

## IV Logos como Hipóstase e a “Encarnação do Verbo”

### IV.1 Logos filoniano X Logos joanino

Para Bréhier, o estoicismo egípcio constitui a principal influência sobre a teoria filoniana dos intermediários.<sup>277</sup> No entanto, mesmo que isto esteja correto, parece que a teoria cristã – que teria recebido as mesmas influências – encerra uma outra idéia bem diversa daquela encontrada em Fílon.

O Logos estóico é a um só tempo imanente a Deus e ao homem, o Verbo cristão é transcendente ao homem e não se liga a ele senão sobrenaturalmente na encarnação e na graça; a razão humana é, então, distinta do Verbo de Deus.<sup>278</sup>

Poderíamos, então, dizer que o Logos filoniano seria intermediário entre – ou melhor, reuniria em si – o puramente imanente postulado pelos estóicos e o puramente transcendente a ser formulado pelos cristãos. Aliás, nos parece constituir grosseiro antropomorfismo considerar o Verbo encarnado dos cristãos como uma possibilidade real (ou possível de se inferir) a partir da concepção filoniana da *semelhança* que associa a razão humana ao Logos divino. Tal semelhança somente é manifesta no homem inteligível, o qual precedeu o “homem de carne”, dividido entre razão e sensibilidade e se deixando levar por esta última, por isto sucumbindo ao assim chamado “Pecado Original”. De forma alguma a perfeição relativa do Logos poderia se realizar na carne, ela mesma condição típica para a imperfeição, para a *desproporcionalidade* entre inteligência e sentimento, mas é exatamente isto o que diz, *com toda a clareza*, o versículo 14 do primeiro capítulo do Evangelho de João – o último da passagem que fala da “Encarnação do Verbo”.

Parece mais tratar-se de uma perversão de passagens como aquelas em que Fílon diz que o mundo é como a vestimenta do Logos, como se este fosse sua alma.

---

<sup>277</sup> Cf. 1950, p. 238-239. V. também, para outras influências apontadas, p. 246-248.

<sup>278</sup> BRÉHIER, “Logos stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne”, p. 171, *in* 1955, p. 161-177.

Em uma delas, Fílon está interpretando alegoricamente o sumo-sacerdote como o Logos, e, as vestes, como o mundo, estendendo a analogia à alma que veste o corpo e ao intelecto do sábio que se veste de virtudes.<sup>279</sup> Nesse caso, contudo, há um contraste entre a corporeidade das coisas sensíveis e sua essência incorpórea semelhante a Deus, que não é própria a nenhum indivíduo em especial, mas imanente no mundo como um todo, onde cada Idéia aparece hipostasiada, mas *nenhuma* é, separadamente, idêntica a Deus, nem mesmo a idéia da alma, ou da mente humana. No entanto, deve-se reconhecer o significado da analogia para a teologia cristã posterior.

Consideramos realmente curioso que Bréhier, em vista de tudo o que escreve a respeito do Logos filoniano, seja capaz de considerar “inegável” a relação desta teoria com a exposta no evangelho joanino, a não ser que esteja se referindo apenas aos treze versículos anteriores, onde, com efeito, devemos admitir, encontramos uma relativa simpatia, mas não mais do que isto... Neste caso, se nos mostra uma identificação muitíssimo descuidada, haja vista a importância desse autor, cuja voz se une à de muitos outros intérpretes (cristãos).<sup>280</sup> Ele mesmo diz que Fílon distingue

o homem ideal que Deus fez (*ἐποίησεν*) e o homem terrestre que Ele moldou (*ἐπλασεν*). O homem terrestre é *πλάσθεις* e não *γέννημα* [cf. FÍLON, 1962a, I, §31, p. 54/55: na verdade, é apenas o homem “moldado” que é terrestre; o outro, “celeste” (p. 57); v. 1963c, §44, p. 43/45]. Por estes termos, Fílon tem uma tendência a atribuir a filiação divina aos entes ideais excluindo os entes sensíveis. O que se faz então o essencial da distinção entre essas duas criações é menos a relação física de causalidade entre Deus e a criatura do que a relação moral. (...) é necessário, em primeiro lugar, se perguntar se o ser é digno de uma tal origem divina. Só as melhores coisas podem [ser feitas] nascer de uma vez por Deus (*ὑπό*) e por seu intermediário (*διὰ θεοῦ*). (...) A criação não vem do poder [*puissance*], mas da bondade de Deus. Também o ser não pode ser criado por Deus sozinho, senão na medida em que pode receber essa bondade. A ação divina sobre os seres imperfeitos só terá lugar, pois, por intermediários mais perfeitos [que eles].<sup>281</sup>

Logo, o filho de Deus não é o homem, mero “filho do homem”, mas seu intelecto (ou alma), e isto apenas quando se torna uma inteligência pura, *já destituída de corpo e da parte irracional da alma*, que são mortais. Não há um homem de carne que possa ser, enquanto tal, considerado ou “feito filho de Deus”, *senão em potência*. Desse mo-

<sup>279</sup> Cf. FÍLON, 1958d, §110, p. 69, sobre Levítico, 21:10. O sumo-sacerdote é o Logos primogênito (1962c, I, §215 (início), p. 115; sobre os significados de suas túnicas, v. também §§216-218). Para a consideração do sumo-sacerdote enquanto intermediário entre Deus e o homem, v. *ibid.*, II, §§229-236, p. 217/219. Sobre o Logos como intermediário que intervém em prol da raça humana, v. também 1996b, §§205-206, p. 385/387.

<sup>280</sup> Cf. 1950, p. i. V. nota complementar nº 1, onde também transcrevemos a passagem do evangelho joanino sobre a “Encarnação do Verbo”.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 82.

do, isto não invalida a relação entre a doutrina salvífica de Fílon e a de Jesus, mas apenas o título de “Logos Encarnado” atribuído a este último no Evangelho de João. Tratam-se de concepções diversas: em João, detectamos resquícios da crença pagã segundo a qual os reis – lembrar que o Messias, na verdade, deveria ser antes um rei, mas, como Jesus morreu, acabou sendo elevado pelos discípulos a um trono celestial – eram tidos por filhos naturais dos deuses, porém fundida à concepção judaica tradicional, pela qual a relação moral entre Criador e criaturas funda tanto a filiação divina quanto a decorrente fraternidade entre as últimas. À luz de Platão, a visão judaica é enriquecida pelo aspecto “físico” desta relação, consolidada, enfim, a partir da doutrina estóica do Logos imanente.

Em Fílon, todavia, o epíteto “filho de Deus” – que seria (como) o Logos, que Lhe é o mais próximo – torna-se muito mais específico, referindo-se àquele que atingiu o limite máximo da sabedoria, o que corresponde mesmo à perda de toda a humanidade e todo atributo cabível a um ente sensível; consiste na absorção da alma tornada inteligência pura, ou despida de tudo senão de sua parte racional. Ainda assim, este é como um “filho adotivo”, sendo os anjos os “filhos naturais” de Deus, formando uma unidade no Logos, Seu “primogênito” ou mesmo “único filho” (*υἱὸς πρεσβύτερος, πρωτόγονον υἱόν, μόνον... υἱόν*)<sup>282</sup>, por ser a mais antiga das criaturas<sup>283</sup>. Nesse caso, um homem não pode ser considerado nada mais do que mero filho do Logos, *e não ele mesmo!* Como dito, o homem não pode suportar e conter tão sublime paternidade, mas apenas aquela mais inferior, pela qual guarda em si as leis naturais que devem regular sua conduta a fim de que obtenha a ascensão espiritual, o progresso moral, o que é possível segundo a Providência e a Bondade divinas. Portanto, *tal filiação em relação a Deus é meramente espiritual, mística, somente podendo se realizar fora da sensibilidade.*<sup>284</sup>

<sup>282</sup> FÍLON, 1963b (*Quod Deus...*, §31), p. 77/78/79; 1961b, §51, p. 44 (*in* LEWY, 1969, p. 30); 1962b (*De ebrietate*, §30), p. 36 (*in* LEWY, op. cit., p. 96-97); 1963d, §146, p. 122; 1962c, I, §215 (início), p. 114.

<sup>283</sup> Cf. id., 1996a, §6, p. 135.

<sup>284</sup> Cf. BRÉHIER, 1950, p. 100-101, 234-235, e 278-279: o sábio natural, que é autodidata na virtude e detém a “ciência do Um”, até pode ser chamado “filho de Deus”, como o é pelo texto bíblico (cf. FÍLON, 1963d, §145, p. 123), igual ao mundo ou ao Logos, mas apenas relativamente aos demais filhos do Logos, como uma simples dignificação, uma filiação *espiritual* (v. *ibid.*, §149, p. 125); ele não é mais humano, e sim, pura inteligência, um “homem celeste ou divino”, por assim dizer. V. id., 1958a, §8, p. 99/101, e 1958d, §110, p. 69. Para outras referências em Fílon, v. nota complementar n° 2. Este autoditismo na virtude, esta sabedoria natural, consiste não em um conhecimento humano, mas em um despertar na alma, causado por Deus, de uma intuição verdadeira, pelo que a revelação se dá intimamente, como veremos adiante (cf. WOLFSON, 1982, I, p. 36).

Pois, no meio das leis que consistem em mandamentos e em proibições – estas são leis em sentido próprio –, encontra-se duas proposições essenciais no tocante à Causa primeira: uma diz que “Deus não é como um homem” (Números, 23:19), a outra, que Ele é como um homem. Mas, enquanto que a primeira é garantia para a verdade mais certa, a segunda é introduzida para a instrução do vulgo. É porque se diz também a Seu respeito: “Como um homem, Ele corrigirá [*παιδεύσει* – v. nota do tradutor francês: “a educação é evocada aqui em seu aspecto restritivo, disciplinar”] Seu filho” (Deuteronômio, 8:5). É então pela eficácia da correção e da reprimenda que se diz aquilo d’Ele, e não porque é Sua natureza real.<sup>285</sup>

Neste sentido, mais longe ainda vai a literatura rabínica, onde encontramos comentário paralelo que diz:

“*Eu sou o Eterno* [Iavé] *teu Deus*”... [Êxodo, 20:2; Deuteronômio, 5:6] Disse Rabi Abaú: Um rei de carne e sangue tem um pai, ou um irmão, ou um filho. Mas Deus disse: Eu não sou assim. “*Eu sou o primeiro*” – pois não tenho irmãos; “*E nada há além de Mim*” – pois não tenho filho.<sup>286</sup>

Se Fílon considera o profeta, o sábio, como o fora Moisés, também um intermediário, como o são o mundo inteligível, os anjos, a Lei (Torah), o Logos, devemos ter em conta que, enquanto tal, não vive em meio aos homens, muito menos *como* homem.<sup>287</sup> A metamorfose em profeta se dá por um “renascimento” no mundo inteligível, não de pai e mãe humanos, mas da união místico-simbólica, geradora do mundo, entre Deus e Sophia, consistindo isto na própria imortalidade, tal como vimos no capítulo precedente. Apenas neste sentido se pode considerar o sábio como Logos, ou filho de Deus.

O Perfeito é o homem de Deus. Ele se deu, ou seja, ele renunciou a si mesmo, a seus desejos, a seus prazeres, a suas presunções como ser imerso no sensível. Em troca, ele é quase divinizado; ele quase pode ser chamado Deus, como diz Fílon mais adiante [cf. 1964a, §§127-128, p. 89/91]. Ele é o herdeiro de Deus, em um estreitíssimo parentesco com Seu Filho primogênito, o divino Logos.

É inútil insistir sobre a sonoridade cristã que se pôde produzir de tais pensamentos para os Padres gregos que liam Fílon. O que o separa do Cristianismo, mas é essencial, é que, evidentemente, ele não podia dar lugar à Encarnação e refletir todas as suas conseqüências.<sup>288</sup>

Atingido este ponto, ainda não é adequada a identificação de Deus com Seus filhos, ou divinas inteligências, senão metaforicamente ou em relação ao homem mo-

<sup>285</sup> FÍLON, 1963b (*Quod Deus...*, §§53-54), p. 89/91. V. também §§55 et seq., sobre o antropomorfismo bíblico.

<sup>286</sup> *Midrash rabab* (citando ainda Isaías, 44:6), *apud* IUSIM, 1968, p. 63.

<sup>287</sup> V. FÍLON, 1959b, I, §§157-158, p. 357/359. Efros identifica no Talmud quatro intermediários: a Palavra (Logos), as Idéias (no sentido propriamente platônico), a Torah e os anjos (cf. 1976, p. 69 et seq.). Moisés simboliza o Logos: cf. BRÉHIER, 1950, p. 91.

<sup>288</sup> ARNALDEZ, “Introdução” a *De mutatione nominum* (1964a, p. 15).

ralmente inferior. Integrando o Logos, a alma, ou inteligência, se torna divina, mas não o próprio Deus. Embora a distinção seja fraca em muitas passagens de Fílon, pode ser concluída do conjunto de sua obra, e esta hierarquia pretendeu-se esclarecer um pouco no capítulo precedente. No entanto, devemos salientar que não são apenas os anjos, os profetas, os sábios, as inteligências puras etc. a serem incluídos na categoria dos “intermediários” entre Deus e o mundo, ou, mais especificamente, entre Deus e os homens que os reconhecem. Aí também devem ser classificados os próprios aspectos mais elevados de Deus, tais como Logos e Sophia, cuja interrelação será abordada ao fim do presente capítulo.

