonismo, embora ainda ancorado em pontos de vista judaicos, vendo, também aí, inconsistências teóricas, ainda que remetentes ao contexto religioso do pensamento filoniano. Cf. GUTTMANN, op. cit., p. 5-13, 27-29.

¹⁰⁹ 1958a, §101, p. 169/171.

¹¹⁰ Cf. id., 1961a, §8, p. 147; 1962a, I, §36 (fim), p. 59 (“Deus não entra em qualquer categoria de qualidades; não é o bastante que não tenha a forma humana.”); 1958c, §§1 et seq., p. 329 et seq.; 1963b (*Quod Deus...*, §52), p. 89 (o Ser não é acometido por qualquer paixão, pois “a inquietação caracteriza a

Deus é exaltado acima de tudo aquilo que é cognoscível; somente Sua simples existência é acessível ao nosso intelecto”. Por esta nova concepção, Fílon vai mais longe do que chegara Platão, que a antecipara em parte.¹¹¹

Portanto, esses homens divinos e incomparáveis progrediram, como disse, “de baixo para o alto”, como por uma celestial escada, induzindo por um raciocínio “verossímil” o demiurgo a partir de suas obras. Mas se alguns estiveram no nível de discerni-lo por ele mesmo, sem se servirem para essa contemplação de qualquer modo de pensamento, é evidentemente necessário classificá-los dentre os santos e autênticos servidores e amantes de Deus. (...)

E como se produziu essa percepção? (...) em geral, a luz não é percebida graças à luz? Bem, é da mesma maneira que Deus, que é Seu próprio brilho, é contemplado somente por meio d’Ele mesmo, sem que nada mais coopere à clara percepção de Sua existência. Portanto, os investigadores que se esforçam por reconhecer a partir das criaturas o Incriado que tudo criou, fazem um pouco como aqueles que tentam definir a unidade a partir da dualidade: lhes é preciso voltar para dualidade ao partirem da unidade, pois é esta última que é o princípio (...).¹¹²

Desse modo, não é através do mundo que se conhece Deus, e nem mesmo o Logos nos dá um acesso à essência divina, ou à natureza de qualquer coisa em si mesma, pelo que Fílon recusa a dedução racional e a demonstrabilidade lógica, sendo possível ao homem apenas a conjectura da existência de Deus enquanto Unidade.¹¹³ O interesse de Fílon pela ciência grega é determinado por um propósito religioso, fazendo da religião um conhecimento.¹¹⁴ Isto evidencia, antes de qualquer possível identificação, um verdadeiro ceticismo *anti-estóico* por parte de Fílon.¹¹⁵ Tal ceticismo

fraqueza humana; mas Deus não tem absolutamente nada em comum com as afecções desarrazoadas da alma” – v. §§ seq.); 1961c, §40, p. 61 (“melhor do que o bem e anterior à Mônada e mais puro do que o Um, não poderia ser contemplado por nenhum outro além d’Ele mesmo, pois pertence apenas a Ele Se compreender” – v. nota); 1963e, §2 (fim), p. 81 (o Ser “é melhor do que o bem, mais puro do que o um, mais primordial do que a mônada”); 1991, §5 (fim), p. 5 (Deus é melhor do que o Bem, mais belo do que a Beleza, mais feliz do que a Felicidade, mais santo do que a Santidade, e mais perfeito do que tudo isso).

¹¹¹ Cf. GUTTMANN, 1964, p. 25. Conforme diz Reale, comentadores consideram que Fílon introduzira a versão bíblica da Criação na filosofia “tentando mediá-la com a doutrina platônica do *Timeu*”, sendo que muitos deles vêem em Fílon uma redução do papel bíblico do Criador ao de um mero demiurgo, ordenador de um caos preexistente, à maneira daquele descrito por Platão. Mas Reale discorda disto, dizendo que Fílon, ao contrário, de certa forma, teria ido “muito além” do que dissera Platão naquele diálogo (cf. 1994, p. 244-245).

¹¹² FÍLON, 1961c, §§43, 45-46, p. 63/65 (*in* LEWY, 1969, p. 63). V. nota complementar nº 4.

¹¹³ Cf. BRÉHIER, 1950, p. 196 et seq. Abraão, em sua “migração” da sensibilidade às realidades inteligíveis e eternas, somente se deteve ao finalmente obter “uma representação mais clara” não da essência de Deus, o que é impossível, “mas de Sua existência e de Sua providência”, ou seja, de Sua ação no mundo (cf. FÍLON, 1962d, §215 (fim), p. 153; v. também 1961c, §§36-44, p. 59-65).

¹¹⁴ Cf. GUTTMANN, op. cit., p. 27.

¹¹⁵ Cf. BRÉHIER, op. cit., p. 203.

se aproximaria mais daquilo que encontramos nos tardios diálogos aporéticos de Platão, tais como o *Parmênides*.

Seria necessário, para se compreender Deus, tornar-se a si mesmo deus; pois só Ele pode Se compreender. Fílon está muito preso a esta teoria para contradizer por ela as determinações que dá freqüentemente a Deus: não se pode dizer, pretende ele, nem que Deus é incorpóreo, nem que é corpo, nem que é sem qualidade, nem que é qualificado.¹¹⁶

II.3

Revelação como fonte única do saber verdadeiro

Aqui toma consistência o ceticismo fideísta de Fílon, pelo qual somente Deus é fonte de toda certeza, sendo ainda por Ele mesmo que se pode conhecê-Lo, donde se segue “que a única ciência que conta, a de Deus ou do bem, será a revelação”, cujo espírito só pode ser investigado por meio da interpretação alegórica do seu “corpo”, que é o “discurso sagrado”, sendo o texto, porém, sensível, imperfeito e, por isso, mal compreendido pela maioria. “O discurso sagrado é uma palavra de mistério que não tem sentido verdadeiro senão para os iniciados.”¹¹⁷

O verdadeiro conhecimento, em Fílon, é considerado como constituído de mistérios, divididos em menores e maiores, cada um compreendendo duas etapas que estabelecem um paralelo entre os primeiros e os últimos. Esse conhecimento verdadeiro se refere à existência e à natureza de Deus: o conhecimento da existência é adquirido de modo indireto, mediado pelas ações de Deus no mundo, ou direto, por meio da revelação; já o conhecimento da natureza não corresponde ao conhecimento da essência, mas de atributos tais como a incorporeidade (i.e., espiritualidade) de Deus e a dissimilaridade entre Deus e todos os seres criados (incluindo os inteligíveis incorpóreos, donde a aporia supra-referida). A denominação dessas noções como mistérios se deve ao fato de que: 1) o verdadeiro conhecimento se encontra oculto nas Escrituras, somente podendo ser desvendado pelo método alegórico, para o que

¹¹⁶ Id., *ibid.*, p. 202. Cf. FÍLON, 1962a, III, §206, p. 291: além disso, também não se pode conjecturar acerca do estado ou do movimento de Deus. V. nota complementar nº 5.

¹¹⁷ Id., *ibid.*, p. 312. V. também WOLFSON, 1982, I, p. 20, 26-27: a filosofia, quando muito, atinge apenas uma vaga porção da verdade plena contida na Lei judaica, que foi dada aos homens por meio da revelação divina.

é necessária uma determinada instrução; 2) se trata de um desafio e contraposição aos mistérios pagãos, dado que a comunhão com Deus e demais graças obtidas por meio de tal conhecimento não se devem a ritos secretos e mitos, mas à observância da lei mosaica e obediência à Torah, ou seja, à *piedade*.¹¹⁸

Fílon adere ao conceito judaico de revelação e, não menos do que qualquer mestre do Talmud, considera a Torah como o veículo completo e absoluto da verdade de Deus. Os cinco livros de Moisés são para ele a mais alta expressão da verdade, e contêm tudo o que a ciência pode descobrir. O significado da interpretação alegórica da Escritura foi, portanto, para Fílon, diferente do que foi a explanação alegórica de mitos para seus predecessores estóicos. O objetivo de Fílon é trazer simultaneamente as duas formas de verdade: conhecimento humano e revelação divina.¹¹⁹

Essa concepção não só renega a epistemologia estóica como compromete em grande escala a propriedade da qualificação de Fílon como um platonista,¹²⁰ tal como veremos no capítulo subsequente, apontando ainda para a necessidade de se dedicar um espaço para a investigação do efetivo significado dessa palavra, desse discurso, bem como da abrangência e da implicação dessa conotação para o Logos filoniano, o que fa-remos no capítulo final.

Decorre de tudo isto que o fato de o homem atribuir a si mesmo o conhecimento que detém é visto como *impiedade*, pois renega a própria providência divina, e as teorias estóicas acabam servindo de base para a crítica de Fílon aos construtores da Torre de Babel:

O ímpio crê, ao contrário, que o espírito [*νοῦν*, seu intelecto] é o mestre de tudo o que ele decide, e a percepção [*αἰσθησιν*, sua sensibilidade], a mestra de tudo o que ela percebe. Esta, segundo ele [o ímpio], julga o mundo material e, o primeiro, julga tudo, sem nem uma nem o outro correrem o risco da menor censura, nem do menor erro. Poderia haver um pensamento mais repreensível ou mais exposto às repreensões da verdade? Não é verdade (...) que a inteligência [*νοῦς*] é convencida pela ininteligência em inumeráveis casos? E, os sentidos, não são eles todos pegos em flagrante delito de falso testemunho, não por juízes sem razão, que é natural se enganarem, mas diante do próprio tribunal da natureza, por essência, incorruptível? Verdadeiramente, se nos-

¹¹⁸ Cf. WOLFSON, op. cit., I, p. 47 et seq. Fílon na verdade denuncia os mistérios gregos, embora imite sua linguagem religiosa (cf. BICKERMAN, 1988, p. 254).

¹¹⁹ GUTTMANN, 1964, p. 29.

¹²⁰ De qualquer modo, tal fideísmo pode ser inferido de passagens em Platão tais como aquela em que Sócrates diz a Fedro que a qualificação “sábio” é excessiva para um homem – a quem seria mais apropriado o epíteto “filósofo”, ou outro semelhante –, sendo apenas aplicável “a um deus” (cf. 1960 (*Fedro*, 278 d), p. 261 [1954, p. 95]). Todavia, sua epistemologia prevê um acesso imediato às Idéias que é negado por Fílon. Que dizer das epistemologias aristotélica e estóica?... Mesmo os “mistérios” a que se refere Fílon não têm qualquer relação com aqueles de Elêusis, eventualmente referidos por Platão – sobre a associação feita por comentadores entre Fílon e supostos “mistérios dos judeus de Alexandria”, v. WOLFSON, 1982, I, p. 44-45; sobre a crítica de Fílon aos mistérios de Elêusis, já abominados nos deutero-canônicos do Antigo Testamento, v. *ibid.*, p. 36-38.

sos próprios meios de julgamento [*κριτηρίων*], fundados sobre o espírito e os sentidos, estão freqüentemente desencaminhados [*σφαλλομένων*], devemos necessariamente aceitar as conseqüências desta situação: é Deus que concede (...) as idéias ao espírito e as percepções aos sentidos, e nada de tudo o que existe se realizou graças a uma ou à outra de nossas faculdades, mas, em realidade, tudo é dom d’Aquele a quem devemos também a vida.¹²¹

II.4 O Logos imanente e a racionalidade do mundo

Dito isto, distinguimos o Logos filoniano em sua mais elevada ou mais fundamental acepção, que é a de Logos transcendente, e aquele dos estóicos. Ou seja, a natureza do Logos filoniano é *absolutamente distinta* daquela do Logos estóico. No entanto, dessa natureza divina e incorpórea, o Logos filoniano adquire uma nova dimensão, pela qual serve de ligação mais íntima entre as criaturas e seu Criador: a da imanência, descrita, de fato, em termos do *λόγος σπερματικός* dos estóicos – o qual, sob sua perspectiva panteísta, não é distinto de Deus, da mente, ou alma do mundo –, mas isto não nos deve impedir de enxergar profundas diferenças:¹²²

O Logos imanente de Fílon, contudo, é concebido como algo imaterial, sendo apenas uma extensão do Logos incorpóreo preexistente; ele reside nas coisas segundo [*after*] a analogia da residência da alma racional de Platão no corpo e um tanto segundo a analogia da residência da forma de Aristóteles na matéria. Mas além dele há Deus. A fim de que ele não possa ser confundido com o Logos estóico, que é material e sempre no mundo e identificado com Deus, Fílon esmera-se em enfatizar, sempre que lhe ocorre falar deste Logos imanente, que ele é meramente outro estágio da existência do mesmo Logos incorpóreo que está à parte do mundo, e que além dele há um Deus que não é imanente no mundo.¹²³

Com a criação do universo sensível, o Logos “tornou-se encarnado no corpo do mundo, do mesmo modo que a alma ou mente torna-se encarnada no corpo de um ser vivente individual”. Se, enquanto totalidade das idéias, ou mundo inteligível, o Logos transcendente consistiu no “instrumento da criação do mundo”, como veremos nos capítulos seguintes, em seu estágio de imanência, ele é o “instrumento da di-

¹²¹ 1963d, §§125-127, p. 110/111.

¹²² Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 325-326. V. FÍLON, 1961a, §43, p. 168: *σπερματικός ουσίας*.

