

V Logos Revelado e a “Palavra Divina”

Sim, a palavra está bem perto de ti, está em tua boca e em teu coração, para que a ponhas em prática. ...é o que vos tornará sábios e entendidos...

(Deuteronômio, 30:14; 4:6)

Qual a distinção que fazemos entre Logos hipostasiado e Logos revelado? Chamamos o primeiro aquele que é já intrínseco ao sensível, posto que individualizado; o segundo, aquele que o transcende sempre, só se manifestando ocasionalmente como tal, e conforme a vontade de Deus. Desde o início deste estudo, investigamos seu caráter imanente, buscando evidenciar que esta dimensão não dá conta do papel desempenhado pelo Logos filoniano. É chegado, então, o momento de avaliarmos o meio pelo qual esse Logos transcendente tem sua presença reconhecida, e de que modo ele pode coexistir e mesmo integrar (tanto no sentido de habitar quanto no de reunir) as partes do mundo sensível. Em primeiro lugar, temos que este meio é a palavra reveladora. Em seguida, a teoria de que esta mesma palavra como que se coisifica pela vontade do Criador.

Este Logos, que, segundo os estóicos, é o elo das partes do mundo, segundo os heraclíticos, a fonte das oposições cósmicas, torna-se antes de tudo em Filon a palavra divina que revela Deus à alma e apazigua as paixões.³⁵⁵

V.1 O lugar da linguagem na alma humana

A faculdade da linguagem – aliás, distintiva dos seres racionais (v. abaixo) – é considerada por Filon como mais próxima da inteligência do que da sensibilidade, remetendo à palavra, tida como uma das sete partes da alma (irracional) – ou oito, considerando-se a alma humana como um todo, se se inclui a própria inteligência, ou al-

³⁵⁵ BRÉHIER, “Philo Judæus”, p. 213, *in* 1955, p. 207-214. V. nota complementar nº 1.

ma racional, que é a causa da união das partes do corpo. Portanto, na hierarquia filoniana, a palavra, diversamente do que ocorre na divisão estóica, se encontra entre a inteligência e os cinco sentidos, aparecendo como uma das partes mais nobres da alma, ou a mais nobre de sua porção irracional.³⁵⁶

No entanto, em uma passagem das *Questões e soluções sobre Gênesis*³⁵⁷ onde Fílon explicita a divisão e subdivisões da alma humana, é a parte *racional* que é apresentada como dividida de modo a consistir não só no intelecto como também na palavra (*εἰς νοῦν καὶ τον προφορικὸν λόγον*). Encontramos aí duas inconsistências ao menos aparentes, ou sob determinado ponto de vista mais rigoroso. Em primeiro lugar, parece inadequado tomar a alma racional, que segue o modelo monádico do Logos e, mais que isso, é sua cópia, ou imitação, como algo passível de uma real divisão. Por outro lado, talvez possamos enxergar aí uma relação mais íntima entre razão e linguagem, que consistem em faculdades de uma alma que é una, e não partes propriamente ditas, como no caso já visto das potências poética e regente. Em segundo lugar, isto parece decorrer da ênfase dada por Fílon ao fato de a linguagem ser própria dos seres racionais, sendo também inadequado relacionar a mesma à irracionalidade, mesmo porque, como veremos, a palavra é a intérprete da razão, do intelecto, muito embora não se trate então do *λόγος προφορικός*, que deve ser silenciado. Nesse caso, Fílon talvez apenas esteja, em sua hierarquização, destacando mais profundamente a faculdade da linguagem (que é articulada segundo a inteligência, que é ativa) de tudo aquilo que é meramente passivo, como as faculdades sensíveis.

Por exemplo, na passagem em questão, as faculdades sensíveis são tratadas como tendo em comum a faculdade do tato, que é, segundo ele, comum às demais quatro partes da alma irracional na medida em que está ligada justamente à sua passividade, ao fato de serem faculdades destinadas à afecção, à sensibilidade. Destas quatro, as correspondentes à visão e à audição, por estarem ligadas ao ensino e ao aprendizado conduzidos pela Palavra, são tidas como mais elevadas, “filosóficas” (*φιλόσοφοι*), proporcionando a obtenção de uma boa vida, como diz ele. Já o olfato e o paladar, meramente passivos e sem proveito para a sabedoria, são servos, não-filosóficos e descritos como criados apenas para os seres vivos, qual seja, os mortais. Acreditamos ser então deste modo que a palavra expressa chega a ser elevada nesse texto ao

³⁵⁶ Cf. id., 1950, p. 159-160. V. nota complementar n° 2.

³⁵⁷ 1953a, III, §5, p. 187.

nível da alma racional, ainda que inadequadamente, mas apenas segundo seu valor para a aquisição da sabedoria.

Somente estas palavras não são fórmulas exteriores e verbais. Moisés ou Abraão falam com Deus “não pela boca e pela língua, mas pelo órgão da alma, que não tem por ouvinte nenhum mortal, mas apenas o incorruptível”. Os levitas [tribo israelita designada por Moisés para o sacerdócio] que, simbolicamente, são os logoi divinos, abandonam todas as faculdades sensíveis, incluída aí a linguagem [i. e., a palavra exterior, proferida: *λόγος προφορικός*]. Seguindo o mandamento do silêncio imposto pelos mistérios, Fílon acha que a palavra exterior é imprópria ao culto e à verdade.³⁵⁸

A solução para esta aparente discrepância nos parece se encontrar em uma passagem em que Fílon distingue o discurso que exprime a verdade daquele que não o faz:

O oráculo, é em nós o órgão da linguagem [*φωνητήριον ὄργανον*], ou seja, a palavra expressa [*γεγωνώς λόγος*]; então, ou bem esta é dita sem julgamento e inaceitável, ou bem é aprovada pelo julgamento e aceitável [*κεκριμένος καὶ δόκιμος*]; mas *o autor sagrado quer nos fazer conceber uma palavra dita com discernimento* [*διάκρισιν*]; pois *o oráculo em questão não é um oráculo sem julgamento e falsificado, mas o oráculo dos julgamentos*, o que equívale a dizer: penetrado com discernimento.³⁵⁹

Em meio a seu discurso sobre o número sete no *De opificio mundi*, ao comentar o sétimo dia da Criação – aquele do descanso, o dia, santo por excelência –, encontramos algo sobre isto. Ao “órgão da fala” (*φωνητήριον ὄργανον*) (que, enquanto parte da alma, pode ser entendido como o meio da linguagem, ou esta mesma em potência),³⁶⁰ corresponde, naturalmente, a boca, por onde entra o perecível – i.e., coisas sensíveis; notar que Fílon não dá importância ao paladar aqui – e sai o incorruptível – i.e., o discurso, o *logos* –, que são “as palavras [*λόγοι*], leis imortais [*ἀθάνατοι νόμοι*]

³⁵⁸ BRÉHIER, 1950, p. 102, aludindo a FÍLON, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, §§132-134 (cf. 1958b, p. 291/293), e também a *De migratione Abrahami*, §§47-49 (cf. 1996a, p. 159), e *Quis rerum divinarum heres sit*, §4 (cf. 1996b, p. 285/287). Para outras referências, v. nota complementar nº 3. A distinção entre palavra interior (*λόγος ἐνδιάθετος*) e palavra exterior (*λόγος προφορικός*) remete ao estoicismo, onde estas duas “linguagens” eram apenas duas faculdades da alma, mas, em Fílon, “a distinção em questão é idêntica àquela entre a inteligência e a palavra proferida que dela deriva” (cf. BRÉHIER, op. cit., p. 103). Fílon ainda chega a tratar essa derivação como aquela do filho em relação ao pai, donde a semelhança que os mantém ligados entre si, assim como unidos estão Deus e Seu Logos: “E o ‘pai do som’ é nosso intelecto, e o intelecto eleito é aquele do homem virtuoso. E que o intelecto é eminente, própria e naturalmente o pai da palavra expressa está claro, pois é a função especial do pai gerar, e a palavra é gerada pelo intelecto. E (disto) há clara evidência, pois quando ele [o órgão da fala] é movido pelos pensamentos, produz um som, e quando estes faltam, ele pára” (1953a, III, §43, p. 236-237).

³⁵⁹ 1962a, III, §119, p. 238/239. Grifos nossos.

³⁶⁰ V. também 1962a, I, §11, p. 44/45; 1961b, §30, p. 35.

da alma imortal, pelas quais a vida racional [*λογικὸς βίος*] é governada”.³⁶¹ Pouco antes, Fílon citara a divisão das idades do homem descrita por Sólon, onde notamos que, ao sétimo período de sete anos, corresponde a espiritualidade – que, em Fílon, aparece ligada à razão e ao conhecimento verdadeiro –, e, ao oitavo, a linguagem.³⁶² Interessante é, pois, notar, novamente, a proximidade entre *νοῦς* e *λόγος*, tal como vimos em nossos segundo e terceiro capítulos.³⁶³

Podemos ver aqui que o Logos tem algo em comum com a alma... Por vezes, são e/ou carregam idéias quase intercambiáveis, como já viemos aludindo anteriormente. Seria por meio dessa comunidade de princípios, onde a inteligência é associada à palavra, que se torna possível a recepção da revelação divina como graça e auxílio ao progresso moral, através do qual se vai adquirindo conhecimento da verdade e da natureza divina? Parece-nos ser esta a idéia... O mundo, portanto, seria unificado por esse Logos, que é, a um tempo, razão e linguagem, inteligência e palavra, sabedoria e entendimento. A revelação, desse modo, que só é possível entre duas partes, clama pelo que há de imanente, intrinsecamente divino e incorruptível na criatura dotada de inteligência, bem como da virtude, da pureza necessária.