## IV.2 Os “nomes” de Deus e as apreensões imperfeitas da divindade

A Bíblia ainda denomina Deus de inúmeras formas segundo qualidades que Lhe são atribuídas, tais como Todo-Poderoso, Senhor, Rocha, Altíssimo etc. Tratar-se-iam, ao ver de Fílon, de apreensões imperfeitas e parciais, incompletas, de Sua natureza.<sup>289</sup>

Wolfson testemunha que Fílon e outros judeus de Alexandria serviam-se de epítetos que constam na Septuaginta, e que os mesmos, no mundo grego, por sua vez, aparecem ligados a divindades pagãs como Zeus e Hermes,<sup>290</sup> ao que acrescenta que os tradutores da Bíblia hebraica não se deram ao trabalho de transliterar os nomes hebraicos para Deus, mas simplesmente adotaram os que já existiam na língua grega. De qualquer modo, também vale notar que as traduções são *literais*, ou muito próximas disto – senão em todos os casos, ao menos nos mais importantes, aqui referidos –; mesmo as descrições/qualificações de Deus, apesar de também remetentes a Zeus, são encontradas em importantes textos do Antigo Testamento. Como, para Wolfson,

---

<sup>289</sup> Neste equívoco são incluídos os estóicos. Para eles, as potências de Deus constituem o princípio ativo (*ποιῶν*) imanente no mundo. Cada potência de Deus é então tida como qualidade (*ποιότης*) de Deus (cf. WOLFSON, 1982, I, p. 276). Nesse caso, vemos que Fílon encontrou no estoicismo algo presente no texto bíblico, que é a identificação de Deus, do princípio ativo, por Suas qualidades, ou potências. Sobre os principais nomes de Deus no Antigo Testamento e questões correlatas, v. BICKERMAN, 1988, p. 262 et seq.

<sup>290</sup> Cf. 1982, I, p. 12-13, 38 et seq. V. também p. 86. Sobre Criador, Pai, Genitor, Plantador, Fonte e Luz, v. p. 211.

há um sincretismo na língua, mas não na crença, tais epítetos são assimilados – ou, melhor dizendo, apropriados – por uma questão de conveniência, e este mesmo princípio norteia inúmeros outros empréstimos.

Ora, mas isto não tornaria indistintos o culto judaico e o culto pagão, não provocaria uma certa confusão chamar o Deus judaico por um termo utilizado no culto a Zeus, por exemplo? A princípio, nossa resposta é *não!* Ao menos no caso da mitologia e do politeísmo, Fílon costuma tentar mostrar “que o uso de tais termos mitológicos não deveriam ser tomados como indicativos de crença naquilo que os mesmos representam”.<sup>291</sup> Em resposta à relação feita por Bréhier entre a pluralidade de nomes divinos em Fílon e dentre os estóicos e seitas místicas helenísticas, Kahn argumenta dizendo ser tal aproximação “*bizarra*”, e esclarece:

Com efeito, ela [a pluralidade de nomes divinos] se explica pelo mistério que cerca o verdadeiro nome de Deus, o Tetragrama sagrado [IHWH = Iavé], que Fílon, não mais que os outros judeus, não queria nem pronunciar nem escrever. Levava-se por isso a designar Deus ou Seus *logoi* por um ou outro de seus numerosos atributos.

O próprio Fílon se explica longamente no *Decalogo* [§§83, 93-94 (1958e, p. 49, 53/55)], e o que é dito concorda muito bem com a *Mishnah*, *Sota*, 7, 6, *Tamid*, 7, 2, etc. Nosso filósofo ilustra o que quer dizer por uma imagem muito pertinente: “O nome vem sempre em segundo lugar, após a coisa que designa, como a sombra que segue o corpo”. Mas, assim como as iluminações podem variar ao infinito os jogos de sombras, a essência inefável de Deus [supostamente oculta no mistério do Tetragrama] pode ser alcançada de mil maneiras que não a esgotam, salvo o Tetragrama sagrado que a cerca, por esta razão, de um respeito particular.<sup>292</sup>

Em Fílon, além de os politeístas terem uma visão imperfeita e, por isso, fragmentada da unidade de Deus, Este, em Sua bondade, pode Se lhes dar a conhecer (quanto à Sua existência, apenas) por meio de Suas potências, de Suas qualidades, donde a impressão de uma pluralidade de deuses. Afinal, Deus não precisa de intermediários, e se Se utiliza deles é por pura Bondade, posto que os homens não podem atingi-Lo senão desta forma, consistindo sua evolução no progressivo reconhecimento da divindade que culmina na intuição da Mônada transcendente. É sobre isto que lemos no Livro I do *De somniis*.<sup>293</sup> “A tese de Fílon, que explica e produz a doutrina dos intermediários, não consiste na impossibilidade de Deus produzir o mundo, mas

<sup>291</sup> WOLFSON, *ibid.*, p. 42. Isto se aplica não apenas às divindades e seus epítetos, mas também a toda sorte de expressões ligadas à mitologia e seu culto, incluindo mistérios, festas e “lugares”, como o Hades. V. nota complementar n° 3.

<sup>292</sup> Nota complementar n° 26 a *De confusione linguarum* (1963d, p. 177). Observamos que a passagem citada não foi localizada segundo a indicação fornecida pelo autor, razão pela qual a omitimos, muito embora o conteúdo seja consistente com o que lemos em outros lugares.

<sup>293</sup> V. BRÉHIER, 1950, p. 127; v. também p. 100-101.

na impossibilidade de a alma alcançar Deus diretamente.”<sup>294</sup> Fílon, conclui Wolfson, não formula uma teoria de intermediários porque acredite ser necessária uma tal ponte entre seu Deus absolutamente transcendente e o mundo, sugerindo que sua razão de ser é servirem de exemplos para a conduta humana.<sup>295</sup>

Diante disto, podemos entender em que medida a “assimilação” desses nomes – o que, como dissemos, consiste em uma qualificação imprópria, visto que se tratam de meras traduções bastante adequadas – se liga à teoria dos intermediários, levando-se em conta o que diz Fílon a respeito do politeísmo, bem como o fato de ele não alterar a terminologia presente na Septuaginta. Poderíamos, pois, sugerir que, na concepção de Fílon, os judeus teriam reconhecido os inúmeros atributos de seu único Deus disseminados em uma enorme pluralidade de “divindades”. Nesse caso, temos um novo argumento para explicar em que consistia a prática filoniana de colher fragmentos da tradição filosófica pagã: tratava-se mesmo de uma recolha dessas “partes” espalhadas (as manifestações “espermáticas”, podemos dizer) do Logos divino em função das imperfeições e limitações epistêmicas do intelecto humano, terrestre, mortal.

Portanto, isto difere do que chamamos de sincretismo, a saber, a simples adoção de um nome estrangeiro para designar uma divindade local, assimilando-os, e não o ato de se servir de termos estrangeiros que traduzem termos locais, os quais, aqui, diferentemente de ali, são entendidos como que formando uma unidade atômica, uma vez atribuídos a uma entidade em si mesma monádica ao invés de serem tidos por nomes próprios de individualidades distintas. Com isso, a constante presença de traços estoicos na obra filoniana, bem como o fato de Fílon qualificar Zenão como um homem divino, adquirem uma nova dimensão legitimadora: *o estoicismo favoreceu a transição do politeísmo para o monoteísmo no mundo helenizado*, cuja tendência já se fazia presente desde os pré-socráticos.<sup>296</sup>

<sup>294</sup> Id., *ibid.*, p. 175. Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 376; na Bíblia, Êxodo, 20:19: “Disseram a Moisés: Fala-nos tu, e ouviremos, mas não nos fale Deus: seria a morte para nós!”. Sobre a participação dos intermediários na Providência, v. nota complementar n° 4.

<sup>295</sup> Cf. *op. cit.*, I, p. 289. V. nota complementar n° 5.

<sup>296</sup> O pensamento pré-socrático já é marcado pela concepção de um único princípio originário (a *ἀρχή* divina), mas é em Xenófanos de Colofão (VI a.C.), crítico de Hesíodo e Homero, que temos a primeira contradição direta do politeísmo e do antropomorfismo: “Um único Deus, entre deuses e homens o maior, em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento” (frag. 23, *in* PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000, p. 72). Segundo Aristóteles (*ibid.*, p. 66), considerava-se Parmênides como seu discípulo (cf. 1990, I, 5, 986 b 22, p. 40). Wolfson ainda destaca a coincidência de certas críticas ao paganismo e à idolatria feitas pelos filósofos e pelos profetas judeus (cf. *op. cit.*, I, p. 17 et seq.).

Zenão de Citium foi assim o profeta de um Logos cuja unidade e onipotência constituem a um só tempo o mais íntimo de nós mesmos e o mais exterior a nós; graças a esta profecia, o homem se sente unido aos outros seres pelo mesmo elo que o une a si mesmo: O Verbo preenche toda a realidade em nós; é a ignorância do Verbo que nos destaca dos outros e que nos separa do mundo: destacamento de intenção aliás, não destacamento real, que é impossível. O estoicismo nos ensina a identificar nossa vontade à nossa essência, ou seja, a querer o que quer a razão universal.

É sob esta forma que se expande o monoteísmo no Ocidente: não pela afirmação de um Deus transcendente ao mundo, mas de um Verbo único, a que o mundo e nós mesmos somos consubstanciais. O Logos não se manifesta nele e em nós, de uma maneira, em alguma medida, histórica, como se essa aparição fosse um acontecimento com lugar e data determinados; é, no entanto, eternamente manifesto, de uma maneira que é eternamente a mesma, já que, se o universo deve perecer após um ciclo determinado, renascerá idêntico, e assim indefinidamente, sem que haja nem começo nem fim nessa sucessão.<sup>297</sup>

Nesse caso, os estóicos não separam o monoteísmo do politeísmo, pois os deuses são personificações particulares, que, em seu todo, encerram toda a natureza, da qual o Deus dos estóicos não se separa como o dos judeus, que também distingue os Seus fiéis dos demais homens. Deus é o princípio único, e, os deuses, manifestações desse mesmíssimo princípio. Desse modo, ao ver de Bréhier, “o politeísmo só faz, ele mesmo, afirmar a multipresença de Deus”. Afinal, não era intenção dos estóicos rejeitar a crença popular. Por isso é que se diz ser tipicamente estóico interpretar alegoricamente os mitos tradicionais dos deuses como símbolos das forças ativas da natureza, resgatando assim as antigas intuições pré-socráticas.<sup>298</sup>

O método alegórico representa, na religião positiva, o mesmo papel que a física no estudo da natureza. Do mesmo modo que a física chegava a revelar o Verbo divino em todas as forças ativas da natureza, encontra-se um sentido racional e verdadeiramente divino em todos os mitos, em todos os contos, em todas as revelações da religião.<sup>299</sup>

Por sua vez, alguns atributos divinos eram reunidos por filósofos – dentre eles, alguns estóicos – como pertencentes a um único Deus, não constituindo concepções ímpias ao ver de Fílon. Como exemplo, temos o Deus uno e criador de Platão, o mais próximo do Deus judaico, diferente de tudo o que há no mundo, o Deus como “causa do movimento pelo qual o mundo como um todo continua a ser o que é e pelo qual também todas as coisas no mundo vêm a ser”, descrito por Aristóteles, e o próprio Deus dos estóicos, também uno e criador, invisível e relativamente diverso

<sup>297</sup> BRÉHIER, “Logos stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne”, p. 162-163, *in* 1955. V. também BEVAN, “Zénon et le Portique”, *in* 1927, p. 1-3 (paralelo com Paulo de Tarso), 12 (Zenão como profeta).

<sup>298</sup> Cf. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 163-164.

<sup>299</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 164.

de todos os demais seres. Para Filon, portanto, “o Deus dos filósofos”, à exceção daquele dos epicuristas, “não é para ser incluído entre os deuses que a Escritura condena como falsos” – os numerosos ídolos esculpidos pelo homem, por exemplo –, apenas denotando uma concepção imperfeita e parcial do verdadeiro e único Deus, inapreensível pela razão, faculdade pela qual os gregos tentavam em vão descrevê-Lo.<sup>300</sup>

### IV.3 O “Senhor das Potências” e a Glória divina

De volta aos nomes e epítetos atribuídos a Deus, devemos destacar uma importantíssima exceção. Esta excepcionalidade se refere a ambos os campos discutidos: 1) não se trata de um nome ou epíteto encontrável no mundo grego; 2) a versão grega da expressão hebraica consiste, na Septuaginta, em uma tradução aparentemente grosseira e infiel ao sentido original, enquanto que, nos textos gregos da Bíblia (inclusos os do Novo Testamento), bem como nos apócrifos gnósticos, encontramos uma transliteração. Estamos falando do nome “Senhor dos Exércitos”,<sup>301</sup> amplamente utilizado no Antigo Testamento, mas *ausente no Pentateuco*, que é a base da exegese filoniana. De imediato, surge a pergunta: Por que, então, teria Filon lhe conferido um papel tão fundamental em sua obra, se defendemos a idéia de que ele conhecia o original hebraico do Antigo Testamento? Tal questão deve ser respondida por partes.

No Antigo Testamento, o nome Iavé recebe o acréscimo da palavra *tzabaoth* (“exércitos”) nada menos do que 247 vezes, concentradas especialmente nos livros proféticos, com destaque para o de Jeremias. Ao menos na maioria das ocorrências, parece estar claro o sentido efetivamente *militarista* da denominação, pois tratam-se de textos referentes a períodos de grande conflito entre o Reino de Judá e seus vizi-

<sup>300</sup> Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 178-179.