¹²³ WOLFSON, op. cit., p. 327. Para Bréhier, esta “união” das teorias estóica e platônica consiste em um “extravagante sincretismo” (1950, p. 89).

vina providência ou da preservação do mundo”, garantindo sua perpétua existência, sustentando-o, uma vez que consiste na “indissolúvel ligadura do universo”. O mundo é como a veste (*ἔσθης*) do Logos.¹²⁴

Esta interpretação de Wolfson, em relação à qual somos simpáticos, na verdade, se volta contra toda uma tradição, na medida em que o Logos imanente de Fílon é amplamente reconhecido por estudiosos como o “logos espermático” dos estóicos. Mas não nos permitimos adotar seu ponto de vista senão diante das evidentes incongruências relativas às naturezas de cada um, o que já não temos de maneira tão marcante, ou mesmo desaparece, ao considerarmos a sugestão de Wolfson. Não devemos, nesse caso, nos ater a um mero empréstimo terminológico evidentemente – nos parece – devido a um reconhecimento, por parte de Fílon, de que a expressão estóica exprime com precisão a função do Logos imanente, a despeito de qualquer discrepância mais profunda entre a natureza de um e de outro, sem falarmos na comodidade, aparentemente buscada por Fílon, do acréscimo da especificação “espermático”, “seminar”, “espalhado”, a um termo que ainda não está tecnicamente presente em Platão e Aristóteles – segundo Wolfson, as mais apropriadas fontes de Fílon na tradição filosófica, ao menos no que concerne a esta questão. A expressão em si “cai como uma luva”, mas é apenas isto; já estava cunhada, e seu significado básico era bem conhecido, e isto bastaria a Fílon para passar sua mensagem com certa clareza, embora tal “oportunismo” tenha acabado por gerar equívocos.

Seu Logos imanente, ainda que desempenhando as mesmas funções da alma universal [*world-soul*] de Platão ou dos estóicos, não é uma alma universal. As expressões intelecto do mundo e alma do mundo, tomadas dos estóicos, são de fato utilizadas por ele, mas não no sentido estóico como uma descrição do Logos imanente, e sim, ao contrário, como uma descrição do Deus acima do Logos, e, desse modo, como veremos, são usadas por ele somente como uma figura de linguagem e não em seu sentido estóico original.¹²⁵

Segundo Wolfson, a recusa por Fílon do atributo “alma universal” no que toca ao Logos imanente consistiria em uma acusação de inconsistência por parte de Platão e dos estóicos, que, postulando uma Alma Universal, distinguiam no mundo seres animados e inanimados. Como seria isto possível? Os *logoi*, como Idéias, segundo Fílon, estão presentes por toda parte, em cada ente, que, diversamente do que se lê em Platão, já é sempre imagem de uma Idéia, independentemente de ser ou não anima-

¹²⁴ Cf. id., *ibid.*, p. 331-332; FÍLON, 1963c, §§8-10, p. 27; 1958d, §§110-111, p. 69/71.

¹²⁵ WOLFSON, *ibid.*, p. 328. Cf. p. 345-347, 356, 360 et seq., 427. V. também acima: n. 103.

do. Em Fílon, há apenas as idéias de alma e de mente como relativas a inúmeras almas individuais, encarnadas ou não (como é o caso dos anjos). Ao que parece, a Alma Universal de Platão não é mero modelo para todas as almas individuais, mas sim a própria alma do mundo como um todo, fonte da vida e do movimento. Nesse caso, Fílon, pelo menos, demonstra, no dizer de Wolfson, uma “grande consistência verbal”, afirmando que há no mundo entes dotados e não dotados de alma, ou inteligência. As expressões, metaforicamente aplicadas a Deus, não denotam panteísmo, a presença disseminada de Deus Ele-mesmo no mundo, mas apenas aponta para a idéia de que o mundo é regido por Deus, sendo nesta acepção que encontramos os termos “alma”, “mente”, “inteligência”, que, para Fílon, em geral, conotam racionalidade.¹²⁶

Desse modo, os atributos do Logos estóico são repartidos por Fílon entre o Logos imanente e o Logos absolutamente transcendente que é identificado com Deus, o que favorece leituras equivocadas. (Em momento oportuno, retornaremos a esta questão da identificação entre Deus e Seu Logos, a qual, no entanto, chegando a ser feita, mas em um sentido todo outro e muito específico, jamais se refere, em Fílon, a esse Logos imanente, “encarnado”.) Mas outro aspecto desta relação se baseia na idéia de que Deus e Logos estão ligados à racionalidade do mundo, ou seja, que se deve a eles a ordem do mundo, sua coesão estável e a inquebrantabilidade da cadeia causal – ou seja: a questão do Logos como Lei Natural.

Todavia, essa “Razão” que cria, rege e conserva o mundo, antes de qualquer remissão à doutrina estóica da imanência e disseminação de Deus em cada coisa, se funda no estatuto fundamental da unidade de princípio. Aqui temos uma das mais sutis diferenças entre as doutrinas estóica e filoniana, dado que, também para os estóicos, há uma unidade de princípio, uma unidade de Deus, uma unidade de Logos, uma unidade de mundo, uma unidade de lei e desígnio, pelo que Fílon faz uso indiscriminado das expressões estóicas. Sendo assim, quando dizemos “antes de qualquer remissão à doutrina estóica”, nos referimos, novamente, à natureza que caracteriza esse princípio único, o que só pode ser discernido segundo o conjunto do pensamento de Fílon.

¹²⁶ Cf. *ibid.*, p. 360 et seq. Na verdade, o que Platão diz é que os entes animados são aqueles que detêm o princípio de seu movimento em si mesmos, e que este princípio é eterno, enquanto que o movimento dos inanimados é passível de cessação caso sua fonte, que é externa, deixe de movê-los (cf. 1960 (*Fedro*, 245 e), p. 218 [1954, p. 35]). Nesse caso, parece que a Alma Universal concede ou não este princípio aos corpos, tornando-os animados ou não.

II.5 Unidade de princípio segundo Fílon

Para os estoícos, essa unidade de princípio já está manifesta em cada coisa desde a Criação, enquanto que, em Fílon, ela é imposta de fora. Por conseguinte, para os primeiros, tudo o que há e ocorre na Natureza se deve a uma racionalidade perfeita que constitui cada coisa existente. Isto leva a um determinismo radical, uma vez que não há espaço para o livre-arbítrio, nem para o desvio, posto que a Razão divina está *substancialmente* presente por toda parte – a porção do éter ou fogo divino que constitui cada alma, embora não seja igual a Deus em Sua plenitude, carrega Suas qualidades, ou potências.¹²⁷ Embora Fílon chegue a descrever a alma humana como sendo “uma parcela divina feita da parte etérea do ar”¹²⁸, “uma impressão, um fragmento, um reflexo da natureza bem-aventurada”¹²⁹, “um fragmento da alma do universo”¹³⁰, temos aí apenas uma metáfora cuja impropriedade, alhures, é admitida pelo próprio Fílon em uma clara crítica às doutrinas filosóficas tradicionais, especialmente àquela dos estoícos:

Mas todos os pensadores disseram que nosso espírito era uma parcela da natureza etérea, aparentemente por esta relação entre o homem e o éter; o grande Moisés não assimilou a forma da alma racional a nenhum dos seres do devir; ele disse, ao contrário, que ela era um exemplar autêntico daquele sopro [*πνεύματος*] invisível de Deus, cunhado e marcado pelo selo de Deus, cujo tipo é o Logos eterno [*αίδιος*].¹³¹

Como, em Fílon, essa racionalidade é proveniente de fora do mundo, de um Ser superior e transcendente a ele, os indivíduos são constituídos apenas por uma racionalidade relativa e composta, mera cópia da Razão divina (que é simples, inteligência pura), não por uma porção substancial dela mesma, mesmo porque o Logos, enquanto unidade plural de todas as Idéias, é virtualmente fracionável, ao contrário de Deus, superior que é à própria Idéia do Um, instanciada por Seu Logos. Isso permite ao homem o livre-arbítrio para obedecer ou não os conselhos divinos, havendo sido concedido por Deus em Sua bondade para que o homem possa, pelo uso da razão,

¹²⁷ A identificação estoíca entre princípio ativo, qualidade e potência será oportunamente discutida em sua assimilação por Fílon no decorrer de nosso quarto capítulo.

¹²⁸ 1962a, III, §161, p. 263.

¹²⁹ 1961a, §146, p. 239.

¹³⁰ 1964a, §223, p. 137 (*in* LEWY, 1969, p. 35). Logo adiante ele mesmo emenda a expressão, afastando-se completamente do estoicismo ao dizer: “seguindo Moisés, é uma impressão semelhante de uma imagem divina”. Sobre esse afastamento, v. WOLFSON, 1982, I, p. 395.

¹³¹ 1963c, §18, p. 30/31-32.

buscar a virtude, a prudência, a temperança, escapando assim dos males inerentes à sensibilidade e à pluralidade, que caracterizam a vida corpórea.¹³²

Em outros termos, é como se, segundo a doutrina estoíca, cada corpo se determinasse a si mesmo,¹³³ sendo sua própria extensão resultante de uma tensão interna, a saber, entre o princípio ativo (qualidades) e o princípio passivo (substância).¹³⁴ Deveríamos admitir também que há um cruzamento de causas e efeitos que determine as interrelações dos corpos existentes no mundo, visto que um corpo pode causar impressões a outro, mas tal possibilidade se mostra como uma grande controvérsia, pois, a princípio, parece contradizer o estatuto de que não há agente externo à substância, ou seja, não há poder externo sobre as qualidades imanentes, uma vez que isto implicaria alteração da substância.

Em Fílon, diversamente, ou contrariamente, inexistente ordem senão pela ação divina *externa* ao mundo, como um poder que se põe *sobre* a matéria, o que se mostra como uma noção de providência profundamente distinta daquela dos estoícos.

Identificar o logos reto [ὀρθὸς λόγος] com νοῦς (o que parece ser bem o pensamento estoíco) seria dar ao homem o poder de produzir por si mesmo toda virtude e todo bem; é então necessário separar o logos do homem como um princípio superior e transcendente ao qual se deve ascender; o homem não está no logos e na sabedoria senão em potência (...). 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.¹³⁵

¹³² Sobre a última frase, v. 1962a, I, §§45, 86 et seq., p. 63, 89 et seq.; 1963b (*Quod Deus...*, §§47-50, sobre a liberdade de escolha concedida ao homem), p. 85/87 (§§47-49 in LEWY, 1969, p. 29-30); 1958d, §§68-70, p. 47/49; 1953a, II, §66, p. 158; *ibid.*, IV, §63, p. 342-343. V. abaixo, n. 135, e nota complementar n° 4 ao nosso capítulo quarto. V. também GUTTMANN, 1964, p. 26-27. Essa possibilidade de livre escolha por parte da alma racional é determinante para a obtenção da graça divina da vida eterna após o desligamento do mundo sensível – sobre isto, v. WOLFSON, 1982, I, p. 409-411; sobre o conflito entre as partes racional e irracional da alma humana, v. p. 426-428; para uma abordagem profunda do tema do livre-arbítrio humano em Fílon, v. p. 431-432, 436 et seq. (v. nota complementar n° 6).

¹³³ É claro que isto não constitui livre-arbítrio, mas, ao contrário, uma impossibilidade radical de agir de outro modo, como se vê em Epíteto, uma vez que as ações se fundam em qualidades substanciais.

¹³⁴ Cf. BRÉHIER, “La théorie des incorporels dans l’ancien stoicism”, p. 106 et seq., *in* 1955, p. 105-116, originalmente publicado em *Archiv für Geschichte der Philosophie*, p. 114-125, 8, XXII, 1, 1909. V. nota complementar n° 7.

¹³⁵ BRÉHIER, 1950, p. 95-96. Grifo nosso: Embora o homem possa agir irrefletidamente e pecar involuntariamente, isto não pressupõe ignorância acerca do bem ou esquecimento das leis, como em Platão. A todo homem foi dado conhecer o bem e o mal, e Deus o aconselhou a optar pelo primeiro, como no caso de Adão. Diz Wolfson: “Com efeito, de acordo com Fílon, todos os homens têm um

A racionalidade humana não passa de uma sombra, ou imitação (*μίμημα*) da idéia da alma, ou intelecto humano (o homem inteligível), uma dentre as tantas que constituem o Logos (enquanto mundo inteligível) – que é meramente, por sua vez, a imagem de Deus –,¹³⁶ o grande e divino Logos, que tem a Razão por atributo, bem como a Justiça e a Bondade entre tantos outros inumeráveis¹³⁷. Desse modo, não podemos dizer que a racionalidade do mundo, manifesta pelas leis naturais, se deve a uma presença disseminada de Deus enquanto Razão no mundo criado, mas sim *a um reflexo ou fenômeno da unidade desse mesmo mundo*, feito segundo o modelo do Logos monádico, “lugar” das Medidas e Proporções (i.e., *Razões*) entre idéias antagônicas como as de “dia” e de “noite”, do mesmo modo que esse modelo é constituído segundo aquele do Deus único,¹³⁸ o único que realmente *é*, conforme diz Filon seguindo Moisés. É esta uma das teses apresentadas em *De opificio mundi*.¹³⁹

Ele [Moisés] nos ensina primeiramente que o divino existe e reina (...). Em segundo lugar, que Deus é um (...). Em terceiro lugar, (...) que o mundo é criado (...). Em quarto lugar, que o próprio mundo é um, já que seu criador é um e que Ele imprime à Sua obra Sua própria semelhança segundo a unicidade [i.e., a Idéia do Um, representada pelo Logos] (...). Em quinto lugar, que Deus cuida do mundo providencialmente, pois é necessário que o agente criador vele sempre sobre o criado, em virtude das leis e

conhecimento do bem, mas alguns, não obstante esse conhecimento, escolhem, por seu próprio livre-arbítrio, seguir o vil, e é porque eles possuem aquele conhecimento do bem que são condenados pela escolha que fizeram” (1982, I, p. 437). V. nota complementare nº 6. Sobre isto, v. FÍLON, 1963b (*De gigantibus*, §§20-21), p. 31. Encontramos ainda no *De agricultura*, §169 (1961b, p. 95), a seguinte crítica: “Frequentemente, portanto, mesmo pessoas chegadas à perfeição passaram por imperfeitas por terem acreditado que seu aperfeiçoamento vinha de seu zelo pessoal, não da sabedoria de Deus”, o que julgamos se dirigir àqueles que, como os estóicos, criam ser esta virtualidade imanente.