Em seu tratado *De Decalogo* (1958e, §§32-35, 21/23), Fílon ressalta que Deus não fala – ou, pelo menos, não somos capazes de ouvi-Lo, conforme lemos em Êxodo, 20. Após dizer que Deus não emitiu palavras, e sim formou no ar um som admirável – o ensurdecedor trovejar referido no relato bíblico (Êx., 19:16, 19) –, Fílon prossegue com sua explicação alegórica, pela qual diz haver sido a palavra divina *soprada* – como o “espírito de vida” na criação de Adão (Gênesis, 2:7), e como o “sopro de Deus” que passa pelo Éden logo após a falta ser cometida (ibid., 3:8) – em cada um, que a “ouviu” interiormente, como uma inspiração.³⁶⁴ “O Logos sagrado, ou divino [*ἱερὸς λόγος*], é para ele essa palavra interior, revelada, que o homem piedoso ouve no recesso de sua alma, e que constitui o ensinamento sobre as coisas divinas,

³⁶¹ 1961a, §§117, 119, p. 220-223. Comparar com *Legum allegoriae*, III, §176 (1962a, p. 271): o homem “será nutrido pelo Logos inteiro e por uma parte do Logos; pois a boca é o símbolo do verbo e, a palavra, uma parte do Logos inteiro; e nós podemos estar contentes, se somos nutridos somente com uma parte desse Logos”, já que a alma humana não é capaz de recebê-lo senão em mui pequenas porções (cf. ibid., §§162-166, p. 263-265). Evidentemente, há uma alusão explícita ao maná que, segundo o relato bíblico, teria caído do céu para alimentar os hebreus no deserto após haverem deixado o Egito (Êxodo, 16:15), alimento este interpretado por Fílon como a palavra divina de instrução, tal como lemos em *De fuga et inventione*, §§137-139 (1958d, p. 83/85), e *Quis rerum divinarum heres sit*, §79 (1996b, p. 321).

³⁶² 1961a, §104, p. 213.

³⁶³ Sobre esta equivalência, v. WOLFSON, 1982, I, p. 230-231.

³⁶⁴ V. nota complementar n° 4.

ou seja, o culto e a filosofia.”³⁶⁵ Desse modo, Deus sopra pensamentos na inteligência (*νοῦς*) do profeta, ou sábio, e esta os torna em palavras (*λόγοι*). “A palavra é a intérprete da inteligência, e a inteligência, por sua vez, é a intérprete de Deus, pois os pensamentos da inteligência inspirada não são então diferentes das palavras (*ρήμάτων καὶ λόγων*) divinas; a palavra é verdadeiramente profética (...).”³⁶⁶ “Revelação, para ele, é sabedoria autodidata, pois Deus a causou ‘para brotar dentro da alma’.”³⁶⁷

Mas vale ainda, para melhor se compreender algumas destas questões, ressaltar um outro aspecto, mais amplo, desses *logoi*. Conforme diz Fílon, as palavras – ou melhor, suas “almas” – também correspondem às leis imortais da natureza, as mesmas que constituem o mundo inteligível, mundo este não só de parâmetros exemplares para o mundo sensível, também consistindo na morada das almas imortais. Estas almas, às quais se unem os anjos, portanto, não só vivem no Logos como *logoi*, como são, elas mesmas, o próprio Logos (enquanto mônadas) e as leis que, proferidas por Deus, servem de fundamento para o mundo sensível.³⁶⁸ Neste, as almas humanas, presas a corpos, vivem segundo a Palavra Criadora e Soberana, vivem segundo sua própria essência eterna; em outras palavras, *vivem segundo a sua própria natureza, que é comum à de todo o cosmos*.

Mas quando esse logos divino for atingido pelos perfeitos, não haverá mais diferenças entre a alma perfeita e o logos; ela não será governada pelo logos, ela mesma será logos. Por outro lado, para tornar possível este progresso, é necessária ao homem uma

³⁶⁵ BRÉHIER, 1950, p. 101; cf. p. 103: “essa palavra interior é idêntica ao logos divino revelado ao sábio”, cuja inteligência é “guardiã ‘dos dogmas da virtude’ e das ‘palavras de Deus’”, conforme diz Fílon em seu *Quod deterius potiori insidiari soleat*, §§65-67 (1958b, p. 247/249), pelo que os pensamentos do sábio conferem com a própria linguagem divina. Cf. também FÍLON, 1996a, §§80-81, p. 177/179, e notas. Diz ainda Bréhier (p. 101, n. 5), em referência ao parágrafo final do *De mutatione nominum*, de Fílon, ser o culto “a voz que ouve a alma purificada e as palavras imortais que Deus lhe infunde”. Sobre a relação entre filosofia e palavra e linguagem, tal como a denomina a Torah, v. FÍLON, 1958c, §102, p. 385/387. “O culto é portanto uma mistura de prece e reflexões filosóficas...” (BRÉHIER, op. cit., p. 102).

³⁶⁶ Cf. BRÉHIER, *ibid.*, p. 187; cf. também p. 103. Por essa razão, o intérprete é também chamado por Fílon de *ιεροφάντης*, um guia de iniciados, tal como o próprio Fílon se considera (cf. 1963a, §49, p. 42). V. nota complementar n° 5.

³⁶⁷ WOLFSON, 1982, I, p. 36, citando FÍLON, *De sacrificiis Abelis et Caini*, §79 (cf. 1958a, p. 155; *in* LEWY, 1969, p. 78-79). V. nota complementar n° 6.

³⁶⁸ V. WOLFSON, op. cit., I, p. 376-377: “Segundo o costume de aplicar o termo Logos ao intelecto, seja intelecto no sentido de lugar do mundo inteligível, seja no sentido de alma racional do homem, ele também aplica esse termo àquelas inteligências ou almas incorpóreas que constituem os anjos. Os anjos são chamados por ele de *logoi* [cf. FÍLON, 1962a, III, §177, p. 273; 1958c, §§89-92, p. 377/379; 1963d, §§28, 146, p. 57, 123; 1962c, I, §§115, 142, 147, 148 (fim), p. 73, 83, 85, 87; 1953a, III, §11, p. 196], e cada anjo que apareceu a indivíduos segundo a narrativa bíblica é chamado por ele de Logos [cf. FÍLON, p. ex., 1962a, loc. cit.]” Logos como Arcanjo: v. passim. O anjo é ainda assimilado a ou definido como intelecto também em *Questiones et solutiones in Exodum*, II, §13 (1953b, p. 48).

faculdade racional (*δύναμις λογική*) e ao menos uma possibilidade de obtê-lo; é neste mais baixo grau que se coloca a sabedoria humana, que é o germe de bem de que nenhum ser é privado, a noção inata ou comum do bem que faz com que o homem não possa desculpar suas faltas por sua ignorância; ela é um sopro leve (*πνοή*) e não o sopro poderoso (*πνεῦμα*) que anima o homem ideal; mas ela não tem sentido senão com respeito à sua origem, o logos divino.³⁶⁹

V.2

O obscurecimento da Palavra e a necessidade de alegorização A Criação pelo Logos

(...) a declaração de que “Deus por conseguinte fala (*λαλεῖ*) em unidades puras [*ἀκράτους*], pois Seu Logos [Palavra] não é um impacto sonoro de voz no ar [como o trovejar a que se refere a Bíblia], ou misturadas com qualquer outra coisa, mas incorpóreas e despidas e de modo algum diferentes da unidade” [1963b (*Quod Deus...*, §83), p. 104/105; v. 1996a, §52, p. 161], ou nas declarações de que “Seu Logos é Sua ação” [cf. 1958a, §65, p. 143; 1959b, I, §283, p. 423/425] e de que “o que quer que Deus diga (*λέγει*) não são palavras (*ρήματα*), mas ações” [1958e, §47, p. 30/31 (*in* LEWY, 1969, p. 78); v. 1963d, §81, p. 85: as virtudes inteligíveis “são o que Deus enuncia [*λαλεῖ*]: qualquer coisa que não difira das palavras divinas”.]. Em todas estas declarações, o termo Logos, quer expresso ou compreendido, é usado de forma figurada para descrever a propriedade de Deus para agir.³⁷⁰

Por isso, todas as palavras da Torah são tidas por oráculos,³⁷¹ os quais formam um único conjunto onde todas elas são inspiradas, também quando constituem nomes, numerais – não há algarismos – e datas, *incluindo cada uma de suas letras*, e mesmo sua ordenação. Desse modo, a exegese bíblica é, “antes de tudo, uma interpretação de oráculos”, sujeitos *sempre* a interpretação alegórica, permanecendo o texto sagrado “obscuro para quem não o considera com os olhos da alma em seu sentido espiritual” (*ὑπόνοια, τρόπος, ἀλληγορία*). Para tanto, é “necessária uma espécie de inspiração de segundo grau” – a qual o próprio Fílon afirma receber –, cabendo reservas apenas à interpretação literal,³⁷² dado que “o texto literal [*ρήτή*, ou óbvio, *φανερὰ*] é

³⁶⁹ BRÉHIER, 1950, p. 95-96.

³⁷⁰ WOLFSON, 1982, I, p. 235-236, citando Fílon conforme anotado. V. nota complementar n° 7.

³⁷¹ Cf. BRÉHIER, op. cit., p. 185. V. WOLFSON, op. cit., I, p. 186: nem sequer uma palavra é superflua na Torah (cf. FÍLON, 1958d, §54, p. 39). V. também Schürer, *apud* WOLFSON, op. cit., I, p. 185, n. 127: “Toda palavra escrita por Moisés na Escritura Sagrada é uma declaração divina”.