<sup>301</sup> Para esta discussão se nos mostra de grande valor e interesse a cuidadosa exposição de Kahn em sua nota complementar nº 31 ao *De confusione linguarum* (1963d, p. 184-186). No entanto, a extensa consideração sobre fontes gregas e judaicas, bem como sobre as bases etimológicas que legitimam a exegese filoniana, torna difícil trazermos para este breve estudo os resultados de Kahn sem mutilá-los ou excedermos os limites de nosso propósito atual.

nhos.<sup>302</sup> Por sua vez, quando contemplamos a versão grega, encontramos *Iavé Tzabaoth* (“Senhor dos Exércitos”) traduzido por *Κύριος τῶν δυνάμεων* (“Senhos das Forças, Potências, Poderes”) – logo, já sem aquela acepção estritamente militarista. Embora o termo *dynamis* também designe um poder que repousa sobre exércitos – assumindo este sentido em outras passagens –, esta é uma acepção secundária, e bem distante do carregado sentido filosófico encontrado em Aristóteles, que parece ser aquele que Fílon destaca – i.e., o de *potencial passível de atualização*.

Sinônimos mais adequados poderiam ser: 1) *ἐξουσία*, que fala, em sentido satisfatoriamente amplo, de uma autoridade legal, e até externa ao mundo físico, sobre-humana, dando a idéia de que Deus é senhor de seres criados, mas espirituais, como os anjos – a que Fílon chama de “intermediários” –, mantendo também o paralelo com o epíteto “Deus dos deuses”;<sup>303</sup> ou 2) *κράτος*, um poder soberano que, no Novo Testamento, representa a força e o poder divinos. Neste último caso, temos uma relação com o nome *Shaddai* (Todo-Poderoso), pelo que tanto este quanto o *Iavé Tzabaoth* são traduzidos em grego, indistintamente, como *Κύριος παντοκράτωρ*, o que mostra que o último assimila o significado do primeiro, traduzido literalmente.

Curiosamente, é no Novo Testamento e nos posteriores apócrifos gnósticos que encontramos a transliteração *Σαβαώθ*. As passagens do Novo Testamento – Epístola de Paulo aos Romanos, 9:29, e Epístola de Thiago, 5:4 – não nos fornecem nada a respeito, demonstrando apenas serem mais fiéis à expressão hebraica do que a própria Septuaginta, o que nos parece muito estranho. Por outro lado, tudo isso pode começar a ser esclarecido a partir do momento em que, nos apócrifos “Sobre a origem do mundo” (*in* Robinson, 1990a) e “A hipóstase dos Arcontes” (*id.*, 1990b), Sabaoth é ostensivamente identificado com “Deus, ou Senhor das *Forças*” (por influência da Septuaginta), ainda que o significado original de “Exércitos” pareça estar ainda pressuposto. Desse modo, vemos que o Gnosticismo funde as duas perspectivas. Nos textos gnósticos, Sabaoth é, efetivamente, o Deus dos deuses inferiores que se fizeram cultuar na terra, bem como de todos os seres divinos criados, além de

<sup>302</sup> De forma alguma podemos nos deter aqui sobre as diversas implicações de serem atribuídos a Deus os resultados obtidos pelos exércitos humanos em suas guerras, mesmo porque tal não nos ajudaria muito a compreender o papel do Senhor dos Exércitos na exegese filoniana.

<sup>303</sup> Sobre as funções dos anjos em Fílon e dos “demônios” em Platão, v. WOLFSON, 1982, I, p. 371 et seq. No entanto, este termo (*ἐξουσία*) é apenas empregado como descrição da Potência Regente (ou Legisladora) de Deus (cf. FÍLON, 1963a, §27, p. 30), à qual nos referiremos logo a seguir. De qualquer modo, a Potência Regente é relacionada por Fílon ao nome Iavé.

ser ele a concluir a criação do mundo. Sua autoridade, por sua vez, lhe fora concedida pela andrógina divindade eterna Pístis/Sophia. Desse modo, é Sabaoth o mais elevado deus *que atua sobre o mundo*, ou seja, uma espécie de potência das potências, pelo que é também referido como o Governador-Mor, ou *παντοκράτωρ*.

Com efeito, não encontramos qualquer outra relação com o que diz Fílon, a não ser pelo fato de que o Deus verdadeiro está acima de Sabaoth, que é mera criatura, ainda que divina. Entretanto, isto parece reportar uma das concepções a respeito do Senhor dos Exércitos naquele contexto. Em Fílon, por sua vez, a relação entre *tzabaoth* e *dynamis* parece se encontrar em um estado mais “puro”. Mas como Fílon associa esse poder autoritário ao poder causal? Com efeito, a versão da Septuaginta, sendo considerada inspirada por Deus, não deve ser questionada, mas é possível que Fílon houvesse buscado uma explicação para essa “nova” acepção adquirida na tradução grega. De fato, parece tê-lo feito. O primeiro problema com que ele teria então se deparado é que o Senhor dos Exércitos *não aparece no Pentateuco*.

É verdade que se fala em exércitos angelicais<sup>304</sup> em muitas passagens bíblicas, e que eles, como os demais seres tidos por Fílon como divinos, correspondem a intermediários que manifestam no mundo criado poderes de Deus. Eles mesmos são *logoi*, mas este dado não nos levaria a nada senão a uma petição de princípio. A única pista está no Salmo 24, versículos 8 a 10, onde lemos: “– Quem é o rei de glória? – O Senhor, forte e valente, o Senhor, valente *na guerra* [grifo nosso]. Portas, elevai vossos frontões!<sup>305</sup> Elevai, pórticos antigos! que entre o rei de glória! – Quem é este rei de glória? – O Senhor de todo poder [*Iavé Tzabaoth*, “dos Exércitos”; *Κύριος τῶν δυνάμεων*], é ele o rei de glória.” A partir desta única definição, Fílon se sente no direito de remeter-se a Êxodo, 33:18. Trata-se da passagem em que Moisés pede a Deus para que se lhe mostre Sua face, Sua glória (*kevod*, *δόξα*), entendida por Fílon como o conjunto das Potências divinas e Idéias, apreensíveis apenas pelo intelecto puro, conforme lemos em seu *De specialibus legibus* (1958f, I, §§45-48, p. 125/127).<sup>306</sup> Todavia, o aprofundamento nesta interpretação nos levaria a uma grande digressão, cuja complexidade exigiria o recurso a uma verdadeira hermenêutica sobre o texto hebraico em questão. De qualquer modo, podemos adiantar que tal interpretação é

<sup>304</sup> De fato, Fílon denomina os anjos, em sua totalidade, como constituindo um exército divino (*στρατός, θεῖον στρατεύμα*): cf. 1958a, §5, p. 96/98; 1963d, §174, p. 140.

<sup>305</sup> Vale notar que o nome Shaddai, com o qual comparamos Iavé Tzabaoth, também é entendido como um acrônimo, cujo significado é “Guardião das Portas de Israel”.

<sup>306</sup> Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 218-220.

possível.<sup>307</sup> Em todo caso, vale também como aval o caráter divino atribuído pela tradição à Septuaginta, devemos repetir. Se a mesma permite a Fílon a permutação entre “exércitos” e “potências”, não seria ele a ignorá-la, embora reafirmemos que o “passar por cima” deste problema pode significar o desprezo de uma boa evidência do conhecimento dos originais hebraicos por parte de Fílon.

Israel Efros nos dá indicações adicionais de que Fílon estava correto em, partindo da definição do Senhor dos Exércitos como Senhor da Glória, constante no Salmo 24, entendê-lo como Senhor das Potências, exatamente como traduzido na Septuaginta. Além disso, ainda nos dá uma pista para compreendermos a dificuldade acerca da natureza do Logos enquanto mundo inteligível, que não é nem imanente nem absolutamente transcendente, mas algo de intermediário para o qual a terminologia filosófica não tem expressão, correspondendo ao que o texto bíblico denomina como “Glória”. Com efeito, sua exposição se mostra bastante elucidativa a este respeito:

Dois conceitos antagônicos sempre operaram na filosofia judaica, e sua própria contrariedade estimulou e dirigiu seu rumo. Estes conceitos, que devemos chamar Santidade (*quedushah*) e Glória (*kavod*), nunca existiram separadamente pois, nesse caso, o pensamento hebraico teria expirado ou em uma geada deísta ou em uma chama panteísta.<sup>308</sup> Eles estavam sempre misturados, e era tudo uma questão de dominância e ênfase. A Santidade tenta exaltar a idéia de Deus sempre acima do expandido universo corpóreo, e a Glória já tende a trazer o Criador para mais perto do homem. Escolhemos estes termos bíblicos porque nenhum termo filosófico parece adequado para estes conceitos. *Os termos transcendência e imanência são estáticos, e nós lidamos aqui com tendências, com dinâmica. Em todo caso, o termo Glória não significa imanência pois que não identifica Deus com o mundo.* Pelo contrário, ele propõe transcendência, mas não obstante acrescenta a imanência – uma contradição que a filosofia não consegue resolver e, portanto, não pode denominar. Somente a religião pode abarcar a lacuna.<sup>309</sup>

O termo “exército” carrega ainda noções valiosas para Fílon, tais como as de coesão (unidade), ordem e regularidade. Em última instância, seria este o papel das

<sup>307</sup> V. nota complementar nº 6.

<sup>308</sup> A distinção entre teísmo e deísmo já fora feita acima. O deísmo está mais para a perspectiva platônica, onde a obra de Deus termina uma vez que o mundo é criado. Seria o caso de preservar-se apenas a *quedushah*, a transcendência absoluta que impede o contato com o transitório. Por outro lado, *kavod* sem um fundamento na *quedushah* pressuporia, ao contrário, à moda do panteísmo estoico, uma pura imanência do divino; os deuses estão no mundo, e não fora dele. Fílon, como dissemos, recusa ambas as posições ao adotar o meio-termo bíblico, que une as duas perspectivas em uma forma teísta, onde a intervenção divina é sempre possível e, de fato, ocorre, embora Deus, Ele mesmo, misteriosamente, tenha preservada Sua absoluta transcendência.

<sup>309</sup> 1976, p. 7. Grifo nosso. Cf. p. 37, onde o autor acrescenta: transcendência e imanência são conceitos estáticos na medida em que dizem de um Deus que *está* além do mundo ou que *está* residindo conosco. V. nota complementar nº 7.

potências, ou do próprio Logos. Wolfson nota<sup>310</sup> que a tradição designa como “medidas” [μέτρα] aquilo que Fílon chama de “potências” [δυνάμεις], ligando-as a “regras e padrões” [κανόνων καὶ παραπηγμάτων], assim como este faz em *De sacrificiis Abelis et Caini*, §59 (1958a, p. 138/139).

Se nos limitássemos a recorrer à tradição, uma solução mais simples seria a seguinte: para os estóicos, o princípio ativo (ποιούν) imanente no mundo é identificado, via etimologia, como qualidade (ποιότης), sendo este mesmo princípio a atuar na matéria (ύλη), ou substância sem qualidade (άποιος ούσία), embora esta não seja uma ação vinda do exterior, mas intrínseca, diversamente do que lemos em Fílon.<sup>311</sup> Ora, Tzabaoth é uma qualidade de Iavé, que, como veremos logo a seguir, para Fílon, personifica a Potência Soberana (ou Régia) de Deus, responsável pela legislação, pelo governo, pela ordem no mundo criado, e não deve ser à toa que a Glória divina, conforme nos diz Efros, viria a ser identificada pelos filósofos judeus medievais não só com a Presença Divina (Sh’chinah) como também com o Reino (*Mal’chuth*) (Eterno).<sup>312</sup> Logo, se Fílon entende que qualidade = potência = poder causal, temos que o nome Iavé Tzabaoth pode ser entendido como Senhor das Potências, ou das Causas, pois que as “forças”, representadas por esses “exércitos”, consistem na natureza da Potência Iavé, que é o comando sobre a irregularidade e heterogeneidade da matéria, promovendo sua ordenação, imprimindo-lhe boas qualidades. Nesse caso, o termo *tzabaoth* vem explicar ou explicitar a natureza da potência descrita sob o nome Iavé, que é a supremacia sobre todas as demais potências, das quais é o Senhor.<sup>313</sup>

Os anjos no mundo visível (...) são, de acordo com Fílon, os instrumentos pelos quais Deus exerce Sua providência sobre o homem, assim como as potências que constituem o Logos são instrumentos pelos quais Deus criou o mundo inteligível. É por esta razão que, como vimos, ele às vezes chama os anjos de potências ou servidores das potências.<sup>314</sup>

<sup>310</sup> Cf. 1982, I, p. 225-226.

<sup>311</sup> Cf. id., *ibid.*, I, p. 276-277.

<sup>312</sup> 1976, p. 10, 35: a identificação com Sh’chinah já ocorre no apócrifo Quarto Livro de Esdras, datado do período helenístico, quando o próprio Deus é designado como “Grande Glória” – lembremos aqui a eventual identificação, em Fílon, entre Deus e Seu Logos. A Glória também é Sh’chinah para Rabi Aquiva, mestre talmúdico do século I (p. 56; v. também p. 172, n. 30a).

<sup>313</sup> Sobre a relação entre Senhor das Potências e Senhor dos Anjos como refletindo a expressão Senhor dos Exércitos, v. WOLFSON, *op. cit.*, I, p. 373-374.