Sobre a distinção entre *πνοή* e *πνεύμα*, cf. FÍLON, 1962a, I, §42, p. 60/61: “o sopro [*πνεύμα*] contém as noções de força [*εὐτονία*], de tensão [*ίσχον*] e de potência [*δύναμις*]; e o sopro leve [*πνοή*] é como uma brisa e uma exalação quieta e doce. Poder-se-ia dizer, então, que a inteligência, nascida à imagem de Deus e segundo a idéia [de mente, ou intelecto], participou do sopro – pois a atividade de seu pensamento tem vigor –, e a outra, que é de matéria suave e mais sutil, de uma brisa que é como uma dessas emanações vindas das plantas aromáticas”. V. nota complementar nº 8.

¹³⁶ Sobre a alma racional e o intelecto do homem em Filon, bem como as relações de sua teoria com a tradição, v. WOLFSON, 1982, I, p. 389 et seq.

¹³⁷ V. nota complementar nº 9.

¹³⁸ V. FÍLON, 1963a, §§28-31, p. 33 (§29 in LEWY, 1969, p. 69). Após colocar o Logos como mediador entre as Potências, Filon associa estas potências aos querubins designados para guardar o Éden após a expulsão de Adão e Eva, e aquele Logos à sua espada de fogo, que protege a árvore da Vida (Gênesis, 3:24), “a medida das coisas”, pela qual Abraão mede “tudo conforme Deus” – uma referência a Protágoras, portanto. V. abaixo a discussão acerca do Logos divisor. Sobre o Jardim do Éden como símbolo da virtude, v. 1962a, I, §45, p. 63; árvore da Vida como fonte das virtudes particulares, *ibid.*, §59, p. 71.

¹³⁹ Estas questões serão desenvolvidas de maneira mais pontual nos capítulos subseqüentes, mesmo porque remetem a discussões acerca da influência do idealismo platônico e das hipóstases do Logos, bem como suas implicações no que diz respeito à questão epistemológica e ao papel da revelação no processo de conhecimento, tema que retomaremos no capítulo final.

constituições da natureza conforme às quais também os pais cuidam dos interesses de suas crianças.¹⁴⁰

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

Se há apenas um mundo existente, e este está sob a regência de um único soberano, responsável também por sua criação, Filon se sente no direito de compará-lo à “grande cidade”¹⁴¹ de que falam os estóicos. Se há uma única cidade governada monarquicamente, é de se concluir que haja uma única lei vigente sobre ela e seus “cidadãos”.¹⁴² O Logos, que encerra as leis naturais, enquanto imagem de Deus, é o modelo a ser seguido. Seguindo-se a Lei, imita-se o Logos e, por extensão, na medida do possível, imita-se Deus indiretamente, como já recomendava Platão.¹⁴³ Criadas por um Ser perfeito, aquelas leis devem ser também perfeitas, pelo que não necessitam de alterações e, por isso, são consideradas como imutáveis, senão pela Vontade divina. Todavia, para que haja alguma mudança, deve haver algum propósito, *não consistindo em aperfeiçoamento ou decadência, nem mesmo necessidade...*

Essa última possibilidade aberta – sem a qual Deus não poderia ser considerado livre, mas também obrigado por Sua própria Lei, como pretenderia Spinoza – também vem romper com o radical determinismo estóico e sua noção de necessidade, destino, desígnio absolutamente inflexível – para Filon, o milagre consiste em uma possibilidade de mudança na Lei ou em alguma de suas partes, porém constitutiva desta mesma Lei, como deveremos ver. Aliás, isto se pode concluir da liberdade e da onipotência de Deus, que, em Filon, “conservara Seu caráter de livre agente, exercendo Sua liberdade de vontade em Sua relação aos assuntos da espécie humana”¹⁴⁴.

¹⁴⁰ FÍLON, 1961a, §§170-171, p. 257.

¹⁴¹ P. ex., *ibid.*, §19, p. 153; 1959b, II, §51, p. 475.

¹⁴² Cf. *id.*, 1964b, §29, p. 55: “Este mundo, onde estamos, constitui com efeito uma imensa cidade [μεγαλόπολις]: há um só regime político e uma lei única, pois é a razão da natureza que ordena o que se deve fazer e proíbe o que é preciso evitar”; WOLFSON, 1982, I, p. 328.

¹⁴³ Cf. FÍLON, 1961a, §§142-146, p. 237/239; GUTTMANN, 1964, p. 28. V. nota complementar nº 10.

¹⁴⁴ WOLFSON, 1982, I, p. 359; cf. p. 429-430: “em conformidade com sua crença na intervenção miraculosa de Deus na ordem estabelecida do universo”, Filon “insiste que Deus pode contrariar estas leis, e no fato de que Ele as contrariou em muitas ocasiões no passado como um ato de bondade para

Sua concepção de milagres como um certo princípio fundamental de liberdade reservado por Deus para Si mesmo precisamente após Ele haver implantado as leis da natureza no mundo é claramente expressa por ele em sua declaração de que, embora Deus tenha implantado certas leis inalteráveis no universo dando-lhes “poderes” (*δυνάμεις*), Ele não lhes concedeu “poderes independentes (*αὐτοκρατεῖς*)”, pelo que, “como um cocheiro apoderando-se das rédeas ou um piloto do leme, Ele guia todas as coisas na direção que O apraz segundo a lei (*νόμον*) e o direito (*δίκην*), sem recorrer a nada mais, pois tudo é possível para Deus”.¹⁴⁵

Na verdade, isto está conectado à já referida rejeição de Fílon a qualquer possibilidade de previsão, projeção ou conhecimento do futuro pelo homem senão através da revelação divina, seja por meio de indução racional, seja com base em “sinais” como, por exemplo, as conjunções astrológicas, que também consistem em formas de se tentar reconhecer Deus (enquanto necessidade, desígnio, destino, *εἰμαρμένη*) no mundo criado.¹⁴⁶ Embora o mundo tenha uma marcha definida segundo uma regularidade de fenômenos, o que permite ao homem “fazer seus planos no mundo com razoável expectativa”, Fílon chama a atenção para a idéia de que “Deus pode mudar esta ordem e este planejamento [*schedule*] sem aviso prévio, ainda que não sem alguma boa razão conhecida apenas por Ele mesmo”.¹⁴⁷

Assim, um milagre é essencialmente distinto da magia não somente por ser um ato divino completamente livre, mas, mais particularmente, por servir aos propósitos inteligíveis da vontade divina. Do mesmo modo, revelação difere de oráculo e augúrio, pois os segredos do futuro não são abertos por uma misteriosa causalidade, e sim revelados pelo próprio Deus para um propósito específico.¹⁴⁸

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

os homens em tempo de sua urgência”, posto que Deus não é “indiferente às vicissitudes dos seres humanos, ou pelo menos àquelas dos seres humanos que são especialmente protegidos por Ele, em sua luta desigual contra as inexoráveis forças da natureza”, pelo que os ajuda a vencê-la. V. também p. 367: “A livre vontade de Deus é a explicação universal de Fílon – e, para ele, uma explicação satisfatória – para qualquer coisa que não possa ser explicada pela ordem natural da causalidade.”

¹⁴⁵ Id., *ibid.*, I, p. 355, citando FÍLON, 1961a, §46 (fim) (p. 170/171; *in* LEWY, 1969, p. 53). Naturalmente, como nota Wolfson no texto, essa lei e esse direito segundo os quais Deus conduz as coisas consistem em Sua própria lei e Seu próprio direito, constitutivos de Sua liberdade absoluta, e não nas leis da natureza por Ele criadas segundo esse mesmo princípio. Cf. também FÍLON, 1963d, §175, p. 141/143. V. nota complementar n° 11 e, abaixo, n. 159.

¹⁴⁶ V. WOLFSON, *ibid.*, I, p. 329-330. V. nota complementar n° 12.

¹⁴⁷ Cf. *id.*, *ibid.*, I, p. 355-356, 429-430; v. BRÉHIER, 1950, p. 182-183. Por esse motivo é que Deus cria os astros – pelos quais se mede a regularidade dos dias e dos anos, dos meses e das estações – somente após a Terra já estar coberta de frutos, para que não se lhes atribua a causa dos ciclos da natureza, como viriam a fazer os homens: cf. FÍLON, 1961a, §§45-46, p. 169/171 (*in* LEWY, 1969, p. 52-53).

¹⁴⁸ GUTTMANN, 1964, p. 9.

te à doutrina estoíca. Mas, afinal, em que consistem essas Leis Naturais e o livre ato divino em efetuar “milagres”?

Wolfson resume essas leis naturais em apenas três, que estão intimamente relacionadas: 1) a *lei dos opostos*, representada pelo Logos divisor; 2) a *lei da harmonia dos opostos*, representada pelo Logos mediador; e 3) a *lei da conservação*, ou da *perpetuidade das espécies*, representada pelos *logoi* espermáticos enquanto potências, ou pelo Logos imamente como um todo.¹⁴⁹ Essas leis podem ser distinguidas em uma curta porém concisa passagem do tratado *De opificio mundi* que trata da obra do “dia um”, ou seja, da criação do mundo inteligível:

Uma vez acesa a luz inteligível, nascida [*γέγονεν*, gerada, formada] antes do sol, a sombra, seu contrário, cedeu lugar [as trevas, conforme Gênesis, 1:2, precedem a criação da luz: cf. §29, p. 159]; pois Deus, conhecendo bem sua contrariedade e as lutas que resultam de sua natureza, as separou como que por uma parede, deitando um intervalo entre elas. Pois então, para evitar que elas, levadas sem cessar uma contra a outra, se dilacerassem, e que em lugar da paz reinasse a guerra que instalaria a desordem na ordem que é o mundo [*ἀκοσμίαν ἐν κόσμῳ τιθείς*], Ele não apenas separou as trevas e a luz, mas estabeleceu, no meio do intervalo, limites pelos quais tangenciou as extremidades apartadas uma da outra. Pois, sempre prontas para o combate pelo poder, em seu imenso e inalienável amor da luta, elas teriam criado a confusão se limites plantados entre ambas não as tivessem separado, impedindo-as de se atacar. Essas fronteiras são a noite [*ἑσπέρα*] e a manhã; a manhã, caçando a sombra pouco a pouco, anuncia que o sol vai se levantar, enquanto que a noite [*ἑσπέρα*] se segue ao pôr do sol e se encarrega insensivelmente do compacto fardo da obscuridade.¹⁵⁰

Segundo a lei dos opostos, o mundo é dividido em duas partes iguais e antagônicas, como o dia e a noite. Não havendo a mínima superioridade de uma parte sobre seu par, esta lei corresponde ao princípio da “eqüidade, que é a fonte da justiça”¹⁵¹ e de todo equilíbrio. É aqui que o Logos filoniano parece remeter ao Logos heraclítico, mas isto é ainda motivo de controvérsia em razão mesmo das dificuldades e obscuridades que envolvem o heraclitismo. Quanto à relação com o estoicismo, a questão é menos complexa. Para Wolfson, o termo *τομεύς* (“divisor”, “cortador”, “talhador”) não é derivado nem de Heráclito nem dos estoícos, mas das próprias Escrituras, o

¹⁴⁹ Cf. 1982, I, p. 332 et seq. As mesmas três leis são aludidas por Bréhier em seu *Les idées...* (1950, p. 86-89), mas este não as discrimina sistematicamente tal como faz Wolfson, cuja abordagem, aliás, é bem mais completa e profunda. Entretanto, ambos encontram o pleno desenvolvimento do tema no tratado *Quis rerum divinarum heres sit*, de Filon (1996b, §§133-236, p. 349-401).

¹⁵⁰ 1961a, §§33-34, p. 161/163. A terceira lei, todavia, é apenas subentendida, e mais como uma decorrência da segunda: trata-se aqui do ritmo do tempo, da repetição de dias e noites, em que cada um tem sempre a sua vez segundo a medida estabelecida que é manifesta pelos corpos celestes. Por exemplo, o ritmo das estações do ano permitem a renovação da natureza e a perpetuidade da produção de seus frutos. V. Gênesis, 1:4-14.