³⁷² Cf. BRÉHIER, op. cit., p. 193-194; IUSIM, 1968, p. 58-59. Diz Fílon em *De Iosepho*, §28 (1964b, p. 55): “todos os textos, ou quase todos, na exposição da Lei [i.e., na Torah], têm valor alegórico”. V. também: FÍLON, 1959a, §§147 e 236, p. 75 e 117; WOLFSON, op. cit., I, p. 115-116, 133 et seq. V. nota complementar n° 8. Sobre o fato de tal inspiração consistir em um estado habitual para Fílon, vi-

como o corpo sensível, destinado a conter e a sustentar [ou proteger; no original: *soutenir*] o pensamento incorpóreo e sem substância que escapa para além”³⁷³, mas isto não quer dizer que a literalidade deixe de ser observada.³⁷⁴ Portanto, “somente aqueles que estão qualificados por habilidades naturais e caráter moral, bem como por um treinamento preliminar, podem ser instruídos no método de interpretação alegórica da Escritura”.³⁷⁵

As explicações das Santas Escrituras se elaboram segundo o significado alegórico. O conjunto da Lei para esses homens é análogo a um ser vivo: o corpo, é a prescrição literal; a alma, é o espírito invisível depositado nas palavras. Por ele, a alma racional entrou em uma contemplação superior dos objetos que lhe são próprios: ela viu, refletida nas palavras como em um espelho, a beleza extraordinária das idéias [*νοημάτων*], ela desimpediu e descobriu os símbolos, ela desvelou os pensamentos e os iluminou para aqueles que podem, a partir de um indício ínfimo, subir novamente pelo visível à contemplação do invisível.³⁷⁶

Desse modo, Fílon atribui grande importância à linguagem em sua exegese, de maneira a levar Bréhier a enxergar uma concordância com a tese apresentada no *Crátilo*, de Platão. Trata-se da teoria de que a linguagem fora criada “por sábios que depositaram nas palavras as propriedades das coisas”, pelo que, em sua natureza, “têm tanta precisão quanto a linguagem matemática, e é sem dúvida isto o que lhe permite descobrir sentidos alegóricos dos textos sagrados”, seja pela etimologia, seja pela polissemia,³⁷⁷ podendo-se, a partir disso, identificar associações de idéias e significados metafóricos, simbólicos, metonímicos. No entanto, tal não é exatamente o que lemos em Platão, mas em Fílon. Segundo nosso autor, dar nomes

revela um intelecto muito preciso. Pois aqueles que dão nomes são inegavelmente homens sábios desde que dão [o] (nome) significativo das coisas, no qual, como que em um espelho, suas propriedades [*ιδιότητες*] e também suas imagens aparecem muito claramente. E então, repetindo as primeiras (declarações), digo que desde que seu douto pai [Abraão] nomeou os poços, ele mesmo [Isaque] estava contente com os nomes dados originalmente [cf. Gênesis, 26:18], pois *ele sabia que, se mudasse os nomes, mudaria as coisas ao mesmo tempo*. Similar é o caso das figuras geométricas, pois cada uma tem sua própria denominação, e *se qualquer um muda isto, muda a natureza do objeto*.³⁷⁸

de o testemunho do próprio em *De cherubim*, §27 (1963a, p. 31), e *De somniis*, II, §252 (1962c, p. 225; in LEWY, 1969, p. 81).

³⁷³ BRÉHIER, 1950, 179-180.

³⁷⁴ Sobre o duplo caráter das leis, cf. FÍLON, 1996a, §§89-93, p. 183/185 (in LEWY, op. cit., p. 40-41). V. nota complementar n° 9.

³⁷⁵ WOLFSON, 1982, I, p. 116.

³⁷⁶ FÍLON, 1963e, §78, p. 138/139; in LEWY, op. cit., p. 47.

³⁷⁷ Grifos nossos. Cf. BRÉHIER, op. cit., p. 285; v. p. 103. V. nota complementar n° 10.

³⁷⁸ 1953a, IV, §194, p. 482. Grifos nossos.

As palavras, portanto, guardam em si algo dos pensamentos que exprimem.³⁷⁹
 A este respeito, comentando a atribuição de nomes por Adão aos animais (Gênesis, 2:19-20), Filon assim explica o duplo sentido das palavras, em passagem que transcrevemos em grande parte:

Há aí [nos nomes] um sentido figurado e um sentido literal, porque o legislador [i.e., Moisés] relacionou a atribuição dos nomes ao primeiro homem que nasceu [i.e., Adão]. E, com efeito, se os filósofos gregos disseram que os primeiros que impuseram os nomes às coisas foram sábios, Moisés disse melhor: em primeiro lugar, que isso não é a obra de alguns anciãos, mas do primeiro que nasceu; desta forma, como ele foi moldado princípio gerador para todos os outros homens, estima-se que foi também princípio da linguagem – pois, sem nomes, de modo algum haveria linguagem. Por conseguinte, se vários dessem os nomes, estes deveriam ser diversos e inconciliáveis, cada qual os dando diferentemente, enquanto que com uma só atribuição devia convir a seu objeto, e, assim, para todos, o símbolo do que se apresenta é o mesmo que o da coisa que se quer significar.

(...) Naturalmente, pois, Deus quer ver e estudar como a inteligência [humana] chama para si e acolhe cada uma dessas coisas, se é como bens, ou como coisas indiferentes, ou como coisas más em um sentido, mas, afora isto, úteis [as riquezas, por exemplo]. É por isto que os chamamentos e cumprimentos que ela poderia lhes fazer, como se fosse “um ser vivente”, concedendo-lhes uma dignidade igual à da alma, tornam-se nomes, não somente do objeto chamado, mas [também] daquilo que o chamou (...).³⁸⁰

Alhures, em passagem a esta conectada diretamente, Filon retoma rapidamente e aprofunda um pouco mais a questão, dizendo que

um grupo de homens dá às coisas nomes diferentes das coisas elas-mesmas, e os objetos são uma coisa, e os nomes que carregam são outra. Mas, no caso de Moisés, as denominações são as forças [*ἐνέργεια*] operantes das coisas significativamente traduzidas, se bem que o nome é inevitavelmente e de maneira imediata a própria coisa, e < que o nome e > aquilo a que é dado [i.e., o significante e o significado] não diferem em nada.³⁸¹

No entanto, por sua natureza inferior, derivada, indireta, a linguagem humana, também chamada de “palavra proferida”, não conserva toda esta dignidade – pelo

³⁷⁹ Cf. BRÉHIER, 1950, p. 103.

³⁸⁰ 1962a, II, §§14-15, 17-18, p. 113/115. V. também 1953a, I, §20, p. 12: “Devemos, de qualquer maneira, supor também que a atribuição de nomes é tão exata que tão-logo ele [o homem sábio somente, ou ainda a primeira das criaturas, i.e. Adão, através do hábil cálculo de um homem sábio que é preeminente em conhecimento] deu nome e o animal o ouviu, foi afetado como que pelo fenômeno de um nome familiar e conexo sendo falado”.

³⁸¹ 1963a, §56, p. 46/47. Segundo o tradutor francês, em nota, o termo *ἐνέργεια*, como dizemos em relação ao Logos, “lembra a concepção da palavra como uma força (*davar*, em hebraico)”. Sobre isto, a “identidade misteriosa entre o nome e o objeto” expressa por *davar*, e o emprego aqui do termo *ἐνέργεια* para designar a força interna do nome dado por Moisés, que se confunde com a força do ente, pois são iguais, conferir a “Introdução” ao tratado, p. 13-14. V. abaixo, próxima seção.

menos não em sua superficialidade, em seu “corpo sensível”, também perecível, pelo que diz Fílon:

Por que então não puni-la, sofisticada e impune que ela é, decretando contra ela a morte que lhe é apropriada, o silêncio? – pois o silêncio é a morte da palavra – para que o espírito [νοῦς] não seja mais desviado por suas hábeis insinuações, e que, completamente liberto de seu “irmão”, o corpo, das feitiçarias dos sentidos, seus “vizinhos” imediatos, dos sofismas da linguagem que é “a mais próxima” dele, [para que] ele possa, livre e único mestre de si mesmo, consagrar-se a todas as coisas da inteligência [νοητοῖς].³⁸²

Estas palavras que empregamos, ao contrário, não passam de imagens ou sombras das coisas que exprimem, que, no caso dos “oráculos”, remetem ao incorruptível.³⁸³ Desse modo, quando Fílon diz que Deus fala unidades (λαλεῖ μονάδας), significa também que “nossa linguagem é oposta ao Logos divino tal como a díade [ο ἐ] à mônada”³⁸⁴, “pois aquilo que se exprime com a ajuda da palavra proferida não é seguro, já que é uma dualidade, mas a contemplação silenciosa do Ser, pela alma sozinha [τὸ δ’ ἀνευ φωνῆς μόνη ψυχῇ τὸ ὄν θεωρεῖν], é solidamente estabelecida, pois que repousa sobre a unidade indivisível [ἀδιαίρετον ἴσταται μονάδα]”³⁸⁵. Isto vale mesmo para as palavras do próprio sábio, que deve utilizar-se da linguagem humana para ensinar a doutrina e a virtude aos imperfeitos³⁸⁶ – i.e., deve pronunciá-las –, pois são o único meio de o homem chegar a “pensamentos fixos, ordenados, distintos”, muito embora consistam apenas em uma forma inferior de pensamento. Fílon dá ainda uma explicação “fisiológica” típica de Crisipo para essa dualidade, inspirado em passagem do Livro dos Salmos:

³⁸² 1962b (*De ebrietate*, §71), p. 51. A palavra “sensível” turva o pensamento, pois atinge a parte irracional da alma, dominante naqueles que têm subjugada aos sentidos sua alma racional, ou inteligência (νοῦς). Esta porém, que o tradutor chama de “espírito”, é dotada por Deus de liberdade, diferenciando os homens das demais criaturas e dando-lhes o poder de escolher entre o bem e o mal que também lhes é dado a conhecer (cf. id., 1963b (*Quod Deus...*, §§47-50), p. 85/87 [§§47-49 in LEWY, 1969, p. 29-30]). No entanto, esta liberdade também permite ao homem desviar-se das palavras “não-sensíveis” de Deus, pois estas não obrigam o homem no sentido de determiná-lo a ponto de privar-lhe da relativa autonomia que lhe fora concedida (cf. id., 1958b, §11, p. 209/211), o que acontece quando os “ouvidos” de seu espírito não escutam ou ignoram os conselhos e mandamentos divinos. V. também WOLFSON, 1982, I, p. 435-438, 441 et seq.

³⁸³ Cf. BRÉHIER, 1950, p. 103-104, 120; FÍLON, 1963d, §190 (fim), p. 151: “as palavras que exprimem os oráculos são sombras como aquelas dos corpos, (...) os significados que aí aparecem são verdadeiramente as realidades subsistentes”. V. id., 1996a, §12, p. 139.