<sup>314</sup> Id., *ibid.*, I, p. 381. Para sermos mais precisos, notemos que as potências que constituem o Logos não são instrumentos pelos quais o mundo inteligível é criado, mas sim, “tem sua *consistência*” – cf. FÍLON, 1963d, §172, p. 141. De qualquer modo, decidimos manter a citação de Wolfson, que nos parece correta em seu conjunto, apenas destacando seu pequeno deslize.

Por fim, não é difícil identificarmos a Glória divina (de que toda a terra é preenchida) também com o Logos imanente filoniano, e isto se torna ainda mais flagrante em vista da já apontada prioridade do Pensamento divino na Criação na concepção de Rabi Shammai, contemporâneo a Filon.

(...) desde que toda a idéia da prioridade do Pensamento ou Logos entra no contexto de uma tentativa por Platão e Filon de conectar os mundos superior e inferior, esta prioridade expressa a tendência da Glória, e esta tendência, pois, caracteriza a escola de Shammai. Mas é esta tendência que conduziu (...) a idéias sobre a ascese e apoteose do homem e à mudança do conceito de Logos-Deus para o de Logos-Homem.<sup>315</sup>

Dentre outros significados, o termo *kevod* denota *sinais e milagres* operados por Deus, *fenômenos físicos* que acompanham as teofanias, bem como a própria *manifestação de Deus na história* – ou seja, no tempo –, *Sua natureza moral e Seus atributos* e, finalmente, a revelação de Deus por meio da “beleza e harmonia do Cosmos”.<sup>316</sup> A própria alma humana chega a ser vista como uma manifestação divina imanente, pelo que também é chamada de “glória” em alguns salmos, o que já é aludido em um versículo de Gênesis, na passagem que narra a morte de Jacó.<sup>317</sup> Além disso, “glórias” (*kevodim*) também é o termo pelo qual eram chamados os anjos pelos pensadores medievais judeus, distinguindo-os, todavia, dos seres celestes não antropomórficos, que não atuavam como intermediários, mas eram tidos como transcendentais (serafins e exércitos celestiais), denominados “sagrados” (*quedoshim*).<sup>318</sup> De algum modo, esta distinção também parece já estar presente em Filon, que, por exemplo, separa os anjos (potências imanentes) dos patriarcas (modelos de virtudes) que alcançaram a santidade, ou do próprio Logos, identificado com o Arcanjo ou mesmo com o(s) *Seraphim*.

<sup>315</sup> EFROS, 1976, p. 50. O célebre rabino Hillel era o rival de Shammai quanto a estas questões, mas, embora sua opinião haja prevalecido nas querelas jurídicas, a visão filosófica de Shammai foi a que triunfou.

<sup>316</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 10, 22.

<sup>317</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 23, 26-27: “a alma humana como glória, isto é, uma manifestação divina”. Na Bíblia: Gênesis, 49:6 (alma e glória são colocadas em paralelo, mas chegam a ser omitidas em uma das traduções consultadas – TEB –, embora presentes no original); Salmos, 16:9; 30:13 (nesta passagem e na anterior, “glória” chega a ser traduzida por “alma” na TEB – v. notas; aqui, Ibn Ezra identifica “glória” com “inteligência”, tal como Filon faz em relação ao logos); 57:9. Naturalmente, corresponderia à alma racional filoniana, que é imortal. Sobre a relação entre a doutrina bíblica da imortalidade da alma e a perspectiva teísta, e, desse modo, com a Glória, v. EFROS, *op. cit.*, p. 26-28.

<sup>318</sup> Cf. id., *ibid.*, p. 11. V. também p. 35 e 168, n. 37. Também para Filon, como vimos, o Serafim, feito de fogo (segundo a etimologia hebraica, e não as alegorias estóicas, conforme já se disse), não é antropomórfico e é identificado com o próprio Logos, abarcando em uma unidade as potências poética e regente. Vale notar que o termo *quadosh* (forma singular de *quedoshim*) carrega em sua raiz a idéia de algo separado, interdito, consagrado, purificado, especial, donde temos que os seres assim designados *não podem* ser tidos por intermediários tal como os *kevodim*. Nesse caso, *a partir da terminologia hebraica*, poderíamos distinguir, em Filon, o Logos transcendente (Serafim) do imanente (Arcanjo).

Neste sentido, sendo a Glória – na Bíblia – como o Logos – em Filon –, ou seja, o “meio” pelo qual Deus Se dá a conhecer, é natural que alguns profetas cheguem a sugerir uma ligação entre a Glória e o Santo Nome (Iavé, o “Senhor”) revelado a Moisés, sendo isto mais explícito na passagem em que Ezequiel reporta as palavras divinas: “E farei conhecido o meu santo nome no meio do meu povo Israel (...) e as nações saberão que eu sou o Senhor, o Santo de Israel” (39:7). Aqui, o Sagrado se manifesta no mundo através da Glória, e permite ser reconhecido por Seu Nome, sem o qual a própria Glória se perde. É o Justo a Se apresentar por Misericórdia, como que deixando temporariamente Sua transcendência.<sup>319</sup>

Nós vemos que a Glória é a tendência mística à proximidade divina, uma ânsia por contatos, enquanto que a Santidade, o protesto original hebraico contra o paganismo, é a insistência racionalista sobre a transcendência divina e sobre o intransponível [*unbridgeable*] abismo entre espírito e matéria. Estas duas tendências precisam uma da outra como a inteligência [*mind*] precisa da sensibilidade [*heart*], e o ritmo de sua mútua sucessão tem em si algo da sístole e da diástole do conceito Deus.<sup>320</sup>

Posteriormente ao exílio babilônico, a Santidade torna a ser enfatizada em detrimento da Glória, e tem lugar o mistério acerca dos desígnios divinos. Nesse novo contexto, também sob influência da escatologia persa, já não é mais Deus a Se manifestar diretamente, surgindo então os intermediários, que figuram sempre que o texto bíblico resguarda a absoluta transcendência de Deus.<sup>321</sup> Com o início do período talmúdico, nova ênfase é dada à Glória – desta vez, sob uma ótica mística –, mas a afirmação da transcendência torna a abafá-la.

Com estas três negações: a negação dos atributos [de Deus], a negação dos intermediários [que permitiam a relação entre o homem e o sagrado], e a negação do Deus-homem, o pensamento judaico retorna ao seu protesto inicial da Santidade; porém, desta vez seu protesto era dirigido não apenas contra o monismo material, mas contra o próprio dualismo se distinções internas são riscadas. Com estas três negações, chegou-se ao coração das discussões medievais.<sup>322</sup>

Havendo exposto de uma maneira geral a relação entre Deus e Seus intermediários e/ou aspectos pelos quais estes são imanentes no mundo criado, ou seja, as formas pelas quais Deus Se manifesta e é imperfeita ou parcialmente apreendido pelo homem, enquanto Idéia e Potência, tratemos mais de perto dessas hipóteses.

<sup>319</sup> Sobre estas questões e o uso pelos profetas dos termos “santidade” e “glória”, bem como sobre a imanência da essência divina no mundo, v. EFROS, 1976, p. 12-17.

<sup>320</sup> Id., *ibid.*, p. 26.

<sup>321</sup> Cf. *id.*, *ibid.*, p. 28.

<sup>322</sup> Id., *ibid.*, p. 76.

#### IV.4

### Deus e Senhor: as potências Benevolente e Reguladora como atributos supremos da divindade e o progresso moral

Enquanto o Logos consiste na própria unidade da Potência Divina, sobre a qual os mundos inteligível e sensível se fundam, sua manifestação se dá em dois níveis distintos: direta e indiretamente.<sup>323</sup> A manifestação direta se dá por potências enquanto propriedades de Deus – são, portanto, as causas eternas, incriadas –, enquanto que a indireta se dá através dos intermediários criados por Deus. (Logo, diversamente do que ocorre com as Idéias, temos também Potências incriadas.) Cada um desses níveis é regido por uma potência maior, cada qual correspondente a um dos dois mais importantes nomes de Deus, sobretudo no Pentateuco: respectivamente, Elohim e Iavé. Como na tradição judaica, em Fílon, o primeiro está ligado à Criação e à Bondade, aos bens primários que vêm diretamente de Deus como recompensas, e, o segundo, à Legislação e à Justiça, aos bens secundários que vêm através de intermediários como corretivos e instrução. De acordo com o Gênesis, é Elohim a criar o mundo, enquanto que Iavé surge apenas no segundo capítulo “recriando” o mundo, o Éden, onde planta as árvores restringindo o consumo de seus frutos, expulsando Adão e Eva, enviando o dilúvio e, por outro lado, já no Êxodo, entregando a Lei a Moisés a fim de que o povo se converta a Ele e se redima.<sup>324</sup> Em nossa língua, esses dois nomes são traduzidos, respectivamente, por Deus e Senhor – notar que é muito comum que o nome Iavé apareça seguido de Elohim –, de acordo com a versão grega, que traz *Θεός* e *Κύριος*.<sup>325</sup> Fílon se refere a cada uma dessas potências por nomes diversos, mas é mais comum que as encontremos designadas por Potência Poética, ou Criadora, e Potência Regente, ou Soberana, e similares.<sup>326</sup>

Deus é um, realmente, mas Seus atributos [*δυνάμεις*] supremos e primeiros são dois: bondade [*ἀγαθότητα*] e poder [*ἐξουσίαν*]; por Sua bondade, fez nascer tudo; por seu poder, é soberano sobre aquilo que fez nascer. Um terceiro atributo que reúne os dois

<sup>323</sup> Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 223-226.

<sup>324</sup> V. nota complementar n° 8.

<sup>325</sup> Ambas as traduções são, aparentemente, inadequadas – sobre isto, v. KAHN, nota complementar n° 30 a *De confusione linguarum* (1963d, p. 183-184); v. também n° 24 (p. 175). V. nota complementar n° 9.

<sup>326</sup> V. FÍLON, p. ex.: 1959a, §121, p. 63; 1959b, II, §99, p. 497/499; 1953a, IV, §2, p. 270-271; e também: 1958a, §59, p. 139 (Bondade e Soberania); 1996b, §166, p. 367 (Benevolente e Punitiva). V. também GOODENOUGH, 1988, p. 236 et seq.

outros está no intervalo: a razão [λόγον], e é pela razão que Deus é a um tempo soberano e bom.<sup>327</sup>

No progresso moral da alma humana, precedendo a intuição máxima do Logos monádico, são estas as duas potências “mais elevadas”<sup>328</sup> e “mais próximas”<sup>329</sup> de Deus. “A passagem do conhecimento do Senhor ao conhecimento de Deus é o progresso moral. (...) o ser supremo é mestre apenas dos brutos [méchants, φαύλων], é o Deus dos homens em progresso.”<sup>330</sup>

Compreenderás em seguida, com efeito, a associação e a aliança dos dois atributos puros de toda ligação [*alliage*: ἀκράτων δυνάμεων σύνοδόν τε καὶ κράσιμ]; onde Deus é bom, manifesta-se a dignidade de Sua soberania; onde é soberano, manifesta-se Sua bondade. E assim adquirirás as virtudes engendradas por eles [os atributos], a benevolência com respeito aos homens, e o respeito a Deus.<sup>331</sup>

Ou seja, para aquele que atinge o nível máximo, se desfaz a própria distinção entre as potências poética e regente, restando apenas a unidade do Logos divino. Isto nos remete à questão de que é Iavé a governar o mundo sensível, ou sob ele que vem a ser o mundo imperfeito e bruto sujeito a leis e punições que delas decorrem, a partir da unidade plural e benevolmente providente de Elohim, *não participando, porém, da criação do inteligível*. Ao que parece, o Deus verdadeiro de Fílon, como o dos gnósticos – mas em um sentido todo outro –, está para além de ambos. Conforme diz Bréhier, Deus recompensa e o Senhor castiga, constituindo, cada um, o Ser para os medianos, que podem ser levados para o bem como para o mal. A mistura é ainda necessária à

<sup>327</sup> FÍLON, 1963a, §27, p. 30/31. Sobre a atuação das duas potências na Criação e a lei da equidade, v. 1953b, II, §64, p. 110-111.

<sup>328</sup> Id., 1959b, II, §99, p. 497.

<sup>329</sup> Id., 1959a, §121, p. 63.

<sup>330</sup> BRÉHIER, 1950, p. 142. Cf. FÍLON, 1964a, §19, p. 40/41, e nota, onde diz Arnaldez, conforme reproduzimos na íntegra: “É o ‘Senhor’ que se mostra, pois apenas uma potência pode ser acessível ao homem. Mas a Palavra (Logos), que é a intérprete de Deus, faz saber ao homem chegado a uma certa etapa do progresso místico que o nome que terá para invocar não é mais o Senhor, mas Deus, nome da Potência criadora. Não é dito que ela é vista; ela é anunciada. Em sua Potência regente o Ser é mais visível, e nela o acesso à bondade do Criador se revela. A Lei que castiga conduz ao limiar onde se faz ouvir a promessa da lei do Amor. As almas perfeitas compreendem a totalidade desta economia divina; por isto o Ser é para elas Senhor e Deus.” Para a explicação de Fílon, v. §§22-24, p. 43. Sobre a apreensão de Deus a partir do Senhor, cf. id., 1962c, I, §§160-163, p. 91/93.