¹⁵¹ 1991, §85 (fim), p. 43. V. também §8, p. 7.

que pode ser observado em interpretações dadas por Fílon a alguns versículos onde, inclusive, se evidenciam influências do texto original hebraico. De qualquer modo, enquanto se fala em Logos divisor, percebe-se que, na verdade, é Deus quem divide, sendo já inerente ao Logos a dualidade, como veremos oportunamente. Por sua vez, estas oposições somente se manifestam como efetivos dualismos no plano da imanência.¹⁵²

Tudo isto, aliás, pode ser concluído do texto do *De opificio mundi*. Para bem entendermos a natureza dessa dualidade, ou, melhor dizendo, dessa perfeita paridade, bem como sua importância cosmológica, poderíamos mesmo fazer analogia com Eros e Anteros na mitologia grega, cuja tensão perpétua mantém o equilíbrio do cosmos, ou ainda com os princípios físicos de atração e repulsão, ou mesmo a tensão decorrente da atuação da causa ativa sobre a passiva no estoicismo. É por meio dessa lei que há dualismos, os quais serão estudados mais de perto, sobretudo, em nosso capítulo quarto. Mas interessante é notar que, se a lei dos opostos já aparece no livro Gênesis, ela é colocada de maneira ainda mais explícita na literatura rabínica, justamente em uma passagem que trata da unidade e eternidade de Deus: “Nossos mestres afirmam: O Santíssimo disse a Israel: Meus filhos, tudo que Eu criei vem aos pares: o céu e a terra; o sol e a lua; Adão e Eva; este mundo e o mundo vindouro. Somente Eu sou Único e Singular no universo.”¹⁵³ Por apenas Deus ser único, o Ser verdadeiro, todas as criaturas são necessariamente divididas, partidas por Ele ao meio, como Adão e Eva, segundo a tradição judaica e o próprio Fílon.

Em decorrência dessas dicotomias, para que os opostos sempre em conflito não se destruam ou se anulem reciprocamente, visto que são iguais em força, ou potência, se segue à primeira lei a lei da harmonia, que nada mais é do que o julgamento divino, o juízo pacificador que se funda na equidade, que estabelece, como vimos, os limites de cada parte para que exerçam seu papel sem se confundirem, o que faria o cosmos tornar ao caos. Esta lei também é executada por Deus, ou sob Sua autoridade, que regula os benefícios e os castigos, que remetem à Providência e à Lei, a potência poética e a potência governante que constituem o Logos. Tal lei é diretamente voltada contra a possibilidade da conflagração universal (*ἐκπύρωσις*).¹⁵⁴ Nesse caso, esta lei é também incorporada pelo Logos imanente, que liga as partes do mundo e

¹⁵² Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 332-337.

¹⁵³ *Midrash rabab*, apud IUSIM, 1968, p. 63.

¹⁵⁴ V. FÍLON, 1962c, I, §§157-158, p. 89: Deus sustenta o mundo contra a destruição.

serve como mediador para que os opostos não se destruam. No que diz respeito à influência de Heráclito, novamente há controvérsia quanto ao papel do Logos nessa harmonização dos opostos, além do fato de, a este respeito, Fílon não lhe fazer menção. Essa harmonia, novamente, remeteria mais ao platonismo do que ao estoicismo.¹⁵⁵

Uma vez que essa harmonização tem por propósito a não-dissolução das partes do mundo, dessa lei decorre imediatamente aquela da perpetuidade das espécies, pela qual o mundo criado participa da eternidade do Criador. Esta lei ainda carrega alguma relação com o que diz Aristóteles acerca da geração dos seres vivos e da perpetuação das espécies em razão de um poder nutritivo (*τὸ θρεπτικόν*), que, em Fílon, é atribuído às “essências espermáticas” (*σπερματικὰ οὐσίαι*), essências estas também identificadas como *logoi*. No entanto, mais uma vez, diversamente do que diziam os estoicos, a causa última da geração não é o Logos imanente, o qual recebe essa potencialidade de Deus, assim como é dito por Aristóteles. (Em teorias como estas, percebemos com maior clareza o efeito distintivo da hierarquização filoniana que separa Deus do Logos, o que está ausente no estoicismo.)¹⁵⁶

Quando Fílon é levado, por empréstimos do vocabulário estoico, a falar de “espermas”, não utiliza a idéia senão para descrições particulares, [como] por exemplo a do desenvolvimento da árvore e do fruto. Ele sugere assim um dinamismo evolutivo, mas não faz dele nem uma teoria nem uma aplicação gerais.¹⁵⁷

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

Deus viu que a luz era boa, e Deus fez separação entre a luz e as trevas. E Deus chamou a luz de “dia” e, as trevas, chamou de “noite”. E foi tarde, e foi manhã, um dia [literalmente, “dia um”, *iom ehad*]. E Deus disse: “Haja uma expansão no meio das águas, e haja separação entre águas e águas”. Deus [assim] fez a expansão, e separaram-

¹⁵⁵ Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 337-342. V. também a interessante relação assinalada pelo autor entre o Logos divisor/conciliador e a figura bíblica dos Serafins, que remete ao fogo originário de Heráclito e dos estoicos em concordância com o significado hebraico da denominação: “aqueles que ardem” (p. 340-342).

¹⁵⁶ Cf. id., *ibid.*, p. 342-344; v. também BRÉHIER, 1950, p. 88-89. Sobre a questão da perpetuidade das espécies em Aristóteles e em Fílon, v. WOLFSON, *op. cit.*, I, p. 411-412: Perpétuas são as espécies, ou gêneros, ou formas, ou idéias, não os indivíduos; em FÍLON, cf. p. ex. 1961b, §§166-168, p. 93/95.

¹⁵⁷ ARNALDEZ, “Introdução” a *De officio mundi* (1961a, p. 132, nota). Ou seja, os “espermas” não consistem em mera imanência, mas em uma força intrínseca aos seres vivos que permite a atualização de seus potenciais no tempo. Não só a Razão é disseminada, mas a própria racionalidade de um processo comum a todas as formas de vida. Não se tratam de porções do fogo divino (almas racionais), mas – podemos sugerir – a força motriz de toda transformação física, a natureza de todos os fenômenos, o que faz parte do processo sempiterno de Criação através do Logos.

se [na Septuaginta: “Ele separou”] as águas abaixo da expansão das águas acima da expansão. E assim foi. E Deus chamou a expansão de “céus”. E foi tarde, e foi manhã, segundo dia. E Deus disse: “As águas debaixo dos céus devem ajuntar-se em um lugar, e a porção seca deve ser vista”. E assim foi. E Deus chamou a porção seca de “terra”, e os ajuntamentos de águas, Ele chamou de “mares”. E viu Deus que era bom. E Deus disse: “A terra deve produzir vegetação. Plantas que produzam sementes e árvores frutíferas que produzam frutos segundo suas espécies, cujas sementes estejam nela sobre a terra”. E assim foi. E a terra produziu vegetação, plantas que produzem sementes segundo suas espécies, e árvores que produzem sementes segundo suas espécies. E viu Deus que era bom. E foi tarde, e foi manhã, terceiro dia. E Deus disse: “Haja luminares na expansão dos céus para separação entre o dia e a noite. E eles deverão servir como sinais para tempos fixados [no original, *ulemoadim*, “para tempos...”, de *moed*, “época”, “estação”, “festival”, “celebração”, “reunião”, “assembléia”], para dias e anos.¹⁵⁸

Portanto, a idéia filônica do estabelecimento por Deus, no ato da Criação, de leis imutáveis como promessa de permanência para o mundo, além de remeter mais a Platão do que aos estóicos, se funda, antes disso, no próprio relato bíblico, que tem a precedência em sua doutrina. O querer do demiurgo platônico não consiste em uma livre vontade divina à maneira do Deus bíblico, mas em uma decorrência necessária de suas qualidades, de sua bondade. Logo, a tese de Fílon se distingue completamente da tradição, e mesmo se contrapõe a ela, pois exclui a sujeição de Deus à necessidade, sem que, com isso, Sua obra deixe de ser caracterizada por uma ordem. Como o Deus bíblico, o Deus de Fílon pode, à Sua vontade, suspender as leis naturais e efetuar “milagres”, que consistem em mudanças extraordinárias nas leis da Natureza, do que a Bíblia, como bem se sabe, traz diversos exemplos.¹⁵⁹

Ademais, mesmo a teoria da metempsicose é desenvolvida por Platão segundo o pressuposto de que todas almas, sendo imortais – sejam eternas, como no *Fedro*; sejam criadas, como no *Timeu* –, devem *necessariamente* atingir a perfeição, ainda que, para tanto, devam reencarnar e sofrer purgações. Nesse caso, a teoria da metempsicose, tal como a expõe Platão, vem a calhar como possibilidade de conciliação entre um pressuposto e seu *τέλος*, que nada mais é do que a necessidade do retorno à origem ideal. Esse retorno, porém, é o único ponto em comum com Fílon no que toca esta

¹⁵⁸ Gênesis, 1:4-14. Na versão aqui apresentada procuramos seguir de perto o texto original, e se baseia sobretudo na tradução para o inglês constante da Torah hebraica consultada, mas foram também consideradas versões em português.

¹⁵⁹ Cf. WOLFSON, 1982, I, 347-349 – para o estudo de exemplos de interpretações dos milagres por Fílon, v. passim, que ainda trazem valiosas notas de rodapé. Cf. também PLATÃO, *Timeu*, 29 e, 41 a-b ([19 - -], p. 80, 100 [1949c, p. 142, 156]): “querer romper a unidade do que é harmonicamente unido e belo, é perversão”. V. nota complementar nº 11. O que temos aqui, a grosso modo, é a contraposição entre a perspectiva deísta, adotada tradicionalmente pelos filósofos, segundo a qual a intervenção divina cessa uma vez concluída a Criação do mundo, e aquela teísta, trazida por Fílon, pela qual Deus conserva Seu poder de ação sobre o mundo já constituído.

questão, mas apenas como *potencialidade*, não como necessidade. Similarmente, para os estóicos, de uma maneira geral, a alma racional sobrevive ou não ao corpo segundo conseqüências necessárias da vida terrestre, havendo diversas teorias a respeito, mas todas convergem sobre o estatuto de que nenhuma alma é imortal, pois não pode sobreviver à conflagração universal. Em Fílon, por sua vez, é Deus quem concede à alma a imortalidade por Sua bondade, como em Platão, mas, não estando Ele submetido à necessidade, *essa imortalidade é uma promessa condicional, não uma lei*. Em última instância, para Fílon – seguindo parcialmente Aristóteles no princípio de que nenhum vivente é imortal por si –, a imortalidade é devida apenas à divina graça providencial, que pode ser retirada dos ímpios. Sem contrariar a lei da perpetuação das espécies, Deus é livre para destruir ou permitir a dissolução natural dos *indivíduos* e suas respectivas almas individuais, bem como para manter a sobrevivência destas últimas como recompensa por uma conduta correta. Eis mais um elemento que Fílon adiciona à doutrina platônica.¹⁶⁰

Nesse caso, nem todas as almas devem atingir a perfeição, a qual é ainda dividida em graus, como veremos no capítulo subsequente, donde se conclui que não há um *τέλος* comum, pelo que a metempsicose perde seu papel, que não é outro senão o de servir ao cumprimento de um desígnio universal preestabelecido segundo a necessidade. Logo, ao menos em princípio, há apenas uma chance para a libertação do mundo sensível – Fílon não fala abertamente de múltiplos nascimentos e mortes, mas de apenas dois nascimentos (onde o segundo resta como mera promessa) intermediados por uma única morte: a do corpo juntamente à alma irracional. Neste plano, entra em jogo, como dissemos, não só a livre ação divina como também o livre-arbítrio concedido ao homem para o cumprimento de seu progresso, segundo o qual Deus distribui suas recompensas e castigos. Sendo Deus, em Sua bondade, a conceder tal faculdade ao homem, o livre-arbítrio deste último é derivado e tributário da vontade divina, absoluta e inalienavelmente livre.¹⁶¹

¹⁶⁰ Cf. WOLFSON, op. cit., p. 406 et seq. V. também BEVAN, “Posidonius”, 1927, p. 104-112; FÍLON, 1963d, §161, p. 133. V. nota complementar n° 13. De qualquer modo, a reencarnação, segundo alguns, parece ser admitida também em Fílon, como em outros autores do período: cf. 1962c, I, §§138, 151-152 (imortalidade da alma é um dom, uma recompensa divina), p. 83, 87. Ou seja, se for o caso, trata-se ainda de uma determinação divina.

¹⁶¹ V. nota complementar n° 6.

II.7 O problema da ação providencial de Deus¹⁶²

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

Chegados a este ponto, acompanhamos Wolfson em nova aproximação da doutrina filoniana em relação a Platão e Aristóteles em detrimento da tradicional associação com o estoicismo, e esta se refere ainda à questão da unidade de princípio. Neste sentido, ele argumenta que, também em Platão e Aristóteles, e sobretudo neste, a ordem vigente no mundo não é intrínseca aos corpos, como no estoicismo, e sim, como em Fílon, causada externamente por Deus.

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

¹⁶² Do texto que se segue foi extraído aquele da comunicação apresentada em 3/10/2002 sob o título “Imobilidade e inação em Philon de Alexandria: crítica a Aristóteles?” por ocasião do X Encontro Nacional de Filosofia (ANPOF), realizado no Hotel Lorena Flat, na cidade de São Paulo.