³⁸⁴ BRÉHIER, op. cit., p. 90, n. 2; cf. p. 103. Ou seja, em síntese, a linguagem e também a razão humanas diferem das ações dada a sua natureza composta. V. nota complementar nº 11.

³⁸⁵ FÍLON, 1963b (*De gigantibus*, §52), p. 46/47.

³⁸⁶ V. importante passagem de Fílon a respeito do fim educativo da linguagem antropomórfica da Bíblia em *De somniis*, I, §§234-237 (1962c, p. 121/123).

O que dizemos aproxima-se de um outro texto: “O Senhor falou uma vez: duas vezes eu ouvi Suas palavras” [Salmos, 62(61):12]. O que tem lugar uma vez equivale à pureza – pois a pureza é unidade, e, a unidade, pureza –, e o que tem lugar duas vezes equivale a uma mistura: pois uma mistura não é simples, já que admite ser composta e decomposta. (...) Ora, nós ouvimos em dobro. Pois o sopro que o princípio diretor [i.e., a inteligência] emite através da traquéia é modelado na boca como que por um artifice, a língua; em seguida, quando é expulso, quando se misturou ao ar, seu parente, quando ele o cunhou, ele ativa harmoniosamente a mistura da dualidade.³⁸⁷

Na verdade, a própria palavra divina é uma simples sombra ou imagem de Deus, o que nos deixa ainda mais clara a diferença entre Deus e Logos.³⁸⁸

Ademais, ao se referir aos Dez Mandamentos, que resumem a Lei como um todo – a qual, por sua vez, consiste no modelo do mundo –, Fílon os chama de “Dez Palavras”, justamente como são designados em hebraico, ou ainda de “Oráculos”, em razão de sua origem divina.³⁸⁹ O termo hebraico para “palavras” (*d’varim*) também pode querer dizer “sentenças”, “afirmações”, e consiste em uma substantivação do verbo “falar” (*ledaber*), tal como o grego *logos*. Além disso, porém, o termo hebraico carrega a idéia de “coisa”, remetendo ao que já dissemos sobre a concepção de que a palavra encerra as propriedades das coisas, o que nos mostra que, embora pareça a Bréhier remeter ao *Crátilo* de Platão, a teoria tem fundamento no próprio léxico hebraico, e a relação, vale dizer, não é encontrada apenas neste termo. Desse modo, *logos* é de fato um termo equivalente, mas que não dá conta da acepção de seu correspondente hebraico. O Deus judaico, ao “falar”, *coisifica*, não havendo qualquer diferença essencial entre a Palavra e a coisa por meio dela criada, donde temos a pureza e a perfeição da obra anteriormente à Queda; acreditamos ser isto o que Fílon pretende dizer ao afirmar que o Logos de Deus é “Sua ação”³⁹⁰, que o que Deus diz “não são palavras, mas ações”³⁹¹, como se Seus atos “dissemos e mostrassem” por si mesmos, como se Suas palavras fossem “a coisa em si e o fenômeno”.

(...) aquilo que está dividido não está confundido, mas, muito pelo contrário, separado, e a diferença não está somente nas palavras, mas também nas coisas. A confusão, como disse, é a destruição das propriedades simples dos corpos em vista do nascimento de um único complexo, enquanto que a separação é a divisão do uno em diversas partes, como é o caso dos gêneros e das espécies que dele dependem. Resulta disto tudo

³⁸⁷ 1963b (*Quod Deus...*, §§82 e 84), p. 105.

³⁸⁸ Cf. BRÉHIER, 1950, p. 103-104; FÍLON, 1961a, §25, p. 157/159; 1962a, III, §96, p. 225/227; 1958b, §128, p. 287; 1996a, §§4-5, p. 135. V. também 1962a, II, §86, p. 151: “o gênero supremo é Deus, e o que vem depois é o Logos de Deus; as outras coisas não existem senão em palavras”. V. abaixo, n. 393.

³⁸⁹ Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 128. V. nota complementar n° 12.

³⁹⁰ 1958a, §65, p. 143; 1959b, I, §283, p. 423/425.

³⁹¹ 1958e, §47 (fim), p. 31; *in* LEWY, 1969, p. 78.

que se o Sábio [i.e., Deus] mandara dividir o único falar em numerosas seções dialetais, terá utilizado termos mais exatos e mais apropriados, como “divisão”, ou “repartição”, ou “separação”, ou algo similar, mas não “confusão”, que significa justamente o que lhe é inverso.³⁹²

Por isso pode-se dizer: o mundo, segundo Filon, consiste na hipóstase da Palavra divina ela-mesma, razão pela qual o Logos se constitui à medida que o mundo inteligível é pensado por Deus, ou, em outros termos, o mundo vem a ser à medida em que Deus pronuncia (mentalmente), profere as palavras de Seu próprio discurso incorruptível.³⁹³ Todavia, como a Torah, por tudo isso, chega a ser considerada como uma fórmula mágica por alguns mestres judeus, não basta à inteligência inspirada ter a palavra para produzir coisas:

R[abi] Eleazar ben Pedat acreditava que as seções da Torah não foram dadas em sua ordem própria e que, fossem elas dadas em sua ordem própria, qualquer um que as lesse seria imediatamente capaz de criar um mundo, ressuscitar os mortos e exibir maravilhas (*Shochev tov*, 3, início). Tudo isto marca o início do desenvolvimento da cabalah prática.³⁹⁴

Em outros termos, temos com isso a teoria de que o mundo sensível consista no fenômeno de uma sintaxe, um Logos hipostasiado cuja natureza inteligível é constituída por uma estrutura de discurso perpetuamente proferida pelo Ser eterno, similarmente ao que nos diz a mística judaica.

No *Zohar* (...) a Palavra divina (*dibur*) repercute perpetuamente no mundo (seu eco não se enfraquece progressivamente como para os outros sons). É assim que se explica a construção miraculosa e aparentemente espontânea do [primeiro] Templo [de Jerusalém] (I Reis, 6:7): a Palavra divina o edificou ela-mesma.³⁹⁵

As palavras, dotadas de semântica própria e irredutível (visto que correspondem inalienavelmente à coisa nomeada), são como substâncias ordenadas pelo demiurgo em construções verbais, em discursos (logoi), no próprio Verbo criador. Isso também explicaria a transcendência e a imanência do Logos filoniano, representando,

³⁹² FÍLON, 1963d, §§191-192, p. 151/152. Confrontar com *De somniis*, I, §182 (início) (1962c, p. 99): as palavras de Deus se confundem com Seus atos.

³⁹³ Bréhier assinala em nota (1950, p. 103, n. 4) a questão sobre um possível duplo logos divino, ou princípio racional. A afirmação disto teria base no *De vita Mosis*, II, §§127-128 (1959b, p. 511). O primeiro logos, interior, consistiria nos pensamentos de Deus que constituem o mundo inteligível. O outro, exterior, consistiria no “desenvolvimento” desses pensamentos através da Criação. Ou seja, há dois níveis de Logos divino: o do Logos-Medida/Razão/Mundo Inteligível/Palavra Pensada, e o do Logos-Palavra/Verbo Criador. V. nota complementar nº 20.

³⁹⁴ EFROS, 1976, p. 71-72.

³⁹⁵ KAHN, “Introdução” a *De confusione linguarum* (1963d, p. 28). V. nota complementar nº 13.

então, a Idéia por excelência, que se torna matéria *em razão de potências que lhe são intrínsecas* – o próprio Logos, lembremos, é o “lugar” das potências, que têm Deus por Senhor.

V.3 A relação linguagem – racionalidade

Mas o fato de o Logos ser tão comumente traduzido (e entendido em Fílon) como Razão não invalida estas considerações, nem mesmo reduz sua pertinência. Pelo contrário, aponta para a enorme sinergia existente entre linguagem e racionalidade enquanto características distintivas do ser humano.³⁹⁶ No entanto, é em Fílon que a palavra adquire – no âmbito filosófico, não no religioso, deve-se admitir³⁹⁷ –, a qualidade de auxiliar no progresso moral, na contenção das paixões do corpo. Diz ele: “Tais são os antídotos da parte irascível [da alma (irracional)]: a razão, a clareza da linguagem e sua verdade [*λόγος, σαφήνεια λόγου, ἀλήθεια αὐτοῦ*]; pois as três coisas são apenas uma em seu efeito: a razão que, graças às virtudes da veracidade e da clareza, cura aquela penosa doença da alma que é a cólera.”³⁹⁸ Neste sentido, em passagem do primeiro livro de seu *De somniis*³⁹⁹, Fílon também distingue o logos como “defesa natural” para o homem, paralelamente àquelas dos animais, dizendo tratar-se de uma arma contra o que pode lhe fazer mal, uma força indestrutível que pro-

³⁹⁶ Criticando o mito grego da comunidade originária de linguagem entre homens e animais, Fílon diz que Moisés, “tendo uma linguagem mais próxima da verdade, distinguiu os seres racionais dos seres irracionais, de modo que não atesta a comunidade de linguagem senão para os seres humanos” (1963d, §9, p. 47). V. Gênesis, 11:1 e 6. Sobre a relação entre razão, linguagem, livre-arbítrio e responsabilidade, v. também §§176-178, p. 143, e n. 1, p. 142. Palavra e Razão também aparecem como distintivas entre homens e animais em *De somniis*, I, §§103, 104 e 108 (1962c, p. 67/69): próprias ao homem são a palavra e a razão (*λέγειν καὶ αὐτὸς ὁ λόγος* – p. 68).

³⁹⁷ Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 247. Segundo o Livro dos Mortos egípcio, datado do século XII a.C. – portanto, anterior à atual versão do Antigo Testamento, escrito entre os séculos X a.C. e II a.C. –, após o julgamento diante de Osíris, as almas absorvidas e identificadas a um deus, adquirem o poder da palavra criadora, o que parece encontrar eco em *Legum allegoria*, III, §§123-125 (1962a, p. 241/243), onde Fílon diz que a inteligência purificada torna-se capaz de “carregar o logos divino”, tal como já apontamos anteriormente.

³⁹⁸ 1962a, III, §124, p. 242/243. V. nota complementar nº 14.