<sup>331</sup> FÍLON, 1963a, §29, p. 32/33; in LEWY, 1969, p. 69. Vale observar que, embora Fílon trate a justiça e a misericórdia divinas como entidades (querubins) em seu comentário, fica claro que não se tratam de seres reais ou ideais, mas atributos apreensíveis pelo homem em seu progresso. Sobre a consideração dos dois querubins como representativos das potências poética e regente, v. também 1953b, II, §62, p. 108-109. Esta anotação visa esclarecer a posição de Fílon com relação à controvérsia rabínica sobre a natureza dos querubins e sobre os estatutos da Justiça e da Misericórdia. Sobre isto, v. EFROS, 1976, p. 59-60. O autor faz referência a Wolfson, dizendo que, para Fílon, os querubins são “formas metafísicas”, mas o que lemos em Wolfson (1982, I, p. 236) não é que são idéias, formas, mas *potências*, tal como as viemos tratando.

alma em progresso, cessando apenas quando esta atinge a perfeição, perfeição esta simbolizada por Isaque (“Aquele que ri”, conforme seu significado hebraico), que só recebe as graças e, por isso, para ele, há, simplesmente, Deus.<sup>332</sup> Em suma, quando Fílon se refere a potências “mais antigas”, “mais altas” etc., não está falando de uma real escala, mas de um nível de conhecimento do divino atrelado ao nível moral do conhecedor. Aliás, o fato de, no Pentateuco, o nome Iavé aparecer quase sempre seguido de Elohim – as traduções trazem “Senhor Deus” – talvez aponte para a idéia de que a Bondade e a Justiça divinas sejam mesmo *indissociáveis*, tal como as causas ativa e passiva e como Logos e Sophia, de que falaremos a seguir.<sup>333</sup>

Há no conhecimento das potências muitos graus: há uma seqüência ascendente e a cada um, nessa espécie de incursão, corresponde o nascimento de uma potência divina, que é, ela mesma, a primeira potência. Deus em Sua bondade e Seu amor pelo gênero humano não quis deixá-lo perecer sem ajuda; e Ele irradia potências que sustentam o homem e o fazem progredir. Sem dúvida, os seres que não pecam por natureza, não têm necessidade de defesas, nem de ordens, nem de conselhos [cf. FÍLON, 1962a, I, §94, p. 93/95], sendo eles mesmos a lei não escrita [cf. id., 1959a, §§3-5, p. 5/6/7: também *ἐμψυχοὶ καὶ λογικοὶ νόμοι*]. Mas o ser mediano, igualmente inclinado ao bem e ao mal, precisa de um Deus que o aconselhe, e o mau precisa de ordens e defesas que lhe façam, senão atingir o bem, ao menos evitar o mal [cf. id., 1962a, I, §§93-96, p. 93/95] (...).<sup>334</sup>

Abaixo desses níveis, o da Mônada, o da Díade e também o da Tríade, há inúmeros outros. Nos mais inferiores, dos quais tratamos primeiramente aqui, Deus é apreendido de forma cada vez mais fragmentada, donde decorre a crença politeísta. Seguindo o mesmo raciocínio, sem contradição, Fílon reconhece nela uma etapa necessária a ser cumprida, já que a razão da inferioridade divina e sua aparente multiplicidade está naquela da alma humana que não pode conter a abundância dos benefícios divinos, pelo que Deus usa os intermediários que, imagens Suas, são como Ele mesmo quando O representam. Tais almas são incapazes de se elevar diretamente à noção de Deus. Mas os anjos são inferiores a Deus,<sup>335</sup> como o Logos – a alma os confunde, os toma por Deus (v. o caso da luta entre Jacó e o anjo em Gênesis, 32:28-

<sup>332</sup> Cf. BRÉHIER, 1950, p. 143. A recompensa e o castigo são, porém, necessários para o progresso no mundo imperfeito (p. 147). Se Deus não fosse favorável às criaturas, nada faria por sua potência criadora, poética, nem daria as leis por sua potência regente, legisladora (p. 140, nota 1; cf. FÍLON, 1953b, II, §66 (fim), p. 113).

<sup>333</sup> V. comentário de Fílon a “Senhor Deus” em *Legum allegoria*, I, §§95-96 (1962a, p. 95). V. nota complementar nº 10.

<sup>334</sup> BRÉHIER, 1950, p. 139-140. Segundo Fílon, é das duas potências maiores que procederam as demais (cf. 1953b, II, §68, p. 114-118).

<sup>335</sup> Os anjos são “os servos subordinados [*ὑποδιακόνους*] de Suas potências” (FÍLON, 1958f, I, §66, p. 136/137).

30),<sup>336</sup> por ser ainda incapaz de conhecer o Deus verdadeiro. Sua intervenção na natureza, como causa menos perfeita, explica o mal, sendo os castigos atribuídos, especialmente, ao Logos – os gnósticos os atribuem às “Potências, ou *Arcontes*, *Autoridades*, *Governantes*, *Legisladores* do Caos” –, podendo, por outro lado, conceder o bem inferior da mera ausência de mal. A partir daí é que Fílon desenvolve sua angelologia. Com isso, temos que, em Fílon, o termo “politeísmo” só pode ser aceito em caráter de catacrese; é inadequado, mas não há outro melhor para designar essa “pluralidade”.<sup>337</sup>

Portanto, as hipóstases do Logos têm uma função, um propósito bem determinado na ordem da Criação e no governo das criaturas, estando dispostas em uma escala de inumeráveis níveis e formas de virtude e conhecimento, necessariamente equacionados pela bondade e pela justiça divinas.

Por conseguinte, assim como as potências são divididas em benéfica e punitiva, também os anjos são divididos por ele em benéficos e punitivos. Assim, dois dos três visitantes de Abraão [Gênesis, 18:2-16, 19:1], em seu sentido literal de anjos, correspondem às duas potências que alegoricamente simbolizam, uma sendo a benéfica e a outra a punitiva [cf. FÍLON, 1959a, §145, p. 75; cf. também §§119-132, p. 63-69].<sup>338</sup>

Ainda com relação a este episódio, logo após citar Gênesis, 18:2, em outro lugar, Fílon discorre sobre a unidade tripartite – onde é a Razão que regula essas potências, ou seja, que estabelece sua *medida*, que as “proporciona”, tal como sugerimos em nosso segundo capítulo –, referindo-se ainda ao processo de elevação gradual que marca essas apreensões do divino:

(...) isto simboliza que é possível tanto um ser três quanto três serem um na medida em que são um [ou unificados] no Logos acima deles. Mas este Logos é contado juntamente às Potências primárias, a Criativa e a Regente, e produz uma tripla aparição na mente humana. Pois a esta é negada uma visão tão aguda que possa ver com clareza a Deus, que transcende as Potências que Lhe assistem. Pois, para que aquela mente possa perceber Deus, as servas Potências parecem ser existentes junto a Ele, e, como se fossem, fazem uma aparição de três em vez de um. Pois quando a mente começa a receber uma apreensão correta do Ser, compreende a si mesma como penetrando naquele nível: a própria mente é reduzida à unicidade, e ela mesma aparece como primei-

<sup>336</sup> V. nota complementar n° 11.

<sup>337</sup> Cf. BRÉHIER, op. cit., p. 130. Para as referências em Fílon, v. nota complementar n° 12.

<sup>338</sup> WOLFSON, 1982, I, p. 381. Sobre os anjos benéficos e punitivos, destruidores – e até mesmo “maus” (que, de fato, não são nem podem ser anjos – v. abaixo nota complementar n° 10) –, e suas dádivas, v. passim. V. também p. 379, n. 115: Considera-se que o terceiro visitante fosse o Logos ou Arcanjo, designado em *De Abrahamo*, §143, como “O verdadeiro Existente” (*ἀλήθειαν ὄν*) (1959a, p. 74/75), e, em *De somniis*, I, §157, como “Senhor” (1962c, p. 89) – como vimos, tanto um quanto outro remete ao nome Iavé, que, para Fílon, representa a Potência Governante, Legislativa, ou Regente. Gênesis 18 é o objeto da interpretação alegórica encontrada no breve fragmento *De Deo*, preservado apenas em sua tradução armênia.

ra e suprema; como disse acima, [a mente] pode perceber o Ser somente por meio de suas associações com aquelas primeiras Potências que existem diretamente com Ele, a Potência Criativa, que se chama Deus, e a Potência Regente, que se chama Senhor. (...) O olhar [da alma] começa vendo a Regência, uma visão divina e sagrada, de modo que uma visão singular lhe aparece como uma tríade, e a tríade como unidade. (...) então o intelecto percebe mais claramente uma unidade apesar de, previamente, haver aprendido a apreendê-la sob a semelhança de uma trindade. (...) Falando então com verdade e exatidão, a medida de todas as coisas, inteligíveis como sensíveis, é um Deus, que em Si mesmo é unidade, mas aparece na semelhança da tríade em consideração à fraqueza daqueles que devem vê-Lo.<sup>339</sup>

O mais elevado grau de virtude, enfim, é marcado pela dádiva da inspiração apocalíptica, ou seja, da revelação máxima dos mistérios da santa unidade, pela qual a alma se desliga da sensibilidade somática, é capaz de contemplar a semelhança de Deus, que é Seu Logos transcendente, abandona os domínios da imanência e se deixa absorver pelo transcendente, atingindo, assim, a Sophia profética e, desse modo, a própria vida eterna, o renascimento segundo a natureza originária. O meio da revelação é o próprio elemento constitutivo da realidade, aquele mesmo pelo qual toda a obra divina veio a ser: A Palavra, tema de nosso quinto e último capítulo.

#### IV.5

#### **Λόγος e Σοφία: os princípios masculino e feminino do mundo e sua unidade**

Finalmente, diante de tudo o que foi dito, acreditamos haver chegado o momento propício para tratarmos mais especificamente da relação entre Logos e Sophia, mesmo que em linhas muito gerais.

É curioso (mas de modo algum irrelevante) observar que Filon, ao hierarquizar Logos e Sophia, cai em inúmeras “contradições”.<sup>340</sup> Como vimos no capítulo precedente, Wolfson distingue um Logos e uma Sophia incriados, enquanto propriedades

<sup>339</sup> 1953a, IV, §§2, 4 e 8, *apud* GOODENOUGH, 1988, p. 29-30 (para as passagens completas, em Filon: p. 270-276, 278-283). V. n. 83: “Contudo, alguém tem de estar muito avançado como um místico para ter mesmo uma visão dos três. Alguém que ainda esteja se debatendo na semi-obscuridade (ὁ προκόπτων) vê apenas uma díade, uma coisa desconexa, dividida em si mesma. O homem que completou a jornada mística (ὁ τέλειος) vê a tríade, na luz clara, seu centro preenchido e completa em natureza” (cf. FÍLON, op. cit., §30, p. 305-306; v. 1959a, §§119-132, p. 63-69). V. também nosso capítulo segundo, nota complementar n° 9.

<sup>340</sup> Cf. BRÉHIER, 1950, p. 112-119; WOLFSON, 1982, p. 256-261; Hillar, “Philo of Alexandria” (tópico: “Doctrine of the Logos in Philo’s writings”, subtópico “Soul-nourishing manna and Wisdom”), *in* FIESER, 2001. V. nota complementar n° 13.

de Deus, e um Logos e uma Sophia criados, enquanto seres reais que servem como intermediários entre a Razão e a Sabedoria divinas e a razão e a sabedoria humanas.<sup>341</sup> Isto nos parece solucionar as alegorias de união místico-simbólica entre Deus e Sophia gerando o Logos como “filho primogênito”, bem como a atuação da Sabedoria divina sobre a razão humana, e do Logos divino sobre a sabedoria humana, onde o Logos, de filho de Sophia, passa à condição de “pai da sabedoria”. Similar é o que acontece entre o Logos e o Espírito divino, que Filon designa por *Πνεῦμα*<sup>342</sup>, descrita como “a mais elevada forma na qual a vida se mostra; [que] recebeu o título de inteligência e razão (*νοῦς καὶ λόγος*)”, uma marca de caráter divino, uma imagem de Deus.<sup>343</sup> Ou seja, são masculinos e femininos, humanos, mas de natureza divina, sem que haja, a princípio, uma distinção clara, chegando mesmo a englobar a parte irracional da alma. Embora haja casos raros em que Sophia é tratada como um ser masculino, o que nos interessa observar é o simples fato de Filon haver estabelecido essa dualidade, mesmo porque, enquanto Mônada, não se há de estabelecer um limite entre a “masculinidade” do Logos e a “feminilidade” da Sophia, o que seria contraditório, senão ridículo.

De qualquer modo, tal distinção feita por Filon é sustentada ou mesmo requerida pela versão hebraica. Tanto o termo *λόγος* quanto *davar* são masculinos, assim como *σοφία* e *chochmah*, *πνεῦμα* e *ruach* ou *n'shamah* – Filon parece utilizar *πνεῦμα* em ambas as acepções – são femininos. A maternidade, a paternidade e o caráter filial são assim atribuídos segundo o estágio a que cada termo se refere na atual descrição ou definição de Filon. Embora o masculino tenha precedência ontológica, se este papel já é ocupado por Deus Ele-mesmo, o Logos, então, aparece como filho de Sophia, sem qualquer contradição, como também não há na intercambialidade dos atributos das potências poética e regente.