A princípio, vemos aí uma grande confusão por parte de Fílon, a qual, entretanto, parece ser herdada dos estóicos. Uma indicação disto estaria no fato de Fílon entender “imobilidade” como “inação”.¹⁶³

Para Aristóteles, Deus é o princípio comum de todo movimento do mundo, bem como da imutabilidade de suas leis.¹⁶⁴ Também em Fílon a matéria é destituída de vida e movimento próprios, sendo esta vitalidade e este movimento originados por Deus, o intelecto ativo universal,¹⁶⁵ tal como reconhece Aristóteles¹⁶⁶. Mas a questão se complica a partir do momento em que Fílon reformula a tese aristotélica na aparente tentativa de compatibilizá-la com a concepção bíblica de Deus-Criador. A passagem em si que trata da questão se torna estranha, pois Fílon começa, evidentemente, argumentando *contra* Aristóteles e seus seguidores, dizendo que “alguns, com efeito, admirando o mundo mais que seu Criador, o declararam incriado e eterno, e, de maneira ímpia, acusaram Deus de uma profunda inação [ἀπραξίαν]”¹⁶⁷, o que devemos entender, naturalmente, como se referindo à *imobilidade* do primeiro motor.

Em seguida isto se confirma pela distinção que faz entre a causa ativa e a causa passiva, noções que, aliás, antes de estabelecidas pelos estóicos, têm sua raiz também em Aristóteles¹⁶⁸, embora seja verdade que não sem alterações. Ao definir a causa passiva, Fílon a declara como “inanimada e imóvel por si” (ἀψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ)¹⁶⁹, ou seja, passível de movimento pela ação de Deus, pelo “intelecto”, ou “alma”, o que é condizente, de fato, com o que lemos em Aristóteles. Deve-se notar, inclusive, que Fílon define a causa ativa como “intelecto universal” (ὅλων νοῦς)¹⁷⁰, que poderia ser entendido como o intelecto poético (separado, sem mistura, imortal e eterno) – identificado no *Tratado da Alma*, de Aristóteles –, cuja produção consiste na manifestação, em ato, de uma potência.¹⁷¹

¹⁶³ Não menos importante, devemos notar, é a possibilidade de Fílon entender a imobilidade, mais estritamente, como característica exclusiva dos *inanimados*, ou seja, literalmente, destituídos de alma, o que seria inadmissível em se tratando de Deus. No entanto, esta conjectura não deve nos ocupar diretamente aqui. De qualquer modo, acreditamos mostrar a seguir que tal reducionismo não se aplica, donde as complicações que se nos mostram.

¹⁶⁴ Cf. ARISTÓTELES, 1990, XII, 7 e 10, p. 620-626, 640-647; WOLFSON, 1982, I, p. 325.

¹⁶⁵ Cf. 1961a, §§8-9, p. 147.

¹⁶⁶ Cf. op. cit., XII, 7, 1072 a 24 et seq., p. 620 et seq.; 1996, VIII, 4, 255 b 24 et seq., p. 114.

¹⁶⁷ Op. cit., §7, p. 147.

¹⁶⁸ Cf. 1996, VIII, 4, 255 a 12-15, p. 112.

¹⁶⁹ 1961a, §9, p. 146. V. nota complementar n° 14.

¹⁷⁰ Ibid., §8, p. 146.

¹⁷¹ Cf. ARISTÓTELES, 1998, III, 5, 430 a 14-19, 22, 23, p. 197/199-200.

Isto é o suficiente para que Wolfson veja Fílon concordando e discordando de Aristóteles em seus próprios termos, como que acusando este último de inconsistência por haver defendido a teoria de um mundo incriado e, em outro lugar, haver declarado Deus como o princípio único não só do movimento como da própria vida nesse mesmo mundo.¹⁷² Afinal, segundo Aristóteles, há apenas *um* motor eterno sem o qual o mundo não existiria, sendo este, portanto, inteiramente dependente daquele em todos os seus movimentos, e a ele devendo sua própria existência.

O problema é que o movimento não é desencadeado por um móvel, mas por um *motor*, que, por sua vez, *não se move*; caso contrário, seria necessário um outro motor para movê-lo, e assim sucessivamente ao infinito. Se o primeiro motor se movesse, seria sinal de que ele mesmo não é realmente o primeiro, a causa primeira e eterna, substância e ato (*οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα*), mas um intermediário, tendo potências não atualizadas, e sua “atividade” seria mero repasse das atualizações recebidas a partir de outro motor.¹⁷³ Desse modo, todo o problema de Fílon relativo à teologia aristotélica se funda na incompreensão de que, em Aristóteles, como em Platão, o intelecto ativo é imóvel, pois a inteligência é um princípio que move sem ser movido *por* algo ou mover-se *para* algo, sendo justamente isto o que lhe garante perpétua imutabilidade,¹⁷⁴ bem como a sua eternidade e a sua imortalidade, de que participa a alma – concepções, por sinal, das mais caras a Fílon. O próprio demiurgo de Platão não se move, mas apenas “vê” – o que sequer pode ser entendido literalmente –, pelo que Fílon considera o Criador bíblico “mais ativo”. Ora, mas será que o Deus de Fílon “atua” literalmente?¹⁷⁵

Segundo Wolfson, todo esse equívoco seria cometido por influência do argumento estóico sobre a Providência, que Fílon teria transformado em um argumento sobre a Criação.¹⁷⁶ O autor baseia sua teoria na seguinte passagem:

¹⁷² Cf. 1982, I, p. 295-297.

¹⁷³ Cf. ARISTÓTELES, 1990, XII, 7, 1072 a 24-26, p. 620; comparar com o que diz Platão a respeito da natureza da alma no *Fedro*, 245 c-e, (1960, p. 217-218 [1954, p. 33-35]). V. PLATÃO, *Timeu*, 46 e (1949c, p. 164 – p. 109, na versão em português): “as causas que são postas em movimento por outras causas e que, por sua vez, transmitem o movimento a outras, em virtude de uma ação necessária, ele [que ama a inteligência e a ciência] só as procurará secundariamente. (...) Falaremos das duas espécies de causas, tratando separadamente daquelas que produzem, pela ação da inteligência, efeitos bons e belos, e daquelas que, privadas de reflexão, efetuam o que quer que seja ao azar e sem ordem”. Esta passagem se nos mostra como uma forma embrionária do esquema posteriormente desenvolvido e estabelecido por Aristóteles. Embora a necessidade apareça aqui como causa irracional, como dissemos, a ação intelectual também se mostra necessária, uma vez que é determinada pelas qualidades do demiurgo: sua ação já é um efeito necessário de sua bondade.

¹⁷⁴ Cf. ARISTÓTELES, 1990, XII, 7, 1072 a, 26-34, p. 620-621.

¹⁷⁵ V. nota complementar n° 15.

¹⁷⁶ Cf. 1982, I, p. 297-299.

Alguém que admita que os deuses existem deve conceder-lhes atividade [*aliquid agere*] da mais distinta espécie; suposto isto, nada pode ser mais distinto do que o governo do mundo; assim, o mundo é governado pelo juízo [*consiglio administratur*] dos deuses. Se não é de tal modo, deve haver algo melhor e mais poderoso do que Deus, seja o que for, seja de natureza inanimada ou necessidade, ajudando com poderosa força a executar [*efficiens*] as obras belíssimas que vemos (...).¹⁷⁷

Portanto, embora aplique o pensamento aristotélico em sua doutrina, Fílon entende a atividade como os estóicos, ou seja, imanente e indistinta do movimento aparente dos passivos, uma vez que os estóicos não admitiam uma causa externa para a mobilidade. Apesar de Fílon não aplicar esta teoria à matéria, como faziam os estóicos, não deve ter visto problemas em aplicá-la a Deus, pois este sim está livre de toda e qualquer determinação exterior – e isto com indiscutível rigor, pois que sequer há um “exterior” a Ele. Todavia, Fílon, sem querer, se contradiz, influenciado que deveria estar pela concepção comum à sua época e movido pela determinação de refutar a mesma tese criticada pelos estóicos: a que afirmava o mundo como incriado. Só o que Fílon tinha em vista, segundo nos parece, era a afirmação aristotélica da eternidade do mundo (cuja fundamentação julgava incongruente), ficando provavelmente cego para o que mais ela poderia querer dizer. O que lhe passou despercebido foi que os estóicos, por seu argumento, também pretendiam refutar justamente aquilo que Fílon tentava defender em primeiro lugar, bem como o próprio Aristóteles: a ação externa de Deus sobre o mundo, donde o panteísmo estóico. O fato de os estóicos reconhecerem apenas a materialidade das coisas tencionava eliminar a dificuldade acerca da mistura ou mesmo do contato entre criador e criatura, entre Ser e Não-Ser – que levou Platão à aporia, e Aristóteles à tese da eternidade do mundo –, o que se mostrava inconsistente com o postulado antagonismo de suas naturezas. O Ser não pode gerar o Não-Ser e vice-versa, mas Fílon não teria entendido que talvez tivesse sido por isso que Aristóteles chegara ao ponto de afirmar a impossibilidade da Criação, o que não impede que, em ato, na eternidade, todas as causas coincidam, e, no tempo, se sucedam a partir do primeiro motor, que passa a ser tomado por causa-primeira. Assim como em Fílon, em Aristóteles, Deus é causa de todas as causas, a fonte de toda atividade, o ato puro, ou seja, *pura energia*, e não só isto como também o paradigma para o progresso do mundo – seu fim, por assim dizer –, não havendo sentido em Fílon tentar contradizê-lo, ainda que ele, tal como os estóicos, entenda a

¹⁷⁷ CÍCERO, 1979, II, xxx, 76, p. 196/197.

ação divina não só como poética, mas *também* como prática, consistindo exatamente nisto sua reivindicação.

Segundo Aristóteles, mas em um sentido precisamente oposto àquele da física moderna, a conservação da energia é idêntica à conservação de um valor, com direito que a perfeição tem de existir porque ela [i.e., a conservação de um valor] consiste em perfeição e explica todo o resto. O que é imutável não está de modo algum no movimento, mas no término, ou finalidade do movimento.¹⁷⁸

Sendo a energia (*ἐνεργεία*) algo que se conserva, em Aristóteles, não pode estar ligada ao movimento, que se esgota em si mesmo. Como, para Aristóteles, segundo já dissemos, um corpo não se move por si mesmo, é necessário que algo o impulse a cada momento em que deveria dirigir-se ao seu lugar natural, ou próprio, e entrar em repouso – isto no caso do movimento natural, não no do violento. Logo, o que se conserva é o estático, o imóvel, que é perfeito, na medida em que é a condição final de tudo o mais que se move. Todo movimento tende à perfeição, e, para que exista, é necessária a constante mobilização. É este repouso – que Fílon compreende no sentido moral – o ato puro, Deus, o motor imóvel que se encontra eternamente em seu “lugar”. Nesse caso, por exemplo, o movimento circular do céu, que não cessa, é renovado a cada instante por Deus, como “é renovado o desejo pelo qual o móvel circular ensaia de atingir a perfeição”.¹⁷⁹ Uma das muitas questões lançadas contra esta teoria, segundo Bréhier, inquire sobre o que movimenta o que move o corpo sem cessar, problema a que nenhum aristotélico teria respondido com sucesso...¹⁸⁰ O movimento, além de estar sempre ligado a seu fim – i.e., não pode ser apreendido em um estágio, mas tão-somente em bloco¹⁸¹ –, está também ligado à substância, não podendo passar de uma para outra, de um móvel para outro.¹⁸²

Ora, e não teria sido este um dilema que os estóicos tentaram solucionar postulando a unificação de todas as substâncias pelo Logos, rompendo assim com a divergência entre as naturezas de cada coisa? Dissemos isto, mas também que esta não é exatamente a alternativa proposta por Fílon. Indo um pouco mais longe, poderíamos sugerir (e não mais que sugerir) que, ao reivindicar para Deus uma “atividade” prática

¹⁷⁸ BRÉHIER, “L’énergie dans l’antiquité et au moyen âge”, p. 93, *in* 1955, p. 90-95, originalmente publicado em *L’énergie dans la nature et dans la vie*, p. 34-41, PUF, Paris, 1949, consistindo no texto da conferência realizada em 18 de outubro de 1946 por ocasião da XII Semaine de Synthèse.

¹⁷⁹ Cf. id., *ibid.*, p. 91-93. Sobre os movimentos natural e violento, v. ARISTÓTELES, 1996, VIII, 4.

¹⁸⁰ Cf. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 94.

¹⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 91.

¹⁸² Cf. *ibid.*, p. 94-95.

como prolongamento da “atividade” poética, Fílon estaria tentando propor que essa “atividade” não seja exercida diretamente pelo próprio Deus, mas pelo Logos (que compartilha tanto a natureza transcendente do Criador quando a natureza finita da criatura), o que nos permitiria dizer que seu Deus também é imóvel – i.e., que aja apenas poeticamente, enquanto intelecto ativo, produzindo, primeiramente, o próprio Logos. Nesse caso, o Logos imitaria a perfeição imobilizada de Deus e, agindo praticamente, moveria o mundo sensível. Acaso não seria isto o que afirma Fílon ao dizer que “a criação é móvel por natureza, enquanto que o incriado não está sujeito nem à alteração nem ao movimento [ὅτι γένεσις κινήτων ἐξ ἑαυτῆς, τὸ δὲ ἀγένητον ἀτρεπτόν τε καὶ ἀκίνητον]”¹⁸³?