³⁹⁹ 1962c, §§102-114, p. 67-73. Esta passagem consiste em um bom exemplo do uso conjugado e quase intercambiável que faz Fílon do termo *λόγος*, pelo que bem observa Savinel: “Fílon entende a um tempo: palavra e pensamento” (p. 66, n. 1).

tege contra os pecados servindo de impulso para o bem, muito embora as falsas palavras tentem roubar ao homem sua razão.⁴⁰⁰

É em uma breve comunicação sobre Cícero que Bréhier trata desta questão,⁴⁰¹ embora sem fazer qualquer alusão a Fílon. Diz ele que a linguagem recebe destaque, pois, juntamente à razão, distingue o homem dos animais. Por sua vez, a razão não é só *atividade intelectual*, mas também *moderadora das paixões e produtora de relações sociais*. Estes são três aspectos inseparáveis e, de algum modo, equilibrados. Na Antigüidade não há distinção entre inteligência e vontade, diz o autor; ambas remetem à razão, assim como a disciplina interior das afecções e a disciplina social. A cada aspecto está ligada uma virtude: saber, temperança e justiça. Em meio a esta discussão sobre a razão na Antigüidade, encontramos um importante traço em comum entre Cícero e Fílon, bem como entre ambos e os céticos: para Cícero, é uma monstruosidade ou, no mínimo, um excesso consagrar toda uma vida ao estudo e investigação do verdadeiro.⁴⁰²

Os próprios filósofos, e eles não têm muitas desculpas, não parecem [para Fílon] ver que as contradições de suas opiniões deveriam lhes impor a prudência. Reconhece-se aí *uma refutação freqüentemente retomada, antes e depois de Fílon, do estoicismo e das pretensões do sábio em saber a verdade*.⁴⁰³

Em Fílon, pelo menos, a justificativa é bem clara: só se chega à verdade não pela razão humana (intelectualmente utilizada), mas pela revelação do Logos divino, cuja compreensão ela torna possível.

Não é à inteligência que é necessário apelar para “refreá-los [paixão (*θυμός*) e desejo (*ἐπιθυμία*)] e impor-lhes como guia e como piloto a razão”; é à palavra “distinta e exata” (*κεκριμένος καὶ δόκιμος*), que, por sua clareza, se opõe aos arrebatamentos da

⁴⁰⁰ Cf. §§103-104, 107-108, p. 67/69.

⁴⁰¹ “Sobre uma das origens do humanismo moderno. O ‘De officiis’ de Cícero”, in 1955, p. 131-134, originalmente publicado em *Actes du X Congrès International de Philosophie*, p. 777.

⁴⁰² Como se sabe, a *ζήτησις*, investigação cética, tinha por finalidade maior a suspensão do julgamento, ou *ἐποχή*. Cf. Sexto Empírico, *Hipótiposes pirrônicas*, I, §§30 e 31, in DUMONT, 1966, p. 14 e 12, respectivamente. Fílon, por sua vez, expõe os argumentos (*τρόποι*) de Ênesidemo (final do séc. I a.C.) em seu *De ebrietate* (cf. 1962b, §§169-202, p. 93-107), de maneira, aliás, similar àquela de Sexto Empírico (cf. *Hipótiposes...*, I, §§36-163, in DUMONT, op. cit., p. 49 et seq.), embora Fílon, segundo Arnim, seja a mais antiga fonte de que dispomos (cf. LAPORTE, “Introdução” a *De Iosepho* (1964b, p. 33). Sobre o uso por Fílon do ceticismo grego contra o dogmatismo “ateu”, v. BRÉHIER (que o aproxima mais do platonismo), 1950, p. 207-225; v. também p. 168 et seq., 203 et seq. De qualquer modo, Fílon prescreve a suspensão do julgamento no que diz respeito ao devir, à tentativa de se apreender a verdade a partir da realidade sensível, como lemos em *De fuga et inventione*, §136 (1958d, p. 83). Sobre sua rejeição ao conhecimento teórico e abandono da investigação científica sob argumentos à moda do ceticismo grego, v. GUTTMANN, 1964, p. 27.

⁴⁰³ GOREZ, “Introdução” a *De ebrietate* (1962b, p. 15). Grifo nosso.

cólera e, por sua exatidão, às mentiras do desejo. Ela adquire esse poder unicamente porque vem de Deus, e só pode possuí-lo uma alma santificada ao serviço do Ser. Fílon não admite nenhum dos meios humanos que os moralistas indicam para o apaziguamento das paixões: a noção humana dos deveres (*καθηκόντων, κατορθωμάτων*), aquela das leis positivas, são ineficazes em si mesmas. (...) toda melhoria depende da ação da palavra divina que só os piedosos são capazes de ouvir.⁴⁰⁴

Segundo ele, a busca pelo conhecimento de Deus jamais atinge seu objetivo, pelo que a mesma não deve ser empreendida segundo interesses intelectuais, uma vez que a repetição do insucesso tende a enfraquecê-los. Faz-se necessária, então, uma *vontade*, uma motivação mais íntima e desinteressada, espiritual, que se funda no sentimento religioso, que faz com que a alma tenha repetidamente renovado seu desejo de reter definitivamente aquela impressão deixada pela Presença divina, a cada fuga do transcendente que sempre nos escapa tão-logo aparece de maneira tão indeterminada.⁴⁰⁵ Trata-se de um fideísmo caracteristicamente judaico.

O pensamento judaico não é orientado para as questões metafísicas. A livre separação das cosmogonias mitológicas eliminou todos os potenciais pontos de partida para o desenvolvimento da metafísica. A noção de um Criador [i.e., de um Criador que cria segundo Sua Vontade, que é impenetrável, tornando, por extensão, também impenetrável a própria razão de ser do mundo e de Seus atos como um todo] não proporciona ocasião para uma interpretação teórica do mundo. Isto bem pode ser parte da resposta à questão: Por que o Judaísmo não desenvolveu seu próprio sistema filosófico?⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ BRÉHIER, 1950, p. 105, citando Fílon, *Legum allegoria*, III, §§118-119 (cf. 1962a, p. 238/239), e aludindo aos §§ subsequentes. “Fílon dá à linguagem por si só não somente o poder intelectual de fixar as idéias, mas o de fixar a virtude” (BRÉHIER, loc. cit., n. 6).

⁴⁰⁵ Cf. id., *ibid.*, p. 204; v. também p. 106. Cf. FÍLON, 1961c, §§37-40, p. 61/63. V. nota complementar n° 15.

⁴⁰⁶ GUTTMANN, 1964, p. 15. A isto se deve unir o anátema dirigido aos metafísicos que se encontra na Mishnah: “Todo aquele que especulou sobre estas quatro coisas, melhor seria para ele se não tivesse entrado no mundo – o que está acima? O que está abaixo? O que foi previamente? E o que será no futuro?” (*Chaghigah*, 2:3, *apud* id., *ibid.*, p. 41). Por este dito, são condenadas, respectivamente, a cosmologia e a teologia, a investigação dos segredos do subterrâneo (especulações sobre mundo dos mortos etc.), a especulação sobre os primeiros princípios (cosmogonia – talvez, em certa medida, também psicologia, teogonia) e, enfim, toda forma de magia, adivinhação e previsão.

V.4

A indecidibilidade da Lei pela nulidade das faculdades lingüístico-intelectuais do homem

Tudo isso nos atira diante de um sério problema de ordem ética. Conclui-se que apenas à alma perfeita é possível a compreensão plena do Logos, a saber, da própria Lei, que constitui a própria essência dessa alma. Os discursos produzidos pela razão humana são necessariamente imperfeitos, assim como é imperfeita (ou incompleta) até mesmo a compreensão do discurso sagrado, que, aliás, foi “ouvido e escrito” por um homem, fatalmente herdando suas falhas intrínsecas, por mínimas que fossem, haja vista a natureza corpórea de Moisés *no ato de escrever*, bem como o caráter “corpóreo” das palavras por ele empregadas. O problema é que o homem é tão débil e limitado que sequer a inspiração pode lhe dar a certeza acerca de todo o conteúdo das Escrituras. Somente Deus é capaz de conhecer a unidade de Seu Logos. Disso decorre que *é impossível a própria observação da Lei em sua totalidade e verdade*, tal como são impossíveis o conhecimento, a fé e o culto perfeitos, conforme já notamos. Fílon, atento a esta gravíssima limitação que afeta mesmo o método alegórico, por vezes, se contradiz ao afirmar o que é e o que não é regra, o que pode ou não ser entendido literalmente como verdadeiro, sem qualquer ressalva.

É como se ele estivesse nos dizendo: “Minhas exposições merecem consideração séria. Elas não são a última palavra sobre o assunto, mas apontam o caminho. A verdade real repousa em lugar mais fundo, e é com certeza profundo demais para um mortal comum abraçar em sua plenitude”.⁴⁰⁷

Como nos diz e mostra Wolfson,⁴⁰⁸ é comum que Fílon, ao tratar da parte especificamente legislativa da Torah, ou seja, das leis ostensivas, propriamente ditas, acabe por deixar a decisão entre segui-las literalmente ou não a cargo de cada um, permitindo a seus estudiosos um critério subjetivista de interpretação das leis.⁴⁰⁹ Um desses critérios subjetivos empregados pelo próprio Fílon é o de se valer do método alegórico sempre que determinada lei *lhe* parecer “irracional” – e ele parece reconhecer estar agindo com parcialidade, *sendo por isso mesmo que jamais rejeita totalmente o sentido literal, mas, em vez disso, apenas dá preferência ao alegórico*.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ RUNIA, 1990b, p. 190.

⁴⁰⁸ 1982, I, p. 127 et seq.

⁴⁰⁹ V. nota complementar n° 16.