<sup>341</sup> Não é o mesmo o que diz Bréhier ao distinguir entre divinos e terrenos, enquanto, respectivamente, genéricos e específicos. Não há ali, pois, separação entre um Logos e uma Sophia incriados e eternos, idênticos a Deus e absolutamente transcendentais, e um Logos e uma Sophia criados, diferentes em essência de Deus, mas perpétuos e ainda transcendentais *relativamente* ao mundo sensível, reunindo a totalidade dos inteligíveis.

<sup>342</sup> Cf. BRÉHIER, 1950, p. 112 e 134. Em Sabedoria de Salomão, 7:22-8:1, Sophia é descrita conforme os atributos dados pelos estoicos à *πνεῦμα*, mas isto não constitui uma assimilação de conteúdo, tendo sua fonte não no estoicismo, e sim na literatura sapiencial judaica, o mesmo valendo, de uma maneira geral, para a ética ali presente, segundo nos diz Guttman (1964, p. 22). V. também WOLFSON, 1982, I, p. 394-395.

<sup>343</sup> Cf. FILON, 1958b, §83, p. 258/259, onde também se lê que não se trata esse “sopro” de um “ar em movimento, mas uma certa impressão estampada pelo poder divino, à qual Moisés dá o título apropriado de ‘imagem’, indicando assim que Deus é o Arquétipo da existência racional, enquanto que o homem é cópia e semelhança”. V. nota complementar nº 14.

O fato de Fílon lançar mão de Sophia e relacioná-la ao Logos tem ainda um certo caráter de oportunismo, pois a própria Escritura chega a tratar a Sabedoria como havendo sido concebida ou criada por Deus, acrescentando ainda que por (meio d') ela o mundo foi gerado.<sup>344</sup> Isto autoriza nosso autor a parafrasear as respectivas passagens de modo a entendê-las como também válidas no que diz respeito ao Logos, que não é referido como “criado” ou “gerado” no Antigo Testamento, mas apenas aludido como atuante na Criação, caso não consideremos sua ligeira personificação posterior.<sup>345</sup>

No entanto, desconsiderando estes dados, Hillar, baseada em uma passagem em que Fílon tenta distinguir o Logos de Sophia, acaba reduzindo tudo isto a uma questão meramente gramatical, a uma exigência de concordância nominal. Ou seja, Sophia é tida como “filha de Deus” apenas por uma questão lingüística, pois, na verdade, Fílon se refere a uma potência masculina. Todavia, tal afirmação se nos mostra estranha, já que a autora já havia reconhecido que o termo hebraico correspondente também é do gênero feminino, embora não o admitindo como designativo de uma hipóstase, e sim como simples figura de linguagem, conforme notamos em nosso segundo capítulo. A referida passagem é a seguinte:

Na verdade, todas as virtudes têm títulos femininos, exceto as potências e as atividades [πράξεις] dos homens perfeitos [ἀνδρῶν τελειοτάτων]. Pois o que vem após Deus, ainda que seja a mais venerável de todas as demais coisas, ocupa o segundo lugar, e foi assim designado como feminino para expressar o contraste com o Criador do Universo, que é masculino, e sua afinidade com todo o resto. Porque a preeminência sempre pertence ao masculino, e o feminino é sempre insuficiente e inferior a ele. Permita-nos, então, não dar atenção à discrepância no gênero das palavras, e dizer que a filha de Deus, precisamente a Sabedoria, é não só masculina mas também o pai, se-

<sup>344</sup> Cf. Provérbios, 8:22 (este citado por Fílon em *De ebrietate*, §31 [1962b, p. 37; in LEWY, 1969, p. 97]; cf. §61 (fim), p. 47) a 30; WOLFSON, 1982, I, p. 256-258, 267-269, que observa que esta idéia também está presente na versão hebraica, embora Fílon pareça extrai-la por intermédio da Septuaginta. “No Judaísmo místico a Mãe retorna por força à sua grande importância. É apenas necessário recordar aqui as alegorizações de Fílon para as esposas dos Patriarcas, cada uma como Virtude ou Sabedoria, e o papel representado no *Zohar* pela ‘Mãe supernal’, a *Sh'chinah* [a divina Presença] bem como a tensão entre masculino e feminino nas *sephiroth* conforme descrita ao longo de toda aquela obra [i.e., o *Zohar*]” (GOODENOUGH, 1988, p. 74, n. 30).

<sup>345</sup> Para algumas dessas passagens bíblicas, v. nosso capítulo segundo, nota complementar n° 2. Vale notar que no próprio Novo Testamento, Cristo, designado como Logos em João, é referido por Paulo como “sabedoria vinda de Deus” (σοφία ὑπὸ Θεοῦ – I Coríntios, 1:30), além de descrito na Epístola aos Colossenses (1:15-20) em termos similares aos que constam em Provérbios, 8:22-30, onde, como se sabe, é a própria Sabedoria que se revela. Poderíamos ainda entender aí, como Sophia, o Espírito Santo dos cristãos, ou seja, lermos nas cartas paulinas uma prefiguração do dogma da Santíssima Trindade.

meando e engendrando nas almas uma disposição para aprender, disciplina, conhecimento, discernimento prático, as ações notáveis e louváveis.<sup>346</sup>

Em primeiro lugar, devemos ter em conta que a sabedoria é uma virtude, seja uma virtude genérica (divina, celeste), seja específica (humana, terrestre).<sup>347</sup> Segundo, quanto à precedência do tipo masculino, acreditamos não haver dificuldades, dado que o mesmo representa, segundo a mística, o princípio emissor da Criação, a própria Vontade, o agente, ou causa ativa, como diz Fílon, enquanto que o tipo feminino representa o inverso, ou seja, o princípio receptor da obra, o acolhimento irrestrito, ou mesmo o Amor divino, como o da mãe que recebe o sêmen e o conserva em si até que o mesmo se desenvolva e saia à luz, para o mundo dos sentidos, dotado de um corpo e de uma inteligência, correspondendo portanto ao paciente, ou causa passiva.<sup>348</sup>

Por sua vez, os nomes de “pai” e “mãe” têm, sem mudar sua forma, sentidos diferentes. Por exemplo, diremos com muita correção que o demiurgo que criou nosso universo era o pai do que foi criado, cuja mãe era a ciência do criador [πεποιηκότος ἐπιστήμη]. Deus se uniu a esta – não à maneira dos homens –, e lançou a semente da criação. Ela recebeu a semente de Deus, e, ao término de suas dores, pôs no mundo seu único e amado filho sensível [μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν], nosso universo.<sup>349</sup>

Mas, como vimos em Fílon, a precedência é lógica ou mesmo ontológica, não temporal, tanto que o homem inteligível era, como o seu modelo, razão e sensibilidade em perfeita harmonia, cuja quebra é, naturalmente, devida à sobrevalorização dos sentidos, órgãos receptores e, por isso, passivos, alegoricamente relacionados a Eva, a alma irracional e mortal, ou aspecto feminino da alma humana como um todo. “Fílon encontrou, ao contrário, na idéia do Logos divisor,” que separa os gêneros em espécies, ou tipos, “uma garantia da separação e da hierarquia dos seres”, sendo isto a

<sup>346</sup> 1958d, §§51-52, p. 36/37/39. Vale observar que, também no léxico hebraico, esse caráter de instruir, fazer conhecer e discernir apresentam relação com o aspecto feminino. O “pai” (av, אב) é também o “chefe” (av, אב), o “poderoso” (ebir, עביר), enquanto a “mãe” (em, אם) é também a “criada” (amah, אמה). Eva (Chavah, חוה), que é a “mãe dos viventes”, ou “de toda a vida” (em kol-chai, עמ כלל חיי אם) (Gênesis, 3:20), é também aquela que passa ao homem (adam, אדם) o conhecimento (ibid., 3:6), e aquela que se torna serva de Adão. A mulher (ishah, אישה) tem sua denominação por haver sido feita a partir do homem (ish, איש) (ibid., 2:23).

<sup>347</sup> Cf. FÍLON, 1962a, I, §§45 e 65, p. 63, 75/77 – Sophia é idêntica ao Logos e à virtude.

<sup>348</sup> V. nota complementar n° 15.

<sup>349</sup> FÍLON, 1962b, §30, p. 36/37; in LEWY, 1969, p. 96-97. A “mãe”, “ciência do criador”, é aqui, precisamente, Sophia, como a “alma virgem” ou a “virgindade” em *De cherubim*, §§49-52 (1963a, p. 43/45). Vale notar que “ciência”, assim como “inteligência”, também traduzem o termo hebraico *chobmah*, comumente traduzido por “sabedoria”, como em Jeremias, Salmos e Provérbios.

preservar “o equilíbrio estável das partes do universo”, sem o qual a confusão desencadearia a conflagração universal postulada pelos estóicos, teoria abominada por Fílon, como também já foi dito.<sup>350</sup>

Nesse caso, Fílon, aqui, apenas pretende reafirmar a prioridade lógica ou mesmo ontológica do *tipo* masculino (a razão), não sua superioridade absoluta ou sua precedência temporal,  *muito menos* sua independência do *tipo* feminino, cuja “insuficiência” pode, então, ser entendida como esterilidade, impeditiva de toda geração, sendo toda a sua capacidade geradora concedida também pela Graça divina que lhe vem do Pai.<sup>351</sup>

Em terceiro lugar, ao permitir-se ignorar a aparente discrepância, Fílon parece reconhecer – ao contrário do que conclui Hillar – não haver uma distinção absoluta entre ambos os tipos, mas apenas uma hierarquia interrelacional *quando se está tratando de instâncias diferenciadas*. “O ‘Homem de Deus’, que é apenas um aspecto do Logos, (...) não é nem macho nem fêmea. O Logos, princípio dos contrários, é ele mesmo superior aos contrários, e indivisível.”<sup>352</sup> Com isso, ele ainda parece reconhecer a interdependência dos tipos, dizendo que, em sua unidade de sentido, há uma simultânea inseminação (masculina) e uma geração (feminina); não há ativo sem passivo e vice-versa.

Com efeito, discordamos da interpretação de que a passagem trata Sophia como um ser masculino, e nossa discordância se baseia na correlação entre a primeira e

<sup>350</sup> Cf. BRÉHIER, 1950, p. 88. V. FÍLON, 1963c, §10, p. 27/29; 1996b, §228, p. 397 (a doutrina da conflagração é uma fábula monstruosa); 1995b, §51 (fim), p. 221 (...uma “atrocidade”); 1953b, II, §§90 e 118, p. 139 e 169.

<sup>351</sup> Pode-se argumentar que o masculino é, na mesma medida, dependente do feminino, e improdutivo em sua ausência. No entanto, segundo a lógica aqui empregada, é pela Vontade de criar que se torna necessário o receptáculo das gerações, e *não antes disto*. Deus cria porque é bom, mas não é de modo algum obrigado a fazê-lo, haja vistas Sua perfeita e absoluta liberdade de ação e Sua auto-suficiência. Se não fosse pela Vontade criadora, o Amor gerador seria de todo desnecessário. Nesse caso, Sophia aparece, como o Logos, dotada de um caráter *instrumental*. Por isso é dito por Fílon que “Deus cria *porque* é bom”. O fato de o mundo existir, tomando-se como pressuposto a liberdade absoluta de Deus, é sinal de que houve uma Vontade, a qual, para se realizar, requer a receptividade de um Amor, advindo de uma Bondade que não pode ter outra fonte senão o próprio Deus, que é o único Ser. Logo, a bondade não é uma qualidade necessária do demiurgo, como em Platão, mas uma potência manifesta como qualidade de um Ser absolutamente livre. Desse modo, deve-se entender a sentença “Deus cria porque é bom” como querendo dizer que “se Deus não fosse bom, este mundo não existiria, porque de nada serve a Ele”. É a gratuidade da existência do mundo que evidencia o “transbordamento” da bondade divina, e não esta bondade a exigir a existência de criaturas.

<sup>352</sup> BRÉHIER, op. cit., p. 88-89. Enquanto idéia, gênero, o homem inteligível é também imortal. Cf. FÍLON, 1961a, §134 (fim), p. 231; 1996b, §§164, 230-236, p. 365, 397-401. Fílon insiste na “impossibilidade de se atribuir ao próprio Logos predicados contrários”, no que difere de Heráclito, que atribuía ao Logos esses predicados. No entanto, não há como afirmarmos que Heráclito pretendia realmente predicar o Logos ou, como Fílon, apenas exibir sua contrariedade intrínseca. Nada nos garante que, se apenas dispuséssemos de fragmentos de Fílon, as duas doutrinas pudessem ainda ser distinguíveis neste ponto.

a última elucidativa sentença. Entendemos que a atividade do Logos é responsável pela motivação, nas almas, do desejo de sabedoria. Nesse caso, temos, de um lado, a precedência da ação misericordiosa de Deus (em conceder ao homem a possibilidade de adquirir sabedoria) sobre a obtenção da virtude correspondente; de outro, temos que uma existe pela outra, sendo, pois, inseparáveis. Assim, é indiferente considerar Sophia como um ente masculino ou feminino, inseparável que é do Logos (Razão), seja enquanto filha de Deus, Sua criatura, gerada na alma do homem, seja enquanto Sua esposa, de cuja união é gerado o mundo, seja o próprio Pai, visto que não há Sabedoria maior do que a de Deus, fonte de toda sabedoria, ou ela mesma. Com isso, esperamos haver exposto com clareza a impropriedade e insuficiência de críticas tais como a de Hillar, que trata Sophia como um mero nome feminino para algo cuja natureza é masculina, o que, todavia, não nos impede de repetir, com Wolfson, que Sabedoria

é apenas uma outra palavra para Logos, e é usada em todos os sentidos do termo Logos. Ambos os termos significam, em primeiro lugar, uma propriedade de Deus, idêntica a Sua essência, e, como Sua essência, eterna. Em segundo lugar, eles significam um ser real, incorpóreo, criado por Deus antes da criação do mundo. Terceiro, (...) Logos significa também um Logos imanente no mundo, e assim, também sabedoria (...) é usado nesse sentido. Quarto, ambos, Logos e sabedoria, são utilizados por ele no sentido da Lei de Moisés. Finalmente, Logos é também usado por Fílon no sentido de uma de suas idéias constituintes, tais como, por exemplo, a idéia de mente [ou intelecto]. À luz de todos estes vários usos dos termos Logos e sabedoria, se nos ocorre de topar com certas passagens nas quais ele não parece estar tratando estes dois termos como idênticos, não devemos imediatamente acusá-lo de inconsistência. Devemos tentar descobrir se naquelas passagens (...) ele não usa um destes dois termos em um sentido e o outro em outro sentido.<sup>353</sup>

Ora, é justamente isto o que acontece no exemplo trazido por Hillar...<sup>354</sup> Ali, Fílon trata do Logos, sobretudo, enquanto mundo inteligível; Sophia, por sua vez, aparece, primeiro, como simples Idéia, e, por fim, em seu estágio de imanência, sendo perfeitamente assimilada ao Logos e ao próprio Deus quando é tratada como ente masculino, em função mesmo do caráter ativo ao qual o contexto se refere.