Tentemos nos aproximar mais dessas questões...

Em se tratando de ética, também em Fílon, Deus é o paradigma do progresso moral. Enquanto tal, constitui uma referência imóvel para o desenvolvimento do espírito humano, cujo caminho é indicado na Lei revelada a Moisés. Esta beatitude corresponderia ao eudemonismo aristotélico, cujo objeto (a felicidade, *εὐδαιμονία*) consiste na atividade contemplativa.¹⁸⁴ Essa atividade está ligada à auto-suficiência (*αὐτάρκεια*),¹⁸⁵ sendo gratuita, “estimada por si mesma, pois nada decorre dela além da própria contemplação, ao passo que, no caso das atividades práticas, sempre obtemos vantagens – maiores ou menores – além da própria ação [*πράξις*]”¹⁸⁶. É aqui que temos o ponto de discordância de Fílon.

A gratuidade da filosofia, do conhecimento teórico e da sabedoria, que são incondicionados, consiste em sua ausência de finalidade que não a própria contemplação. Embora Aristóteles considere a contemplação como uma atividade, não consiste em uma ação condicionada por outros objetivos a serem atingidos, mas algo que ten-

¹⁸³ FÍLON, 1962c, I, §249, p. 126/127. V. , 1962a, I, §§5-7, p. 41/43; 1964a, §54, n. 3 e §57, p. 57 e 59. Parece-nos necessário notar que, apesar da aparência, esta passagem não contradiz aquela do *De opificio mundi* que nos conduziu a toda esta discussão. Em *De opificio...*, “inanimada e imóvel por si” é a causa passiva, ou seja, a matéria. Aqui, trata-se da obra da criação, do universo sensível como um todo, que faz nascer o próprio movimento, donde a expressão “por natureza”, não querendo isto dizer que há um movimento espontâneo, mas *próprio do mundo fenomênico*, “natural”, “por si” no sentido de ser devido à própria “natureza dos corpos”. O incriado é, naturalmente, Deus, que aqui, anterior ao mundo que faz nascer o movimento, não pode mesmo ser móvel, o que difere da “inação” de que fala Fílon em *De opificio...* Nesse ínterim, o próprio Logos divino é, com certeza, também imóvel, ao menos no sentido expresso por *ἀκίνητον*. Fílon ainda se refere à “imutável, sem lugar e imóvel natureza de Deus [*ἀτρέπτου καὶ τόπον μὴ ἐχούσης καὶ ἀκίνητον φύσεως τῆς τοῦ θεοῦ*]” nas *Questiones et solutiones in Exodum* (1953b, II, §46, p. 91).

¹⁸⁴ Cf. ARISTÓTELES, 2000, X, 7, 1177 a 11-18, p. 228-229 [1994, p. 613].

¹⁸⁵ Cf. *ibid.*, 28, p. 229 [1994, p. 612/615].

¹⁸⁶ *Ibid.*, 1177 b 2-4, p. 229 [1994, p. 614/615]; v. 19-26, p. 230 [1994, p. 617].

de por si mesmo à perfeição, à conservação, à imutabilidade. Logo, não há um “movimento” do pensar em direção a um objeto de desejo, e consiste nisto a auto-suficiência da sabedoria, que passa a ser uma espécie de inação na medida em que já é em ato todas as potências do conhecimento. Como em Fílon, tal sabedoria não pode ser atingida pelo homem enquanto tal, mas apenas enquanto ser divino, e isto através de sua alma, ou razão, havendo, neste sentido, uma certa sinfonia entre os filósofos, posto que diz Aristóteles: “uma vida assim é inacessível ao homem, pois não será enquanto homem que ele viveria assim, e sim enquanto possui em si algo de divino, e esse elemento é superior à nossa natureza composta na mesma medida que o é também a sua atividade [ἐνέργεια] em relação às outras virtudes”¹⁸⁷. É por essa natureza composta que Aristóteles, ao contrário dos estóicos, como Fílon, admite uma sabedoria prática, denominada “prudência” (φρόνησις), embora esta somente proporcione uma felicidade secundária, “pois as atividades conforme a essas espécies [i.e., outras virtudes] condizem com a nossa condição humana”¹⁸⁸. Um exemplo disto são as virtudes morais, que estão ligadas às emoções, ou paixões (πάθεισι).¹⁸⁹

Enfim, tudo aquilo que pressupõe ausência ou que tem por objeto a manifestação em ato de uma finalidade potencial que se persegue por meio de uma ação, de uma prática, deve ser excluído do que é divino, ou perfeitamente sábio ou intelectual, sendo próprio ao homem. Fílon concorda, mas sugere que consiste justamente nisto a Bondade divina, a Providência, a ação de Deus no mundo, por meio da qual se adquire a piedade – a mais importante das virtudes, segundo ele – e se progride, sendo por esta concepção que ele desenvolve sua crítica à doutrina aristotélica. O Deus de Fílon é voluntário, e por isso cria segundo Sua Vontade. Logo, trata-se o ato poético de uma ação voluntária, deliberada, *prática*, que tem por “motivos”: 1) a dádiva da misericórdia que Lhe “sobra”¹⁹⁰ como que em um, por assim dizer, “transbordamento”, e não algo que falte a Deus, que é perfeito; e 2) a decisão de realizar em Sua obra todas as suas potencialidades, e não o desejo de mostrar-Se bom por meio da mesma. É nisto que Deus é comparável ao pai que cuida de seu filho ou ao bom governante que realmente ama seu povo, sendo a Potência Regente indissociável da Potência Poética, como veremos em nosso quarto capítulo. Ora, mas a virtude prática do gover-

¹⁸⁷ Ibid., 27-29, p. 230 [1994, p. 616/617].

¹⁸⁸ Ibid., 8, 1178 a 9-10, p. 231 [1994, p. 619].

¹⁸⁹ Cf. ibid., 9-22, p. 231 [1994, p. 618/619].

¹⁹⁰ Deus é ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος: cria por ser bom e porque ama dar (cf. FÍLON, 1964a, §46, p. 54/55).

nante, por exemplo, conforme definida por Aristóteles¹⁹¹, somente é aplicável a um governante humano, não podendo, segundo a própria teoria de Aristóteles que acabamos de reproduzir em linhas muito gerais, corresponder ao governante divino, que, para Fílon, é o Sábio perfeito.

No entanto, além disso, em Aristóteles, prática e poesia estão ligadas apenas à contingência, sendo já distintas entre si, correspondentes a capacidades diversas e que não se incluem, “porque nem agir é produzir, nem produzir é agir [οὔτε γὰρ ἡ πράξις ποιήσις οὔτε ἡ ποιήσις πράξις ἐστιν]”.¹⁹² Desse modo, Fílon somente poderia reivindicar a ação prática além da ação poética em correspondência, respectivamente, às potências Regente e Poética incorporadas pelo Logos, pois não é Deus a ter potências a realizar, e sim Seu Logos.

Ou seja, poderíamos sugerir a leitura “aristolelizada” de que a criação e o governo do mundo, que se dão por intermédio do Logos, nada mais são do que atualizações de potências a partir de um movimento desencadeado voluntariamente por Deus em Sua providente/presciente (*πρόνοια*) caridade – no intelecto de Deus, o mundo receptor desta dádiva já existiria desde sempre –, sendo justamente essa vontade que dá origem à contingência, gerando o Logos como *pura potência*. Deus, a rigor, seria apenas o intelecto universal ativo que objetiva um mundo inteligível, composto de idéias e potências de que o Logos é o todo¹⁹³. Nesse caso, seria possível encontrarmos em Fílon um certo fundamento aristotélico, ainda que obscurecido pelo fato de ele parecer querer que Deus exerça uma ação prática independentemente de um Logos criado, que não é mais do que um Seu mero instrumento (*ὄργανον*)¹⁹⁴. Isto, todavia, se nos mostra como uma questão que exige muito trabalho, e sem qualquer expectativa de resposta segura, mesmo porque, muitas vezes, como veremos, Logos eterno, Logos criado e Logos imanente não são distinguidos por Fílon com clareza.

O que se pode dizer é que, para Fílon, o Logos eterno é idêntico a Deus apenas na medida em que, como veremos, os Seus pensamentos e palavras são indistintos de Suas ações¹⁹⁵, a que se acrescenta que Deus jamais muda Seus gostos. Nesse

¹⁹¹ Cf. 2000, X, 8, 1177 b 6-19, p. 229-230 [1994, p. 615/617]. Sobre a sabedoria política e a sabedoria legislativa, v. também VI, 8, p. 136-137 [1994, p. 347-353].

¹⁹² Cf. *ibid.*, VI, 4, 1140 a 1-6, 14-18, p. 131 [1994, p. 334/335].

¹⁹³ Cf. FÍLON, 1963d, §172, p. 141.

¹⁹⁴ Cf. *id.*, 1963a, §§125-127, p. 78-81; 1962a, III, §96, p. 224-227. O instrumento não é um “meio” autônomo, mas como que, por assim dizer, uma “ferramenta nas mãos do demiurgo”, não produzindo nada por si mesmo.

¹⁹⁵ V. WOLFSON, 1982, I, p. 235-236.

caso, para Deus, há apenas presente, atualidade. A providência e a providência Lhe são próprias pois Ele é sempre atual em relação ao mundo criado; toda falta já é prevista e, por isso, toda carência, provida, e isto desde sempre e para sempre, do ponto de vista da transitoriedade.¹⁹⁶

Pois Deus não cessa jamais de produzir; mas como é próprio ao fogo queimar e à neve gelar, assim é a Deus produzir, e mesmo muito mais, visto que Ele é para todos os seres princípio de sua ação. Mas é bom dizer: “Ele pôs fim”, e não: “Ele cessou”; pois Ele põe fim àquilo que produz em aparência, e em realidade não age; mas Ele não cessa de produzir. Também acrescenta além disto: “Ele põe fim àquilo que começara”. Pois tudo o que é fabricado por nossas artes, uma vez terminado, resta em repouso e inerte: mas os produtos da ciência de Deus, uma vez terminados, se movem por si; seus fins são, para outros seres, começos: o fim do dia é o começo da noite; e é preciso tomar o mês e o ano que começam, evidentemente, como limites daqueles que estão ao seu termo; com a destruição de uma coisa se completa o nascimento de outra, com o nascimento, a destruição (...).¹⁹⁷

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

Diante do que foi exposto, chegamos à conclusão de que a aparente adoção por Fílon da noção estoíca de atividade, além de contraditória no que diz respeito à matéria e aos entes criados, é dispensável no que concerne a Deus, que dispõe de livre vontade e é absolutamente indeterminado. Quanto à sua aplicação à cosmogonia e demais ações divinas sobre o mundo criado, a noção é novamente desnecessária, uma vez que o problema da incompatibilidade entre as naturezas do eterno e do tran-

¹⁹⁶ Cf. FÍLON, 1958a, §65, p. 143; 1959b, I, §283, p. 423; 1963b (*Quod Deus...*, §§28-32), p. 77/79; 1963c, §89, p. 65 (onde é comentado o significado da expressão “Deus eterno”, ou seja, a eternidade da ação benevolente do Criador). Caímos aqui na questão da eterna criação, que estimamos como resultante da maior inovação introduzida por Fílon na filosofia, que é uma perspectiva teísta fundada no pressuposto da absoluta liberdade divina associada aos conceitos de onipotência e onisciência – com efeito, de marcante influência sobre o pensamento cristão posterior. Sobre a eterna criação em Fílon, v. artigo de Hillar (*in* FIESER, 2001). Cf. FÍLON, 1963c, §31 (“o artesão incriado (...) criou sem cessar”) e n. 3 (POUILLOUX: “Assim, o pensamento de Fílon apresenta-se muito ‘moderno’, mas é fundamentalmente bíblico.”), p. 37.

¹⁹⁷ FÍLON, 1962a, I, §§5-7, p. 41/43.

sitório já havia sido respondido com a teoria do Logos como instrumento da Criação e mediador entre Deus e o mundo. De um modo ou de outro, podemos dizer que a influência estóica não pode ser considerada como determinante, mas apenas circunstancial, chegando mesmo a desfigurar o pensamento de Fílon, pelo que este corre o risco de ter sua compreensibilidade prejudicada se aquela for excessivamente valorizada como ponto de partida para o estudo, ao menos no que se refere à questão do Logos em Fílon.

Notas Complementares

1

V. WOLFSON, 1982, I, p. 362: O termo *νοῦς* chega a ser empregado por Filon na acepção de alma irracional – cf. FÍLON, p. ex., 1962a, I, §33, p. 56/57: “inteligência nascida da terra e amiga do corpo” (*γηγενῆ καὶ φιλοσώματον νοῦν*). O Logos, ao contrário, é duplo, consistindo no intelecto divino, que encerra o mundo inteligível, e em sua cópia, que corresponde exclusivamente à parte racional da alma humana, a qual tem sua fonte no primeiro (cf. WOLFSON, op. cit., p. 393) – oportunamente, retornaremos à divisão da alma humana. V. BRÉHIER, 1950, p. 95: “Identificar o logos reto [*ὀρθὸς λόγος*] com *νοῦς* (o que parece ser bem o pensamento estoíco) 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 (...)”