⁴¹⁰ Um exemplo interessante pode ser encontrado em *De specialibus legibus*, III, §§181-203 (1958f, p. 589-603), onde Fílon interpreta a lei de talião (“olho por olho e dente por dente”, Êxodo, 21:26 et

Por detrás desse estranho relativismo, aparentemente contraditório a tudo o que diz Fílon a respeito da Lei, na verdade, há uma incrível coesão. Em outras palavras, em função da nulidade humana que postula, Fílon termina por declarar, ainda que nas entrelinhas, a *indecidibilidade* da Lei. Ele mesmo não legisla ou desenvolve uma filosofia, mas apenas interpreta a lei revelada a Moisés lançando mão de todo o *background* que acumulara ao longo de sua vida. O homem encontra enorme dificuldade para segui-la pois sequer é capaz de compreendê-la, e seria por isso – supomos – que Deus, em Sua bondade e desejo de que o homem atinja a virtude e a sabedoria, teria permitido ao mesmo receber alguma revelação, alguma inspiração para ser o mais fiel possível à Sua Vontade e à sua própria natureza, comum à de todo o cosmos. Não há espaço para nominalismo, pois a própria indecidibilidade da lei nos impede de tomar uma decisão acerca do que é “racionalmente correto” e do que é “condenável universalmente enquanto irracionalidade”, e isto se deve à natureza perecível de nosso corpo e de suas faculdades como um todo, bem como do próprio “corpo” adquirido pelas palavras de instrução que provêm da inteligência pura do sábio. Temos, portanto, que *a sinergia entre linguagem e racionalidade, em Fílon, é tributária da ética, a qual, por sua vez, está fundada na teologia*. Afinal, há leis cuja razão de ser “apenas Deus conhece”⁴¹¹. O mesmo vale para Suas ações, Seus desígnios, Seus prêmios e castigos, pelo que vemos no livro de Job que somente Deus conhece todas as razões:

(...) para a questão em si, Deus diz somente que o homem é insignificante comparado à totalidade do universo, e que a administração moral do mundo por Deus é, como Sua essência, um mistério. Job cai de joelhos, abatido pela onipotência de Deus (...). Agora, esta lei [da causalidade moral] também é excluída do domínio do conhecimento humano. Ou seja, a lei existe. A justiça divina exige sua existência. Mas sua aplicação como uma chave para a biografia e para a história não pode ser arriscada pela mente humana.⁴¹²

seq.) tomando-a literalmente, afastando-se dos mestres talmúdicos. A estranheza que isto pode causar se justifica pelo fato de que Fílon não encontra aí uma irracionalidade – por mais que tal preceito seja polêmico ainda hoje –, mas, muito pelo contrário, *a lei da igualdade*, ou *equidade*, que é a “mãe da Justiça” (ibid., IV, §231 [1954, p. 151]), ou a própria Razão que comanda o mundo, uma vez que, em Fílon, o que está em jogo é a correspondência entre crime cometido e penalidade aplicada. No entanto, como vemos em nossa nota complementar n° 16, isto não quer dizer que seja defendida a aplicação literal da lei em questão. Desse modo, podemos mesmo dizer que a interpretação de Fílon, embora parta diretamente da literalidade, está mais para a analogia, deixando livre a interpretação de como a lei deve ser aplicada. Como discussão adicional, v. nota complementar n° 17.

⁴¹¹ WOLFSON, 1982, I, p. 137. Fílon lança mão do argumento do conhecimento exclusivo de Deus, p. ex., em *De opificio mundi*, §72 (fim) (1961a, p. 189), ao se referir ao fato de Deus haver Se utilizado de “colaboradores” (*συνεργιστοντες*) na criação do homem. Para outras referências colhidas da literatura judaica, v. nota complementar n° 18.

⁴¹² EFROS, 1976, p. 25-26. V. nota complementar n° 19.

Por conseguinte, se é possível encontrar traços de sabedoria mesmo nos discursos dos “ímpios”, ou mesmo em qualquer outra fonte pagã, não são mais do que fragmentos, muitas vezes mal compreendidos por eles e inseridos em sistemas filosóficos e mitos materialistas sem qualquer compromisso com a “verdade”. Unindo-se esta perspectiva à de que qualquer forma de impiedade compromete seriamente o progresso moral, Filon parece querer resolver ou dar uma explicação para o problema da multiplicidade de opiniões e de “verdades” atribuindo a falta à limitada razão humana, uma vez que isto, a princípio, contradiz a concepção de que as palavras encerram as propriedades de seus respectivos objetos significados, de que as palavras possuem um sentido em si, que as extrapola e transcende.

Um dos fatores para a diversidade seria a combinação dos *logoi*, que produz o número. Poderíamos então dizer que a fonte da incerteza está na “má-combinação”, na composição empreendida pela razão humana. Conforme dito por Filon em passagem supracitada de seu *De confusione linguarum*⁴¹³, a “confusão”, ou *síntese*, destrói as “propriedades simples dos corpos em vista do nascimento de um único complexo”. A alegorização seria, então, um meio de se proceder uma *análise* do discurso em busca das propriedades ocultas daquilo a que se refere efetivamente a palavra divina, mas o sucesso desta empresa, como dissemos, depende da capacidade de cada um, que está, para Filon, atrelada à virtude e à disposição da alma do intérprete. Nesse caso, não é a revelação que mostra por si, permanecendo sua verdade algo a ser desvelado, como sugere o próprio termo grego.

Pode-se concluir disto que, no caso dos discursos elaborados pelo homem, tal análise sequer se torna tão proveitosa, visto que os elementos da linguagem humana já consistem em uma tentativa mal sucedida de síntese, e isto porque – retornando à referida passagem – o que foi separado pela razão divina não pode ser “confundido”, re-unido pela débil razão humana. Deus insere propriedades nas coisas, distinguindo-as entre si, enquanto que o homem as perde de vista ao estabelecer para si sua própria linguagem e normas de discurso, “confundindo” as coisas por meio de suas palavras, dizendo o fenômeno em vez da essência e relacionando suas idéias em derivações etimológicas a partir do primeiro, e não da última. Apenas Deus, como vimos, “fala unidades”, o que é também dizer que apenas Sua “confusão” é compreensível, por ser *simples*, e não *composta* como a nossa; Ele divide o que é uno em si, en-

⁴¹³ §§191-192, p. 151/152. V. acima, p. 166-167.

quanto nós tentamos, em vão, unificar o plural, antes mesmo de sabermos o que de fato é o Um.

Há, portanto, uma forte e *fundamental* diferença entre Fílon e os filósofos estóicos e platonistas, a partir do momento em que o primeiro, na contramão da tradição filosófica ocidental, postula a *nulidade do homem e suas faculdades*, “desde que é apenas quando conhece sua própria nulidade que a criatura poderá herdar a presença de seu Criador”⁴¹⁴. O que significa em Fílon a contraposição da fé ao aperfeiçoamento dessas faculdades também não deve ser reduzido ao pessimismo heraclítico, nem mesmo ao presente no ceticismo, tendo sua raiz em um sentimento e em uma prática totalmente alheios ao espírito grego.⁴¹⁵ É o que também acha Marguerite Harl, segundo nos diz Runia:

Mesmo se, superficialmente, pode parecer que o ideal de Fílon não é outro senão o do sábio platônico ou estóico, tal conclusão seria um grande engano. Somos colocados muito longe do humanismo grego com sua visão do alcance da perfeição humana. Na visão de Fílon, os humanos precisam reconhecer sua nulidade (*oudeneia*) diante de Deus, para que então possam receber Sua graça e, assim, vivam uma vida segundo o espírito, e não segundo a carne.⁴¹⁶

Por sua vez, Harl acredita, ao contrário, que cristãos e os neoplatônicos mais espiritualistas teriam visto em Fílon uma fonte, o que Runia, logo a seguir, contesta (em relação aos últimos) por não haverem evidências desta influência tão profunda, dizendo apenas que “a espiritualidade de Fílon divide muitos interesses com a filosofia grega, mas difere em sua *forma* de interiorização”.

De qualquer modo, a caracterização de Fílon como platonista e, mais do que isso, como um dos precursores do neoplatonismo, é uma das mais difundidas, havendo sido formalizada por S. Jerônimo (347/420) através do provérbio “ou Platão filoniza ou Fílon platoniza”, considerando Fílon como um segundo Platão, ou como o Platão judeu, no que seria seguido por seu contemporâneo Isidoro de Pelusium (c.

⁴¹⁴ FÍLON, 1996b, §30, p. 299; *in* LEWY, 1969, p. 87).

⁴¹⁵ Cf. BRÉHIER, 1950, p. 217 et seq.; v. ainda p. 295-297, onde também é feita a devida distinção entre a moral filoniana e aquela de peripatéticos, estóicos e, sobretudo, de Platão.

⁴¹⁶ “The pre-Christian origins of early Christian spirituality”. Comparar com o que diz Runia, por si mesmo, em “Philo, alexandrian and jew” (1990a, p. 11-12): “Sem a graciosa deferência de Deus, a busca do homem por conhecimento (...) seria vã. Tal deferência somente tem lugar se o homem abandona quaisquer ilusões de grandeza autônoma que ele pudesse ter e reconhece sua própria nulidade”; v. também p. 16. Cf. FÍLON, 1962c, §119, p. 74/75: “Com efeito, enquanto a inteligência crê apreender solidamente o inteligível e, o conhecimento sensível [*αἰσθησις*], o sensível, enquanto crê evoluir às alturas, a palavra divina está longe. Mas quando cada qual tem reconhecida sua debilidade e, de alguma maneira, desapareceu por detrás do horizonte [a luz do sol], em seguida avança radiante a razão correta [*ὀρθὸς λόγος*]”.

370/c. 435).⁴¹⁷ Naturalmente, a sentença “Platão filoniza” quer dizer que o filósofo grego teria bebido na fonte de Moisés, como afirma Fílon. O dito registrado por Jerônimo, por sua vez, ecoa aquele outro de Clemente de Alexandria (c. 150/215), também leitor de Fílon, pelo qual Platão é um “Moisés ático” (*Stromateis*, 1.22) e, sua filosofia, o Antigo Testamento pagão, sendo derivada do profeta hebreu.⁴¹⁸

A partir do que vimos até o momento, de fato notamos uma certa combinação de elementos platônicos e estoicos, sendo possível que a coexistência na obra de Fílon de terminologias remetentes a concepções conflitantes se deva mesmo ao contexto eclético da época – o mesmo que permitira a interpenetração das idéias da Academia e do Pórtico no século anterior. No entanto, nos parece temerário reduzir a isto o pensamento de Fílon.