<sup>353</sup> 1982, I, p. 258. Aqui, como se vê, o autor aplica sua teoria dos três estágios também a Sophia.

<sup>354</sup> V. comentário de Wolfson (1982, I, p. 258-259) a passagem similar no mesmo tratado de Fílon (1958d, §97, p. 63). Ali, Logos aparece na acepção de Logos transcendente, fonte da Lei revelada a Moisés, então denominada sabedoria. Fílon poderia haver invertido os termos sem qualquer alteração de sentido, analogamente ao que acontece em passagem posterior (§109, p. 69), onde o Logos (imaneente ou mesmo o Logos criado, aqui representado por Moisés) é filho de Sophia (transcendente) e de Deus (p. 259-260) – o esposo da alma, nela gerando as virtudes (1962a, III, §148, p. 257; 1963a, §§50-52, p. 43/45; 1958b, §149, p. 301) –, ou em outra (1962c, II, §242, p. 221), onde o Logos tem sua fonte em Sophia. Cf. WOLFSON, op. cit., I, p. 260-261. Como estes exemplos, há vários outros.

## Notas Complementares

### 1

Esta posição se encontra como um meio-termo dentre os autores que estudam tal associação. Os extremos são identificados pelo próprio Bréhier: de um lado, Kirschbaum, em seu *Der Jüdische Alexandrinismus, eine Erfindung christlicher Lehrer* (Leipzig, 1851), fez da obra de Filon uma invenção apócrifa dos cristãos; de outro, Carpzov, em *Philoniana* (Helmstadt, 1750), que se recusara a ver no Logos filoniano *qualquer traço* do Logos joanino. Ora, como demos a entender, ambas as abordagens são por demais impróprias e exageradas. Foi no tempo de Carpzov que se começou a questionar a relação filonismo/Cristianismo, sendo enfatizado o estudo da obra filoniana segundo seu contexto intelectual (alexandrino) a partir da segunda metade do século seguinte, sobretudo na França e na Alemanha, conforme nos reporta Bréhier na página ii. V. também RUNIA, 1990a, p. 10: ele considera improvável que o autor do dito evangelho conhecesse o pensamento de Filon.

Uma vez que já estudamos a relação do Logos filoniano com as doutrinas estóica e platônica, transcrevemos abaixo a referida passagem do Evangelho de João (1:1-14) para a consulta e avaliação do leitor, grifando o último versículo a fim o destacarmos dos demais:

“No início era o Verbo, e o Verbo estava voltado para Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava, no início, voltado para Deus. Tudo foi feito por meio dele; e sem ele nada se fez do que foi feito. Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens, e a luz brilha nas trevas, e as trevas não a compreenderam.

“Houve um homem enviado por Deus; seu nome era João. Ele veio como testemunha, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por ele. Ele não era a luz, mas devia dar testemunho da luz. O Verbo era a verdadeira luz que, vindo ao mundo, ilumina todo homem. Ele estava no mundo e, por ele, o mundo foi feito, e o mundo não o conheceu. Ele veio para o que era seu, e os seus não o acolheram. Mas aos que o receberam, aos que crêem em seu nome, ele deu o poder de se tornarem filhos de Deus. Esses não nasceram do sangue, nem de um querer de carne, nem de um querer de homem, mas de Deus. [Notar que aqui, como em Filon, não é dito que o homem terrestre se torna filho de Deus.] *E o Verbo se fez carne e habitou entre nós e nós vimos a sua glória; glória essa que, Filho único cheio de graça e de verdade, ele tem da parte do Pai.*”

### 2

Sobre o homem celeste, p. ex., 1962a, I, §55, p. 69. Sobre Isaque enquanto sábio autodidata, 1953a, IV, §§122, 123, 127 e 129, p. 406, 407, 410 e 412. Sobre a designação de “filhos de Deus” enquanto entes espirituais incorpóreos, *ibid.*, I, §92, p. 60-61; filhos do Lo-

gos, 1963d, §147, p. 123, e 1958c, §91, p. 379. Sobre a impossibilidade de o homem suportar e conter a paternidade divina, que excede o próprio mundo em sua totalidade, 1962b (*De ebrietate*, §§32-34), p. 37/39 (§32 in LEWY, 1969, p. 97); v. também 1962d, p. 140, n. 1: sendo Deus “a fonte de todas as virtudes, a nobreza é a raça daqueles que Deus ama, que são Seus filhos adotivos”, conforme é dito em *De sobrietate*, §56 (1962b, p. 153): Abraão “se tornou por Sua adoção Seu filho único”.

### 3

Para Filon, o termo “não designa nada mais do que o próprio mundo sensível” (cf. 1996b, §§45 e 78, p. 305/307 e 321), uma vez que “o verdadeiro Hades é a vida do mau” (1996c, §57, p. 487). V. FÍLON, 1962c, I, §151, p. 87: os “abismos” do Hades confinam aqueles que se “só se aplicam em morrer” e são “íntimos da deterioração”; em contrapartida, os sábios habitam a região celeste, chamada Olimpo, a qual, na linguagem de Filon, corresponde ao mundo inteligível, ou ainda mais alto, que é a própria Presença Divina. V. também WOLFSON, 1982, I, p. 46, 179-180, 412-413: “ele quer dizer que a punição do pecado consiste na tortura da consciência neste mundo”, o que não quer dizer que Filon, com isso, queira “negar a punição do pecado após a morte”. Na prática, e com enorme frequência, isto parece se aplicar à própria terminologia filosófica utilizada por Filon.

O mesmo problema é colocado por Bréhier (1950, p. 107-111), mas sob outro aspecto – a saber, o da personificação e atribuições do Logos como remetentes a divindades do período helenístico, sobretudo egípcias, tomando como fontes Cornutus e Plutarco –, e sua argumentação nos conduziria a outra sorte de considerações acerca de mitologia comparada e da interpretação alegórica também das divindades do paganismo, o que já foge ao nosso presente propósito. De qualquer modo, alguns desses argumentos já têm suas bases expostas em nosso estudo, ainda que não estejamos tentando responder diretamente às questões levantadas por Bréhier. Na verdade, ao buscar nas alegorias pagãs uma luz para a compreensão do Logos filoniano, o autor parece querer dar conta dos problemas decorrentes de seu próprio posicionamento perante essa doutrina, a saber, a afirmação de sua natureza como sendo fundamentalmente estoíca, o que, aliás, parece deixar explícito na página 110. Runia critica esse tipo de procedimento em seu artigo “How to read Philo”, fornecendo-nos um ótimo exemplo de como deve ser tratado esse tipo de problema através da sumária análise do emprego do título *hypsistos* por Filon (1990b, p. 196-198), terminando sua abordagem com as seguintes palavras: apesar de “toda sua *paideia* helenística e sua predileção pela filosofia grega”, Filon “foi primeiramente e antes de mais nada um expositor da Escritura mosaica”.

## 4

Bréhier parece se contradizer, uma vez que reconheceu que os vícios são decorrentes da interferência dos intermediários na criação do homem, pois são causas menos perfeitas (cf. 1950, p. 130). Ora, se Deus é bom e pudesse criar o homem diretamente, isto não teria cabimento. Entretanto, supõe-se que Deus, ainda em Sua bondade, quer dar ao homem o livre-arbítrio, pois Ele mesmo é livre (cf. FÍLON, 1963b (*Quod Deus...*, §§47-48), p. 85/87 [*in* LEWY, 1969, p. 29-30]; 1958d, §69, p. 47) – isto estaria, pois, incluído no conceito de semelhança (cf. WOLFSON, 1982, p. 431, 436, 444, 455). Nesse caso, é preciso que o homem conheça também o mal (cf. FÍLON, 1958d, §70, p. 47/49) e, ainda assim, se converta ao bem (cf. WOLFSON, op. cit., p. 436-437), para o que recebe a ajuda e educação de Deus por meio dos intermediários (cf. FÍLON, 1963b (*Quod Deus...*, §§49-50), loc. cit.; 1962a, I, §86, p. 89; III, §§211-215, p. 293/295; 1962c, I, §147, p. 85) – neste sentido, o principal intermediário seria a própria Lei, identificada com o Logos (v. id., 1961a, §§2-3, p. 145; *in* LEWY, op. cit., p. 27). Como Deus não gera o mal, pois n'Ele não há mistura, é “conveniente” que causas menos perfeitas intervenham na criação de obras inferiores (cf. id., 1958d, §§69-72, loc. cit.; 1963d, §§161, 175-182, p. 133, 141-147 (v. KAHN, nota complementar n° 32, p. 186-187); 1964a, §§30-31, p. 47; 1961a, §75, p. 191), tais como o corpo material e a alma irracional. V. BRÉHIER, op. cit., 99. Logo, não se trata de uma semelhança apenas em relação a Deus (que consiste na alma racional), mas também em uma semelhança aos demais seres divinos (cf. FÍLON, 1961a, §§25 e 72, p. 157/159 e 189, sobre Gênesis, 1:26), que carregam alguma imperfeição relativa em razão mesmo de sua pluralidade e relativa “corporeidade” – leia-se *limitação* –, ainda que inteligível, ou espiritual.

Sobre estas questões, v. também a síntese de Guttman (1964, p. 26-27). Wolfson é mais ponderado, e, ao afirmar, contrariamente, que Deus “não pode ser considerado como havendo criado o mundo diretamente”, procura esclarecer em que medida e em que etapa da Criação ocorreu a participação dos intermediários (v. op. cit., p. 269 et seq.). Logo, retornamos à noção de que a função dos intermediários não se deve a uma impossibilidade para Deus (*ibid.*, p. 281-282), mas às próprias peculiaridades (para não se dizer exigências) do plano divino da Criação.

## 5

Guttman entende de uma maneira diferente. Também reconhecendo a originalidade da doutrina dos intermediários dispostos em diversos níveis, bem como sua recorrência ao longo de toda a história da metafísica, para ele, há justamente um “esforço” por parte de Fílon em estabelecer essa “ponte” sobre o “espaço entre Deus e o mundo material”, havendo nascido daí a doutrina filoniana dos intermediários – particularmente, a do Logos –; isto por que ele não reconhece em Fílon a idéia de que Deus também pode agir diretamente sobre o

mundo, mas apenas por intermédio das potências que d’Ele emanam (cf. 1964, p. 25-26), quando, na verdade, se isto estivesse correto, Fílon estaria negando nada menos do que a onipotência divina, o que não procede diante do que acabamos de expor.

A noção de instrumento, destacada por Wolfson segundo a terminologia empregada por Fílon diz justamente que os “meios” não são autônomos, mas como que “ferramentas nas mãos do artífice” – dizemos entre aspas –, sendo *o artífice* a trabalhar, não suas ferramentas, que *nada produzem por si mesmas*. Para melhor entender a analogia: em Fílon, o papel do intermediário é servir como *instrumento* (*ὄργανον*) da ação divina sobre o mundo, incluindo sua criação, ou especialmente aqui. Esta descrição cabe textualmente ao Logos (cf. FÍLON, 1963a, §§125-127, p. 78-81; 1962a, III, §96, p. 224-227; 1996a, §6 (fim), p. 134/135; BRÉHIER, 1950, p. 98), mas pode ser estendida a outros “meios”, ou causas formais e materiais. Sophia, por sua vez, não chega a ser chamada explicitamente de *ὄργανον*, mas não deixa de ser descrita como um instrumento mesmo enquanto “mãe” do Logos, pois é *por meio dela* que o Logos vem a ser enquanto Idéia das idéias, imagem de Deus (cf. id., *ibid.*, p. 115, 117). Com base na aludida passagem de Fílon em *De cherubim* (1963a), e algumas outras, Wolfson correlaciona a teoria filoniana de Logos/Sophia como instrumentos da ação divina à teoria aristotélica das quatro causas, uma vez aplicada à teoria platônica das Idéias (v. 1982, I, p. 261 et seq.; cf. também BRÉHIER, *op. cit.*, p. 98-99).