2

Fora as passagens em que o papel da Palavra é apenas subentendido, como no relato da Criação, temos outras em que a mesma é referida explicitamente, como em: Êxodo, 34:27-28, e Deuteronômio, 10:4 (a Palavra é a Lei); Isaías, 1:10 (“Ouvi a palavra [*davar, λόγος*] do Senhor, ó grandes de Sodoma, dai ouvidos à instrução [*torath, νόμος*] do nosso Deus, povo de Gomorra.”), 2:3 (“Vinde, subamos à montanha do Senhor (...). Ele mostrará os Seus caminhos, e caminharemos pelas Suas veredas. Sim, é de Sião que vem a instrução [*torah, νόμος*] e, de Jerusalém, a palavra [*davar, λόγος*] do Senhor.”), 5:24 (“pois rejeitaram a instrução [*torath, νόμος*] do Senhor de todo poder, desprezaram a palavra [*imerath* – donde *imrah*, a Palavra incriada de Deus –, *λόγος*] do Santo de Israel.”), 8:20 (“À instrução [*torah, νόμος*] e à atestação! Se eles não se exprimem segundo esta palavra [*davar, λόγος*], para eles não há aurora...”); Jeremias, 1:2 et seq. (a Palavra [*davar, λόγος*] como que se transforma na imagem “vista” pelo profeta em sua mente – como em Ezequiel, 1 –, e se faz nas palavras que este deve dizer ao povo); Ezequiel, 3:16 et seq. – Efras explica que *torah* “é freqüentemente empregada pelos profetas no sentido de instrução, e não tecnicamente como lei”, mas faz referências às exceções (1976, p. 167, n. 3) – (a Palavra [*davar, λόγος*] é o juízo); Salmos, 33(32):6, 9 (“Pela Palavra [*davar, λόγος*], o Senhor fez os céus, e todo o exército deles, com o sopro [*ruach, πνοή*] de Sua boca. [v. comentário sobre este versículo em EFROS, op. cit., p. 58-59] (...) Ele falou, aconteceu; ele ordenou, passou a existir”), 105(104):27 (“A Sua palavra [*divrei, λόγους*] impôs sinais no Egito”, ou seja, se transformou, se realizou nas pragas, modi-

ficando a Lei natural), 147:15-19(4-8) (A Palavra é Lei da Natureza e dos homens: “Ele envia Suas ordens [*imratbo, πρόσταγμα*] à terra, e veloz corre a Sua palavra [*devaro, λόγος*]. Ele espalha a neve como flocos de lã, Ele espalha o gelo como se fora cinza. Ele atira seus pedaços de gelo como se fossem migalhas; diante das Suas geleiras, quem agüentará? Ele envia Sua palavra [*devaro, λόγον*], eis o degelo; Ele faz o vento soprar, e as águas fluem. Ele proclama Sua palavra [*idem*] a Jacó, Seus decretos e Seus mandamentos a Israel. (...) fogo e granizo, neve e neblina”), 148:1-13 (Toda a obra divina deve louvar a Deus, seu monarca, pois Ele a criou e estabeleceu perpetuamente pela Palavra [*davar, λόγος*]); e, dentre os deutero-canônicos, em Sabedoria de Salomão, 9:1-2 (temos aí a participação de Sophia [*Chochmah* – “sabedoria”, “ciência”, “inteligência” –, *Σοφία*], tratada no livro amplamente como o Logos filoniano: “Senhor misericordioso, que fizeste o universo por Tua palavra, e por Tua Sabedoria formaste o homem”). Sabedoria, por sua vez, recebe as mesmas atribuições em: Jeremias, 10:12 (“com Sua sabedoria firmou o mundo, (...) com Sua inteligência estendeu os céus”); Salmos, 104(103):24 (“Com sabedoria as fizeste todas, a terra está cheia das Tuas criaturas.”); Provérbios, 2:6 (“Pois o Senhor é quem dá a sabedoria e de Sua boca vêm o conhecimento e o entendimento.”), 3:19 (“O Senhor fundou a terra com a sabedoria, consolidando os céus com a razão.”) – aqui se antecipa a passagem 8:22-31, onde há a determinação da relação entre Deus e Sabedoria na Criação: aqui, é a própria Sabedoria quem fala, revelando haver sido gerada por Deus para unir-se a Ele na Criação do mundo a ter início; sua personificação, agora evidente, já aparece no primeiro versículo do capítulo. Nos deutero-canônicos, como em Fílon, há tanto a identificação explícita já vista com a Palavra quanto com a Lei, tal como em Sirácida, 24:23 et seq. Para Hillar, no Antigo Testamento, a Palavra não passa de uma figura de linguagem para designar a ação divina, enquanto que a Sabedoria constitui a linguagem poético-metafórica que, carregada de antropomorfismo, pretendia descrever os atributos de Deus, não podendo ser entendida como uma personificação ou hipóstase.

3

Nas páginas seguintes, o autor discute o fato de Fílon parecer tolerar a divinização dos astros, mas sem admiti-los como deuses de fato. Adotando Fílon uma postura bastante sinuosa a respeito, termina por suspender seu julgamento sobre a questão, deixando as conclusões ao encargo do leitor. (V. também a discussão acerca da divindade e da racionalidade dos astros, bem como da caracterização dos mesmos como seres vivos, em WOLFSON, 1982, I, p. 363 et seq.: a divindade se referiria ao seu caráter incorruptível; a racionalidade, ao fato de se moverem segundo uma ordem fixa (cf. p. 365).) Isto nos remete à questão do politeísmo, que não é visto por Fílon como impiedade em si mesmo, mas como uma apreensão imperfeita da divindade, pela qual se confunde Deus com Seus intermediários. Por esta razão é que, acreditamos, Fílon se mostra tolerante. Cf. também BRÉHIER, 1950, p. 100-101, 112-

113, 130; sobre a suposta influência – defendida pelo autor – do panteísmo estóico na descrição filoniana das potências divinas: p. 144 et seq. Sobre as denúncias de Fílon contra a divinização idólatra, incluindo a de heróis e governantes, bem como sobre a definição do ateísmo por ela evidenciado, v. WOLFSON, op. cit., I, p. 27 et seq. Sobre as críticas ao Deus dos filósofos, em que medida são rejeitados e em que medida aceitos enquanto apreensões imperfeitas, v. *ibid.*, I, p. 175 et seq.

O ateísmo não é o mesmo que o politeísmo, mas consiste na sobrevalorização das coisas do mundo sensível, especialmente da terra, sendo marcado não pela simples crença em uma pluralidade de deuses, mas pelo culto a coisas materiais, como animais, estátuas, reis, mortos etc. – a religião egípcia apresenta todas estas formas –, incluindo as hierogâmias, pelo que um politeísmo que cultua as coisas espirituais não é considerado ateu. Logo, o “ateísmo” consiste naquilo que Fílon julga como sendo a pior forma do politeísmo, mas, é claro, este não se reduz àquele. A propósito, ao ver de Fílon, a hierogâmia sequer é necessária, pois há uma “constante união entre Deus e homem, pois Deus está, de certo modo, sempre no homem”, é a fonte de sua virtude, constitui seu poder de agir livremente, comunicando-lhe Sua vontade na medida do possível, o que é simbolizado pela eterna aliança entre Deus e Israel por intermédio de Moisés (cf. *ibid.*, I, p. 51).

4

V. também FÍLON, 1958f, I, §§32 et seq., p. 117 et seq. (*in* LEWY, 1969, p. 58-62). Na verdade, devemos destacar que a comparação de Fílon nos parece inadequada. Antes, ele se refere à percepção dos astros a partir dos próprios astros, o que já é falso, mas, no caso da luz, que é incolor, somente pode ser intuída a partir de seus efeitos, pelo reflexo sobre os objetos, pelo calor que sua radiação faz se acumular nos corpos antes de ser liberado etc., donde se deduz suas propriedades. Aqui, parece escapar, pois, a Fílon, que nada é percebido por si mesmo, e isto nos diria da epistemologia que tinha em mente ao formular sua analogia, o que não deixa de ter implicações sobre todo um raciocínio cuja premissa se mostra falsa. Todavia, na passagem do *De specialibus...* (1958f), ele admite explicitamente que esse conhecimento de algo pelo que é dele percebido através dos sentidos não chega a ser um conhecimento de sua essência, o que é dizer que o conhecimento “por si” não chega a constituir um conhecimento do “em si” da coisa “conhecida”. De todo modo, não se trata aqui de uma percepção sensível, pelo que a analogia se faz em uma figura de retórica. Para Fílon, o conhecimento de Deus está relacionado a disposições da alma, a suas virtudes, não nos cabendo, por fim, por uma falha epistemológica apenas, qualificar, sem mais, seu raciocínio como inválido. Poderíamos ainda interpretar que o que Fílon pretende dizer é que Deus é percebido por Sua manifestação na alma virtuosa, que é imagem de Seu Logos, e é neste sentido que pode ser percebido por Si mesmo, por Seu reflexo (ou de Seu Logos) na alma racional. Afir-

nal, o Logos-Mônada é a intuição máxima concedida por Fílon ao homem, não se podendo afirmar absolutamente nada acerca de Deus Ele-mesmo.

5

Parece haver uma contradição, pois Fílon afirma repetidas vezes que Deus, por exemplo, é incorpóreo. Todavia, ao ponderar tais qualidades, se reconhece a onipotência divina, uma vez que, neste exemplo, sendo excluída a corporeidade de Deus, seria encontrada *falta* n'Ele, o que é inadmissível, pois Deus é, sempre e antes de mais nada, plenitude. O que não é permissível é fazer asserções positivas a respeito de Deus. Em se tratando de nosso exemplo, devemos ler apenas uma recusa do antropomorfismo em prol do enaltecimento da razão como qualidade essencial do espírito, que se contrapõe ao corpo físico, e à própria corporeidade. O mesmo ocorre com as virtudes que Lhe são atribuídas: se Deus é Bom, não quer dizer que falte o mal em sua essência, mas que Ele *prefere* o bem, e isto é inferido de Sua Lei e de Sua obra; em outras palavras, não quer dizer que Deus seja “essencial e exclusivamente bom”, mas sim, que é esta bondade a reger o mundo em sua origem por ser esta a Sua vontade tal como pode ser inferida do mundo. No entanto, sendo o mundo criado, como veremos, a partir de divisões dicotômicas, ao homem é dada a faculdade de escolher, sendo o mal originado da imperfeição relativa dos seres inferiores que participam em sua criação, mais propícios ao mal, ou tanto a ele quanto ao bem. Guttmann, ao confrontar o tema da absoluta transcendência com as virtudes e atributos dados por Fílon a Deus, prefere acusar Fílon de inconsistência, decorrente de “ocasionais” aproximações da concepção bíblica, que é a do Deus pessoal (cf. 1964, p. 25). Não é necessário dizer o quanto julgamos incompleto este ponto de vista...

6

O homem está livre para escolher o mal (cf. WOLFSON, 1982, I, p. 431-432), mas suas faltas podem ser *voluntárias*, quando cometidas deliberadamente por ele mesmo, ou *involuntárias*, que se distinguem enquanto causadas por Deus *indiretamente*, em decorrência das leis naturais estabelecidas, ou ainda *diretamente*, quando um pequeno pecador é tomado como instrumento da justiça divina contra um grande pecador (ibid., p. 438-441) – cf. FÍLON, 1958c, §§10-11, p. 333; 1961b, §§176-180, p. 97/99; 1958d, §§65-76, p. 45-51; 1958f, III, §§120-123, p. 551/553. Por outro lado, a opção pelo bem é *sempre voluntária* e, embora Deus auxilie providencialmente nesta escolha a fim de conceder a graça da salvação, que é Sua vontade, *o impulso inicial deve sempre partir do homem*, que, para isso, utiliza a divina faculdade da razão (também uma graça), a qual deve prevalecer sobre os sentidos e a irracionalidade.

Deus, segundo Fílon, concedeu ao intelecto humano “parte daquele poder que Ele mesmo possui de contrariar as leis da natureza. Como uma graça divina, foi dada ao homem aquela liberdade de escolha pela qual o próprio Deus, de maneira miraculosa, vem ajudar

Seus escolhidos em sua luta contra as forças superiores da natureza. A determinação da inteligência para fazer ou não fazer não é, pois, o resultado de causas naturais que são ‘de Deus’ ou ‘de acordo com Deus’ e pelas quais se operam as leis inalteráveis da natureza estabelecidas por Deus no mundo. Tal determinação da inteligência é uma quebra no nexos destas leis naturais e nas leis estabelecidas do universo assim como o são os milagres” (WOLFSON, op. cit., I, p. 431). V. FÍLON, 1963b (*Quod Deus...*, §§47-48), p. 85/87 (in LEWY, 1969, p. 29-30), e comentário de Wolfson (op. cit., I, 436).

Todavia, esta ressalva acerca das boas escolhas já não aparece de maneira tão explícita em Fílon, obscurecendo mesmo a sua doutrina da liberdade (cf. WOLFSON, op. cit., I, p. 441 et seq.). Em seu *Quod Deus sit immutabilis* (1963b, §§49-50, p. 87), Fílon fundamenta com mais clareza seu ponto de vista citando o Deuteronomio (30:15 e 19), sobre o que vale conferir os comentários de Wolfson (op. cit., I, p. 436-438, 442-446 – onde é citado fragmento de Fílon que, aparentemente, contradiria essa posição).