Fílon não tomou como ponto de partida a filosofia grega, mas a teologia alexandrina que devia produzir os sistemas gnósticos e a literatura hermética. É aí, e não nos profetas judeus, que ele tomou a idéia da palavra divina e da revelação. Talvez, somente sob a influência judaica ele introduziu nesse misticismo um sentido humano prático. Sua concepção do Deus supremo, sempre mais elevado que a alma que quer atingi-Lo e incessantemente fugidio a suas tomadas, na verdade, permanece aquela do Deus judaico que, conforme o profeta Isaías, não é semelhante a nenhum ser. Ela introduz na vida humana um princípio de atividade moral, uma busca sem fim de um objeto sempre desejado que falta ao misticismo alexandrino dos livros herméticos.⁴¹⁹

Por fim, nem mais o ceticismo de Fílon se confunde com o grego, mas apenas o atravessa lateralmente. Enquanto os cétricos gregos simplesmente contrapunham argumentos às suas antíteses, mostrando que não se podia decidir por uns ou por outras, caindo em uma suspensão de juízo, *Fílon parece sugerir a própria impossibilidade de se compreender os argumentos a ponto de criticá-los, ou mesmo de formulá-los adequadamente*, pois esta mesma crítica é subjetiva e, por isso, não pode ser considerada legitimamente rigorosa, racional em sentido forte, a partir do momento em que o espírito (*νοῦς*) humano não é mais do que um “artífice de mentiras” e “portador de ilusões”⁴²⁰. A suspensão do juízo, em Fílon, prescinde de aporias, paradoxos ou relativizações da razão humana em face de argumentos contraditórios; ela não é o escopo da investigação filoniana, *mas seu ponto de partida*.

⁴¹⁷ Cf. Jerônimo, *Epistula*, 22.35.8 e 70.3.3, e Isidoro de Pelusium, *Epistula*, 3.81 (*apud* RUNIA, 1994a, p. 7 et passim; 1994b, p. 117-118); cf. RUNIA, 1995, p. 149.

⁴¹⁸ Sobre o dito de Clemente de Alexandria, cf. JARGER, 1991, p. 84.

⁴¹⁹ BRÉHIER, 1950, p. 317.

⁴²⁰ FÍLON, 1963a, §116, p. 74/75; *in* LEWY, 1969, p. 32. Sobre a postura de Fílon em face da contrariedade entre as doutrinas filosóficas, baseada na limitação da razão humana e de tudo o que produz, v. WOLFSON, 1982, p. 152-154.

V.5

Ouvindo o silêncio do Sagrado: a educação pelo *Logos*

A relatividade decorrente da pluralidade é inerente ao discurso. Embora cada palavra divina ou mesmo cada letra da revelação corresponda exatamente a uma idéia determinada, assim como o discurso divino consiste na própria totalidade do *Logos* enquanto mundo inteligível, os *logoi*, em sua existência atemporal, somente se distinguem por contraste (como as idéias e medidas do dia e da noite, por exemplo), pois, enquanto mônadas, absolutas em si mesmas, cada qual reflete todos os demais, mas nunca serão perfeitos relativamente ao próprio Deus. Deus, como dissemos, ultrapassa Seu *Logos*, o que é compreensível. Como vimos, o *Logos* é dual, sempre partido, ainda que harmonizado. Assim, mesmo que se atinja a unidade do *Logos*, a Mônada, esta ainda será mera sombra de Deus, em que há indistinção absoluta. Nesse caso, não só a linguagem deve ser silenciada como a própria razão, que, constituída segundo parâmetros, deve ser superada para que se obtenha a perfeição e a contemplação imediata de Deus.

Compreendemos por aí como o *Logos* divino (idêntico à palavra revelada e ao culto interior) é como uma noção degradada de Deus, um segundo deus próprio aos imperfeitos. O *Logos* é um discurso, uma fórmula que é preciso ultrapassar para se alcançar a visão direta do Ser. Ele é inferior a Deus como o ouvido, pelo qual a linguagem nos instrui, [o é] à vista, que nos faz ver os seres. Alcançar o *Logos* divino, é então chegar a uma fórmula divina, que, na alma, exprime Deus; não é por conseguinte compreender Deus, mas ver que Deus está muito afastado do devir. Abraão, em sua busca por Deus, se detém ao encontrar os *logoi* divinos; pois ele viu que estava engajado na perseguição de um ser que ficava sempre a uma distância infinita. O *Logos*, a um só tempo, separa e une Deus e a alma; ele é por um lado um termo limite (*όρος*), uma fronteira entre o sensível e a divindade. Por outro lado, enquanto prece e culto, ele é nossa súplica junto a Deus; como sumo-sacerdote, ele ora pelo mundo inteiro, de que ele é revestido como de um hábito. Por uma associação de idéias naturais, ele não é somente o ensinamento divino, mas o próprio hierofante que, de acordo com uma expressão que faz uma alusão certa aos mistérios, deve “mudar nossos ouvidos em olhos”, fazer-nos passar da revelação apreendida à intuição direta.⁴²¹

Conclui-se disto que a Palavra revelada vem como meio de educação apropriado para um ser imperfeito criado pelo Verbo. Desse modo, são ambos indissociáveis.⁴²² As limitações mesmas do discurso divino proferido, donde decorrem as im-

⁴²¹ BRÉHIER, 1950, p. 104. Em FÍLON: sobre Abraão, cf. 1958c, §18, p. 337/339 (*in* LEWY, 1969, p. 67-68), e 1962c, I, §§64 et seq., p. 51/53; sobre o *Logos* como fronteira, cf. 1996b, §205, p. 385; sobre as preces e súplicas do *Logos*, cf. 1958a, §119 (início), p. 181, 1996a, §122, p. 201, e nota (p. 200), e 1959b, II, §134, p. 515. Os mistérios a que se refere Bréhier são aqueles dos Elêusis.

⁴²² V. nota complementar n° 20.

perfeições do mundo criado segundo ele, devem ser transpostas pela continuidade deste discurso divino proferido já enquanto discurso revelado de sabedoria, por meio do qual o homem se torna capaz de contemplar o em-si dessas palavras, a saber, as Idéias elas-mesmas. É por intermédio dele (do Logos revelado) que se obtém a educação acerca da verdade, por meio da qual há o arrependimento, ou conversão dos prazeres e ciências do mundo sensível para a razão e a piedade, instrução esta que tem por objeto, pelo contrário, a realidade incorruptível, até chegar-se à imagem monádica de Deus. A partir de então, enfim, a alma racional pode se separar do corpo, ingressar no mundo inteligível e concluir a passagem, a libertação definitiva da transitoriedade, renascendo, desse modo, para a vida eterna, e tendo desta vez, como o Logos, Deus e Sophia por genitores.⁴²³

Curiosamente, as idéias de arrependimento, melhoramento e passagem são conferidas por Fílon a Enoque,⁴²⁴ aquele que fora tomado por Deus e, desde então, “desapareceu” (Gênesis, 5:24), e cujo nome é traduzido como “recipiente da graça”. Fílon interpreta a frase “não se encontrará mais” como relativa à passagem para o mundo inteligível, não se encontrando mais no mundo do devir, mas a mesma se dá pelo arrependimento (em hebraico, *t'shuvah*).⁴²⁵ Para Fílon, isto significa o início de uma vida irreprovável, o que parece remeter a outra frase, bastante repetida no Antigo Testamento, que é: “E não havia falta aos olhos do Senhor”. Portanto, nem seu corpo se encontra mais no mundo sensível, como também nenhuma mácula haverá em sua alma para que atinja o mundo inteligível. Mas o que gostaríamos de destacar aqui é que, embora Fílon não o esclareça, tanto a passagem quanto o arrependimento que a ela conduz são decorrentes da educação pelo Logos/Sophia. Isto fica claro ao verificarmos que, em hebraico, o nome Enoque (Hanoch) significa, justamente, Dedicado, Consagrado, Iniciado, sendo um nome derivado da palavra hebraica para “educação” (*binuch*), cuja raiz (h-n-ch) remete às idéias de “inaugurar”, “iniciar”, “instruir”, “treinar”, “dedicar”, “estabelecer”. Enoque, portanto, é como o primeiro a ascender ao inteligível. Ora, concluímos daí que é pela instrução na Lei (*torath Torah*), misericordiosamente revelada por Deus, que se vive sem faltas, e é pelo arrependimento que se se eleva, que se faz a passagem para o mundo inteligível.⁴²⁶

⁴²³ Sobre a identificação do maná com o logos, a Palavra divina de sabedoria que serve como alimento para o espírito, v. FÍLON, 1962a, III, §§161-181, p. 263-275, 1958d, §§137-139, p. 83/85, e 1996b, §79, p. 321. Cf. acima, n. 361.

⁴²⁴ Cf. BRÉHIER, 1950, p. 303 et seq.

⁴²⁵ Cf. id., *ibid.*, p. 306, n. 1; FÍLON, 1959a, §§17-26, p. 13-17; 1953a, I, §86, p. 54.

⁴²⁶ Segundo o próprio Fílon, Enoque passa da ignorância para a instrução: cf. 1959a, §24, p. 17.

Como Fílon via nas palavras uma identidade com a idéia por elas expressa, torna-se irrelevante considerarmos, simplesmente, que a tradução dada ao nome Enoque esteja muito distante do sentido hebraico a partir do momento em que a combinação entre o significado hebraico e a história bíblica correspondente exprime exatamente aquilo que Fílon pretende sintetizar em sua tradução, e isto sem qualquer contradição⁴²⁷, também não sendo desprezível o fato de Enoque representar a sétima geração de homens na terra, a contar de Adão... Como vimos, o número sete está ligado à perfeição, à razão, à palavra de instrução, ao próprio Logos.