## 6

Por meio da análise hermenêutica da referida passagem, talvez pudéssemos tentar reconstituir a interpretação filoniana, observando que a mesma faz algum sentido. Moisés teria se confundido com Deus ao ser colocado no rochedo (*tzur*) enquanto Ele passava. No entanto, só era capaz de ter conhecimento sobre o já realizado, tendo a revelação de que Deus está sempre à frente – não há nada diante de Deus (Êxodo, 20:3 – o texto hebraico diz “*contra a minha face*”) –, somente sendo possível ao homem contemplar-Lhe as costas após Sua passagem. Além disso, o “rochedo” em que é colocado, que se confunde com Deus (denominado alhures por *Tzur*, “Rocha”), também pode ser entendido como “forma”, sugerindo que Moisés, na verdade, contemplara Deus a partir do mundo das Idéias, o que o próprio Fílon diz acontecer aos profetas – aliás, consiste justamente nisto o “ser profeta”.

V. também Êxodo, 24:15-18, onde é dito que Moisés penetra na “Glória do Senhor”, o que Fílon, em *Quaestiones et solutiones in Exodum*, II, §46 (1953b, p. 91-92), conecta com a expressão “segundo nascimento”, designativa da libertação da alma imortal do corpo – v. também, ainda em Fílon, *Quaestiones et solutiones in Genesim*, I, §86, e III, §11 (1953a, p. 54, 195-196). Na medida em que se pode identificar Logos e Sophia, enquanto mundo inteligível, Fílon ainda compara a “sabedoria imutável” a um “rochedo abrupto” em *Legum allegoria*, II, §86 (1962a, p. 151).

## 7

O termo *kavod* diz de algo que é recebido como uma honra, uma glória, algo reconhecido como que para além do merecido ou das possibilidades do esforço pessoal, quase santificado, abençoado por Deus em vista daquele esforço. É utilizado coloquialmente para parabenização, mas em um sentido muito superior ao de *maʿal*, que é empregado genericamente como felicitação. Teologicamente, indica a presença e manifestação divinas na natureza, na história, no meio do povo de Deus, nas realizações de um indivíduo (providência pessoal). Enfim, representa bem mais do que *maʿal*, justamente por carregar este caráter de intervenção divina. Logo, *kavod* já faz pressupor que há algo para além de nós que nos permite conquistas superiores aos nossos próprios potenciais, como um auxílio divino. (Para esta nota, agradeço o esclarecimento, sobre o qual me baseei, da prof.<sup>a</sup> dr.<sup>a</sup> Cláudia Andréa Prata Ferreira – historiadora e escritora; professora e coordenadora do Setor de Hebraico da Faculdade de Letras da UFRJ, onde leciona Língua e Literatura Hebraica, História e Cultura Judaica.) Com isso, nos afastamos ainda mais do estoicismo, pois esta “imanência” não é propriedade (qualidade) do indivíduo, mas o instrumento da ação de Deus no mundo.

## 8

A tradição palestina posterior inverteria os papéis, relacionando Elohim à Lei (castigo) e Iavé à misericórdia (recompensa), mas não podemos, na presente oportunidade, nos ocupar das razões disto. Talvez por desconhecimento desta distinção entre Elohim (traduzido por Deus) e Iavé (Senhor), Bréhier descreve estas duas potências em termos totalmente estóicos, aludindo ao seu panteísmo (cf. 1950, p. 144 et seq.), exceto pelo fato de que o Deus estóico não é imutável (p. 145, n. 1). Guttman, por sua vez, reconhece a precedência do elemento judaico (cf. 1964, p. 28-29). Uma passagem de Fílon que consideramos importante acerca destas duas denominações encontra-se em *De plantatione*, §§85-92 (1963c, p. 63-67). V. também em Fílon: 1996b, §166, p. 367; 1959a, §§121, 124-125, p. 63, 65/67; 1959b, II, §99, p. 497/499.

## 9

Elohim significa Deuses; Iavé, por sua vez, soa como O Ser. Todavia, Elohim é entendido como o Deus maior, a unidade plural de todo o mundo divino, não denotando politeísmo e, além disso, permitindo a Fílon falar de uma infinidade de seres divinos sem, por isso, contradizer o monoteísmo judaico, que também reconhece essa pluralidade. Quanto a Iavé, é um nome proibido dentre os judeus, pelo que foi substituído por Adonai, que corresponde precisamente a Senhor – atualmente, todos os nomes de Deus tendem a ser substituídos por HaʾShem (“O Nome”). V. ainda a “Introdução” de Arnaldez ao *De mutatione nominum* (1964a, p. 13-14). Bréhier parece ignorar também este fato, pois os associa, respectivamente, a *Χάρις*

(Graça) e *Δίκη* (Justiça), deuses abstratos do estoicismo (cf. 1950, p. 147 et seq.). Ao contrário, a definição estoíca é que é posterior.

## 10

O mesmo vale para os anjos, também divididos, como veremos, entre benéficos, ou recompensadores, e punitivos. Por esta razão, os últimos também chegam a ser incluídos na descrição geral que Filon dá aos anjos: são “Potências benevolentes, benfeitoras e generosas” que eventualmente punem porque as “correções são úteis ao gênero humano” (1963d, §182, p. 145/147; cf. §171, p. 139/141). Além do mais, estão todos sempre sob o comando de Deus, que é essencialmente bom (cf. id., 1958d, §66, p. 47: Deus premia e Seus ministros punem em Seu lugar). Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 382-383; os próprios anjos, dignos deste nome, com rigor, somente podem ser bons: cf. p. 383-385; FÍLON, 1963b (*De gigantibus*, §§16-18), p. 29/31. Por vezes, os instrumentos da justiça divina são os próprios homens, uma vez que “a natureza do mal está muito afastada da Companhia Divina” (id., 1958d, §74, p. 51), conforme os exemplos que Filon dá a propósito de uma passagem do Êxodo (21:13) em *De specialibus legibus*, III, §§120-123 (1958f, p. 551/553), e *De fuga et inventione*, §§65-81 (1958d, p. 45-53), diferenciando o assassinato voluntário do involuntário. O instrumento da justiça divina, que, nesse caso, mata involuntariamente, não é de fato um pecador, mas sim o que é morto por seu intermédio. Wolfson analisa cuidadosamente esse caso e o critério de escolha desse “intermediário” (op. cit., p. 439-440; v. também p. 443 e 453), trazendo ainda referências da tradição oral judaica (rabinos) onde a interpretação é similar à de Filon (cf. ibid., n. 37).

## 11

V. EFROS, 1976, p. 20: “Primeiramente, o termo anjo era usado somente no singular, e de uma forma até certo ponto indistinta de Deus; em seguida veio o uso plural. Mas por toda a literatura anterior ou contemporânea ao exílio, os anjos eram indiferenciados entre si. Eles eram a descida temporal de Deus na visibilidade por algum propósito especial.” Diferenciação, hierarquização, individualização e nomes próprios aparecem sob influência da angelologia persa. V. também p. 72-73, que traz a hierarquização das entidades divinas e aponta para a possível influência gnóstica na diferenciação dos anjos.

## 12

V. FÍLON: 1962c, I, §§157, 231 et seq., p. 89, 119-123; 1962a, III, §§177-178, p. 271/273; 1963a, §§35-36, p. 35/37; 1963b (*Quod Deus...*, §182), p. 149; 1962b (*De sobrietate*, §65), p. 157; 1996b, §205, p. 385; 1963d, §173, p. 141, e notas, §§181-182, p. 145/147 (o bem

aparece ligado a Deus, e o mal confinado aos anjos, que todavia não detêm o poder de punir à sua vontade, de modo que a natureza salvífica de Deus não seja princípio de nada que conduza à destruição; entretanto, permanecem como potências essencialmente benévolas que se prestam a correção dos homens); 1958d, §§66 et seq., p. 47 et seq.; 1964a, §87, p. 73. Sobre o papel e o propósito dos intermediários: 1962c, I, §§140-143, 147-148, p. 83-87. Sobre o conhecimento imperfeito do verdadeiro Deus enquanto Logos: 1962c, I, §§229-230, 238-240, p. 119, 123. V. também 1959a, §§119-132, 143-144, p. 63-69 e 75.

“A função dos anjos, de acordo com Fílon, é similar àquela das potências imanentes no mundo. (...) mas ao passo que as potências imanentes são empregadas por Deus no exercício de Seu cuidado com o mundo como um todo, os anjos são empregados por Ele somente no exercício de Seu cuidado para com a espécie humana” (WOLFSON, 1982, I, p. 372; cf. Fílon, 1963b (*De gigantibus*, §12), p. 27; 1953b, II, §13, p. 47 et seq.). Ou seja, em última análise, os anjos figuram como instrumentos da providência pessoal.

### 13

Guttman, como a maioria dos comentadores, também encontra contradições na combinação feita por Fílon, em sua doutrina dos intermediários, entre a doutrina platônica das Idéias (de que o Logos é a unidade), a dos *logoi* espermáticos dos estoicos (enquanto fonte das potências e ligação de todo o cosmos) e a da angelologia judaica (onde Logos figura como uma espécie de arcanjo) (cf. 1964, p. 26), mas, segundo Wolfson, conforme exposto aqui, cada uma delas tem seu lugar no conjunto do pensamento filoniano. Efros, por sua vez, encontra no Talmud tal associação: “O Logos ou a Palavra foi considerada como uma entidade em si mesma. (...) A Palavra, ela-mesma, era um anjo. (...) R[abi] Eleazar segue Fílon, que chama o Logos de *angelos*, ou *archangelos* [*Shir ha'Shirim rabab*, 6:6; comparar com Rabi A- quiva em *Mechilta Shemoth* (sobre Êxodo, 15:2)]; R[abi] Berechiah distingue Logos e outros anjos: o fogo do Logos é maior do que o dos anjos (...) (*Pessikta rabati*, 155 b). (...) Rab e R[abi] Jonathan ben Eleazar em *Berachoth*, 55 a, e R[abi] Abba bar Kahana (...), são todos influenciados por Fílon” (1976, p. 69).

Sobre o Logos como Anjo/Arcanjo, v. também KAHN, nota complementar nº26 a *De confusione linguarum* (1963d, p. 178-179) – com efeito, todo o texto da referida nota, que trata dos termos pelos quais Fílon designa o Logos, se nos mostra de grande relevância.

### 14

Cf. também FÍLON, 1963c, §§18-20, p. 31/33; v. também 1961a, §146, p. 238/239 (“Todo homem, por sua inteligência [*διάνοιαν*], está unido intimamente ao Logos divino, pois é uma impressão, um fragmento, um reflexo da natureza bem-aventurada”), e 1964a, §223, p. 136/137 (“‘Razão’ [*λογισμός*] (...) é a coisa mais perfeita e a mais divina, é um frag-

mento da alma do universo, ou ainda, expressão mais conforme à lei religiosa, segundo os filósofos que seguem Moisés, é a impressão semelhante de uma imagem divina.”).

“ ‘Impressão’, ‘fragmento’, ‘raio’ [“reflexo”] são assim os termos pelos quais ele descreve figurativamente a essência do intelecto como uma imagem incorpórea da idéia de mente [ou intelecto]. É neste sentido que ele também explica o ‘espírito divino’ que Deus soprou em Adão como ‘um brilho da bendita e três vezes bendita natureza de Deus’. Aqui como alhures, Fílon faz uso do vocabulário estoíco, mas há um afastamento da doutrina estoíca.” (WOLFSON, 1982, p. 395, citando FÍLON, *De specialibus legibus*, IV, §123 (fim) (cf. 1954, p. 85). Isto se torna explícito em sua crítica à concepção estoíca em *De plantatione*, §18 (1963c, p. 31).

## 15

Em Platão, o receptáculo (*ὑποδοχή*), ou espaço (*χώρα*), também comparável à “mãe” (*μήτηρ*) ou “ama” (*τιθήνη*) ou “nutriz” (*τροφός*), é associado à matéria (cf. *Timeu*, 49 a, 50 d, 51 a, 52 d, 88 d ([19 - - ], p. 112, 115, 118, 179 [1949c, p. 167, 169/170, 172, 223]). No entanto, embora Fílon se refira ao princípio feminino nesta acepção (cf. 1962b (*De ebrietate*, §61), p. 47; 1953a, IV, §160, p. 445-447), também o emprega no sentido de “esposa de Deus”, ou Sophia (cf. 1962a, II, §49, p. 131; 1963a, §§49-52, p. 43/45; 1958b, §54, p. 239; 1963d, §49, p. 67; 1958d, §109, p. 69), sendo, por isso, também incorpórea. Ao explicar o porquê da Criação em seis dias, e não de uma só vez, Fílon defende o princípio dual (no caso, par/ímpar) e emprega a analogia “do macho [ímpar] emissor de germes e da fêmea [par] receptora da semente” (1961a, §14 (fim), p. 151), pelo que “as partes do mundo são também divididas em duas” (1953a, III, §5, p. 187; v. também passagem do *Midrash rabab* citada em nosso capítulo II.6: “tudo que Eu criei vem aos pares”). Nesse caso, Sophia, o princípio feminino, como o Logos, é o receptáculo das Idéias de Deus, consistindo em sua totalidade, que é o próprio mundo inteligível. Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 266-267. Os estoícos também chamam o princípio passivo (*πάσχον*) de matéria (*ύλη*) – o mesmo que substância (*ούσία*), como em Aristóteles –, sendo Deus o princípio ativo (*ποιούν*) dele indissociável (cf. id., *ibid.*, I, p. 276).