A idéia de que a virtude consiste em um ato empreendido segundo uma escolha voluntária (cf. FÍLON, 1962c, II, §174, p. 199), independentemente dos conselhos divinos (v. id., 1958b, §11, p. 209/211), não podendo, portanto, haver virtudes involuntárias, bem como de que não há mais do que uma forma de bem agir (cf. id., 1961b, §178, p. 97), parece remeter ao que diz Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* (cf. 2000, III, 2, 1111 b 6-7, p. 60 [1994, p. 129]: a escolha “parece estar mais intimamente ligada à virtude do que o estão as ações”; 2000, II, 6, 1106 b 31-35, p. 49 [1994, p. 95]: “só é possível acertar de uma maneira”).

7

Os incorpóreos, no estoicismo, seriam resultantes das atividades dos corpos – atributos (qualidades), vazio (externo ao espaço), tempo (intervalo do movimento), lugar (“aquilo que é possuído ou ocupado por um corpo” – WOLFSON, 1982, I, p. 317) etc., o aspecto exterior da atividade interna (seus efeitos) (nota-se que são todos relativos e pressupõem a existência de corpos). A teoria está, segundo Bréhier, relacionada às noções de divisibilidade infinita e interpenetrabilidade da matéria (o que permite que o Logos, mente ou alma, permeie os corpos – cf. verbete “Stoicism” in FIESER, 2001). Deve-se, porém, esclarecer que esses “incorpóreos” são ainda materiais; simplesmente, são imperceptíveis *por si mesmos*, consistindo em uma matéria inextensa, imponderável *senão pelos efeitos manifestos nos corpos extensos*, em razão mesmo de sua infinita divisibilidade (anti-atomismo), o que permite sua interpenetrabilidade, sendo por isso indissociáveis causas e efeitos, substância e qualidade. Logo, não há qualquer relação com a incorporeidade das idéias imateriais, que independem da matéria para existir. Ao contrário, a teoria estoica dos incorpóreos parece consistir em uma tentativa de refutar “racionalmente” o idealismo em dizendo que este não passa de uma compreensão errônea da matéria imponderável por si mesma, erro este decorrente de uma concepção super-

ficial de matéria enquanto aquilo que é visível ou ponderável e perecível. Por isso, para os estóicos, pensamentos e até as causas das afecções sensíveis (qualidades da substância como, por exemplo, calor e frio) são, em si, princípios ativos materiais que, expressos pelos corpos enquanto efeitos, agem junto aos órgãos dos sentidos, que são passivos. A apreensão correta, racional, dessas causas só seria possível pelo fato de haver uma comunidade de substância entre sentidos corporais e alma racional, onde reencontramos a indissociabilidade de causas e efeitos. Nesse ínterim, é comum que se generalize dizendo que não há incorpóreos no estoicismo, dado que não são nada mais do que meros efeitos da corporeidade.

Esta nota visa não apenas expor em linhas gerais em que consiste a interação dos princípios ativo e passivo na doutrina estóica, como também tentar esclarecer o que viriam a ser os tais “incorpóreos” referidos no título do texto de Bréhier, visto que tal termo pode, eventualmente, causar certo estranhamento por parte de alguns leitores.

8

Enquanto princípio inteligente externo ao homem, o sopro não lhe pertence, e somente é concedido ao homem por Deus em Sua bondade, e sua sabedoria, ou inspiração, depende ainda da permanência desse sopro (cf. FÍLON, 1962a, I, §§31 et seq., p. 55 et seq.; v. também BRÉHIER, 1950, p. 134). Nessa passagem, Fílon está se referindo à criação do homem terrestre (Gênesis, 2:7) respeitando, em sua citação, o termo grego para “sopro” que aparece na Septuaginta (*πνοήν*), assim como em *De opificio mundi*, §134 (1961a, p. 230), *De plantatione*, §19 (1963c, p. 32), *De somniis*, I, §34 (1962c, p. 36), e *Quis rerum divinarum heres sit*, §56 (1996b, p. 310). Apesar da distinção feita acima, a princípio, parece que os termos são intercambiáveis para ele. Em *Quod deterius potiori insidiari soleat*, §80 (1958b, p. 256), e em *Legum allegoriae*, III, §161 (1962a, p. 262), ele altera o texto da Septuaginta, substituindo *πνοήν* por *πνεῦμα*, que aparece também em *De specialibus legibus*, IV, §123 (1954, p. 84). Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 394, n. 46. Em *De gigantibus*, §19 (1963b, p. 30), citando Gênesis, 6:3, Fílon escreve *πνεῦμα*, conforme a Septuaginta.

9

Veremos no capítulo quarto que são duas as principais potências de Deus já em processo de Criação, para a qual é necessária uma dualidade. São elas a Potência Poética, Criadora, Benevolente, Misericordiosa, e a Potência Regente, Soberana, Governante, Reguladora. Estas, por sua vez, se fundam no Logos, que é o modelo maior, a Mônada que precede a Díade e a unifica. Cf. FÍLON, 1963a, §27, p. 31; 1953a, IV, §§2, 4, 8, p. 270-276, 278-283 (cf. extratos em GOODENOUGH, 1988, p. 29-30, 242-243, bem como seus comentários, sobretudo nas p. 241-246, dedicadas à questão da Tríade Divina; v. também p. 236 et seq., on-

de temos a hierarquização desde Deus – Mônada – ao mundo inteligível – hebdômada); 1953b, II, em especial, §68, p. 114-118. Nesse caso, não pretendemos nos referir a três atributos, mas a um único que, em dado estágio da Criação, se apresenta sob dois aspectos contrapostos, porém sinérgicos, harmoniosos, como também deveremos ver. Ao falarmos da Razão como atributo de Deus e do modelo monádico que Lhe é semelhante, queremos resgatar o significado original do termo: antes de relativo a inteligência, “razão” diz de um saber em que se equilibram prós e contras, tendo uma relação direta com a idéia fundamental de Justiça, sem a qual não é possível a criação do mundo segundo uma ordem, e para cujo exercício deve haver a precedência da Bondade. Neste sentido, tanto o termo grego *λόγος* quanto *ratio*, seu correspondente latino – empregado na tradução latina da versão armênia das *Questões...*, que era a única disponível –, carregam a acepção de “proporção”, “medida”, que diz justamente do conteúdo do mundo inteligível criado por Deus no dia “um”, segundo nos escreve Fílon em *De opificio mundi*, §§34-35 (1961a, p. 163), logo após haver se referido à luta de opostos que caracterizaria o Logos (tese remetente a Heráclito) se não fosse pela ação justa de Deus ao estabelecer limites e leis para a coexistência dos mesmos.

Acreditamos ser isto o bastante não só para diferenciarmos o Logos estóico do Logos filoniano como também para considerarmos este último – enquanto totalidade das Idéias e suas dicotomias, idêntico ao mundo inteligível como um todo –, para fins de distinção, como *Proporção*, ou *Medida*. Por analogia, o Logos criado no dia “um” também poderia ser entendido como a idéia da Justiça (diferindo, fique claro, da Potência Reguladora, ou Autoritária, por também incorporar a pura Benevolência), ou mesmo, como sugere o próprio Fílon, a idéia da Mônada.

10

Na literatura rabínica, a piedade consiste mais na imitação do modelo divino (qualidades como amor e misericórdia) do que na mera observação dos mandamentos, pois esta se funda naquela. O próprio valor dado ao livre-arbítrio se sobrepõe ao estímulo de uma cega obediência que contrarie a vontade pessoal. Cf. GUTTMANN, 1964, p. 32; *Sifra* ao Levítico, 19:1; *Sifre* sobre o Deuteronômio; *Mechilta* sobre o Êxodo, 15:2. Diz Fílon: “as palavras com as quais teu Pai te anima a prosseguir não te compelem, de modo que podes seguir o melhor caminho por tua própria volição e por tua própria autodeterminação” (1958b, §11, p. 209). V. também WOLFSON, 1982, I, p. 432: “A racionalidade essencial da mente não exclui a possibilidade de seu agir, pela simples força de seu livre-arbítrio, contra os ditames da razão.”

11

O destaque dado ao fato de esta liberdade se conservar mesmo após a implementação das leis naturais consiste em uma resposta ao demiurgo platônico, no sentido em que o que-

rer deste último não se manifesta após a criação do mundo, ainda que as leis tenham sido instituídas por uma vontade livre, e não por mera determinação da natureza benevolente do demiurgo, hipótese observada e avaliada por Wolfson (cf. 1982, I, p. 428-430) nos seguintes termos: ainda que o querer do demiurgo de Platão signifique uma escolha radicalmente livre, o fato é que ele abdica desta liberdade a partir do momento em que, uma vez estabelecidas as leis, não haverá mais qualquer intervenção de sua parte sobre as mesmas, diferente do Deus bíblico, que Se reserva o direito de suspendê-las segundo Sua vontade (p. 428-429); v. também p. 434: “Uma vez que o mundo foi criado e as almas para todos os homens futuros plantadas nele, Deus Se retirou do mundo, por assim dizer, deixando-o ir de acordo com as leis que Ele estabeleceria. Não há providência individual na filosofia de Platão”.

Sobre a crença no milagre e seu fundamento na onipotência divina, manifesta no ato da Criação do mundo, v. WOLFSON, *ibid.*, p. 354. Sobre isso, v. também FÍLON, 1959b, I, §212, p. 385/387, onde os mais extraordinários feitos são tidos como “jogos infantis” para Deus, e é refutada a possibilidade de o mundo existir por acaso – enfim, o maior de todos os milagres é a própria Criação, pois a sua única causa já é a própria livre e benevolente vontade divina.

12

Fílon rejeita a descrição estoica de Deus como *είμαρμένη*, pois esta é determinada por Ele segundo Sua Vontade e, dada Sua onipotência, podemos dizer que nada O impede de modificar a ordem causal, interferindo na lei natural, e, por conseguinte, alterar o futuro. Logo, Deus não é a necessidade, o desígnio ou o destino, mas seu Senhor – o “Senhor das Potências”, como veremos no quarto capítulo. Por outro lado, o termo também aparece no sentido mais específico de providência, presciência. Nesse caso, Deus é ainda seu Senhor, pois é o único a prover e tudo saber de antemão, o que não é conflitante com a teoria da liberdade humana para agir, conforme mostra WOLFSON (cf. 1982, I, p. 455-456), que ainda traz referências e faz observações importantes a respeito. “Esta liberdade de ação de que o homem goza como uma dádiva de Deus de modo algum, de acordo com Fílon [e com os rabinos], infringe a presciência de Deus. Não obstante a liberdade do homem para agir como escolher, Deus ainda pode ser considerado como tendo presciência do que o homem fará.” (p. 458)

13

Platão parte também do princípio de que a quantidade de almas não pode diminuir ou aumentar, sendo “sempre as mesmas almas que existem”, donde decorre que, se o número de corpos aumenta, isto deve ocorrer apenas até o limite de almas existentes, e por isso são mortais. Ou seja, se o número de almas aumentasse, tudo seria (ou poderia ser) imortal (cf.

1999b, X, 11, 611 a, p. 341 [1948, p. 108]), mas devemos reconhecer que isto não basta para estabelecer a doutrina da metempsicose, uma vez que não se pode afirmar que a quantidade de corpos chegue a atingir a de almas, exigindo a transmigração. Tudo o que se pode concluir daí é que, sendo eternos o mundo inteligível e as almas, cedo ou tarde, estas devem todas terminar por atingir a perfeição que lhes é própria.

14

Não se trata de uma redundância, obviamente, mesmo porque, segundo Aristóteles, há movimentos naturais que não se devem à ação de uma alma, mas à sua própria natureza (*κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν*), como lemos em seu *De caelo*, I, 2, 269 a 5-7 (1986, p. 12/13) – v. também n. “b”: cabe dizer que o princípio simples de movimento natural é próprio, estritamente dizendo, aos puros elementos (corpos simples), enquanto os corpos compostos de seres animados como plantas e animais são determinados por um princípio vital, tornando seu movimento também composto, embora ainda natural.

15

Há aqui uma série de questões que mereceriam um tratamento mais aprofundado. Em primeiro lugar, sendo Deus incorpóreo, não estaria contido em um espaço onde Se movesse. Ao contrário, como veremos, por analogia, é Deus o Seu próprio espaço, visto que não há um fora. Também veremos que o movimento, segundo o próprio Fílon, só tem início a partir da criação dos corpos, e é esse movimento que determina o início da temporalidade. Disto decorreria que o tipo de ação a que Fílon se refere não poderia ser distinta da imobilidade de que fala Aristóteles. Ou seja, o Deus de Fílon, considerando suas concepções de espaço, movimento e tempo, também seria uma espécie de motor imóvel, um intelecto ativo que, no momento da Criação – veremos que os “seis dias”, representando apenas uma ordem, ocorrem simultaneamente –, tem sua contrapartida em um intelecto passivo – a que denomina Logos, ou mundo inteligível – que é o receptáculo das Idéias.

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

criticar o “não-agir” do Deus aristotélico em um mundo concebido como necessidade, ao invés de criado livre e voluntariamente.