Gostaríamos ainda de abrir aqui um parêntesis, citando uma passagem em que Fílon, por meio de uma alegoria, parece definir melhor o papel dessa linguagem enquanto venerável dom divino, além de tentar esclarecer por que os judeus são estimados como tão privilegiados na apreensão do Logos divino. Após comparar as palavras divinas (assimiladas aos arquétipos e anjos) aos raios luminosos do sol, Fílon as diferencia das palavras humanas nos seguintes termos:

É por isso que ele diz assim: “E ele [Jacó, pouco antes de ter a visão da escada] encontrou um lugar: é porque o sol se pusera” (Gênesis, 28:11). Com efeito, quando nossa alma é abandonada pelos raios divinos que nos asseguram uma apreensão perfeitamente clara das realidades [πραγμάτων], então se ergue uma segunda luz mais fraca, aquela das palavras, e não mais das realidades, assim como, no universo material, a lua, que tem o segundo lugar em relação ao sol, envia sobre a terra uma luz pálida quando o sol se põe. E, sem dúvida, o fato de se encontrar um lugar, isto é, uma palavra, consiste em um dom completamente suficiente para aqueles que não podem ver o Deus que está à frente de todo lugar e de toda palavra: pois assim sua alma não é totalmente privada de luz, mas, quando a luz pura cessou de brilhar, eles herdaram uma luz misturada. É de fato dito no *Êxodo* (10:23): “Para os filhos de Israel, havia uma luz por toda parte onde residissem”, de maneira que escapavam à noite e à obscuridade em que vivem aqueles cuja alma, antes que os olhos, é cega, e que não vêem os raios da virtude. Certamente, além disso, supondo que “sol” designa aqui, simbolicamente, o conhecimento sensível e a inteligência [αἰσθησίν τε καὶ νοῦν], que são, a nossos olhos, as garantias da verdade, e que “lugar” significa a palavra divina, compreendam assim: o Atleta espiritual [i.e., aquele que atinge a virtude pelo esforço, pelo exercício, tipo representado, segundo Fílon, por Jacó] encontra a palavra divina após o desaparecimento da luz perecível [θνητοῦ] e humana.⁴²⁸

⁴²⁷ De fato, não é pela simples instrução na Lei que se chega a Deus, mas apenas ao Logos, como vimos. No entanto, Fílon não coloca Enoque no mesmo nível de qualquer dos patriarcas, muito menos no de Moisés. Como notamos anteriormente, há duas tríades: uma é composta por Enos, Enoque e Noé, tidos como iniciantes; a segunda é composta por homens divinos, a saber, os patriarcas Abraão, Isaque e Jacó (cf. BRÉHIER, 1950, p. 309, n. 2). Além destes estaria apenas Moisés, que representaria o próprio Logos na medida em que, por meio dele, é entregue a Lei aos homens. V. FÍLON, 1959a, §§7-59, p. 7-35.

⁴²⁸ 1962c, §§116-118, p. 72-75. A sentença final é, pois, a “tradução”, o sentido oculto do versículo citado no começo.

Antes de finalizarmos, resta resgatarmos algumas considerações feitas ao longo do presente capítulo a fim de tentarmos definir com mais clareza a diferença entre a palavra mental ou ideal (que constitui o mundo inteligível) e a palavra verbal ou proferida (pela qual se gera o mundo sensível). Dissemos que a palavra, ou mesmo a letra, já carrega em si propriedades da idéia que designa. Dissemos ainda que Deus não fala, e que a palavra expressa deve ser superada junto à racionalidade humana. Dissemos que cada homem ouve interiormente a palavra divina, e que sua reprodução oral é mera sombra da idéia correspondente. Dissemos também que as palavras, letras, idéias, se distinguem na eternidade apenas por contraste. Tudo isto em um contexto que relaciona razão e linguagem...

Pois bem, em um raro momento, Fílon compara os *logoi* às vogais ao discorrer sobre a lei da harmonia dos opostos. Como vimos, por esta lei, é evitada a confusão dos elementos e, por conseguinte, mantida a subsistência das propriedades das coisas, pelo que é possível a preservação das espécies criadas. Evocando uma característica comum a todas as línguas para sua analogia, Fílon diz que:

o Logos divino se constitui como uma fronteira, voz [*φωνήεντα*] por assim dizer em meio a elementos sem voz [*ἀφώνων*], a fim de que todo o Universo faça ouvir uma harmonia como que sob o comando da musa que compõe, pois ele [o Logos] intercede em meio às ameaças dos adversários pela mediação da persuasão, e restitui sua arbitragem.⁴²⁹

A partir desta passagem, podemos diferenciar a Palavra inteligível, que reúne todas as Idéias, da Palavra expressa, do Verbo pelo qual o mundo vem a ser. Remetendo-nos ao *Ietzirah*, o livro cabalista que narra a Criação do mundo segundo combinações entre as letras hebraicas (20 consoantes e 2 mudas) e os dez primeiros algarismos, deduzimos que o Logos enquanto mundo inteligível tem por *logoi* consoantes, às quais a mística judaica atribui inúmeros significados. Essas consoantes, destituídas de sons, não podem ser distintas em si mesmas por meios sensíveis, e prescindem umas das outras como substâncias a serem organizadas e combinadas pelo demiurgo, a partir do que têm suas atribuições e valores definidos, uma ordem. No ato de criar o mundo sensível, Deus, para proferir as Idéias, liga as consoantes (*ἀφωνα*) entre si por meio de (sons) vogais (*φωνήεντα*), mas sem falá-las; tornando as palavras sensi-

⁴²⁹ 1963c, §10, p. 27/29.

veis *em potência*, o próprio Logos “veste-se de um corpo”.⁴³⁰ Assim, a palavra divina chega à alma como idéia, sem voz, sendo sua vocalização uma produção racional, o que, se por um lado a torna comunicável, por outro, a limita e restringe, pois a torna sensível, corpórea – as raízes hebraicas, compostas por três consoantes, são *verbos*, e carregam apenas uma idéia bastante geral e vaga, remetendo a diversos significados definidos apenas por meio da vocalização, pelo que é “perdida” a idéia genérica que está em jogo em função de um sentido específico, tornando-se a etimologia muito importante e mesmo fundamental para a exegese bíblica.

Nesse caso, o Logos não é mais apenas a mente de Deus, nem é mais, enquanto Palavra, a simples forma da linguagem divina, mas o instrumento pelo qual a mesma se realiza enquanto *coisa*. Como a vogal, o Logos imanente passa a ser também a própria *possibilidade de pronúncia e repetição* da Palavra divina criadora. O Logos se coisifica vestindo a matéria na medida em que, falado, incorpora os sons vogais. Em outros termos, fazendo uma analogia entre Linguagem e Natureza, a consoante está para o inteligível assim como a vogal está para o sensível. Sendo assim, quando Fílon diz para se abandonar a palavra expressa, podemos entender que ele esteja sugerindo também o abandono da matéria, da materialização, da própria vocalização – ou seja, ele está recomendando, a um só tempo, *o desligamento da matéria corpórea e o silêncio*. Atingido este ponto, nossa palavra, como a de Deus, não mais falará, não mais coisificará, não mais enganará, mas será, ao contrário, pura idéia, pura verdade, como nós mesmos em essência.

Outra consideração importante que podemos extrair da passagem supracitada é a de que esse Logos/Vogal, elemento imanente que liga as partes do mundo, enquanto árbitro sobre as lutas entre os opostos, parece remeter à Potência Regente, Legisladora. Como vimos no capítulo precedente, essa potência é inseparável da Potência Poética, Benévola. Segundo nossas últimas reflexões, caberia a esta última a relação

⁴³⁰ É importante notar aqui que os idiomas semíticos não possuem signos para as vogais, cujos sons seriam posteriormente marcados por sinais diacríticos que facilitassem a escrita e, sobretudo, a leitura, o que não era necessário no tempo da oralidade. Sendo assim, uma vez que a representação do som propriamente dito não provém do alfabeto (não é signo ordenado), qualquer combinação de consoantes é possível, e toda verbalização é mera inserção “arbitrária”, um ato do juízo que discrimina as diversas acepções particulares de um mesmo conjunto de letras. De posse de tal alfabeto, Deus pode criar, virtualmente, qualquer coisa, pois a matéria é tributária da linguagem, e não esta que intenta denominar. O ato de nomear funciona como uma busca da razão pelo logos (idéia) que constitui a natureza, a substância da coisa nomeada. Em suma, há o que podemos chamar de um Logos ativo, que tudo pode dizer, e um Logos passivo, que corresponde à realidade efetiva no tempo, e cujo conteúdo não ultrapassa suas potências.

com o conjunto das consoantes. Daí, temos os nomes Elohim e Iavé relacionáveis, respectivamente, à consoante e à vogal.

O interesse de tal observação está na recomendação do silêncio. Acontece que, se Elohim é uma entidade indefinida e misteriosa nomeada pelo homem mais tosco, Iavé é o nome inefável, revelado por Deus a Moisés. Ou seja, é o nome pelo qual Deus Se apresentou, não uma designação humana. É o nome *dito da “boca” de Deus Ele-mesmo*. Mas vimos que Deus não fala! Nesse caso, nossas considerações nos conduzem ao fato de que o nome Iavé *não é nem deve ser vocalizado* pois isto consistiria em uma *inserção humana*. Logo, é o nome inefável, o qual sequer deve ser escrito como vemos fazendo. Em observância a esta proibição, os judeus omitem uma letra do nome ao escrevê-lo e, ao transliterarem para outro alfabeto, as vogais não são acrescentadas, pelo que lemos apenas o tetragrama “YHWH”. Ou seja, o cuidado com esse nome se deve ao fato de que fora dito por Deus, mas não pronunciado; o Santo Nome não pode, portanto, receber vogais que permitam sua expressão. A exceção se dá em um único dia no ano, na única data em que o sumo-sacerdote ingressava na área mais sagrada do Templo – talvez, por estar envolto pela presença divina em tal ocasião especialíssima –, e isto é também referido por Fílon em uma de suas alegorias:

Vês que mesmo o sumo-sacerdote, ou seja, o Verbo [λόγος – lembrar a associação entre o sumo-sacerdote e o Logos no culto a Deus], não pode viver e demorar-se todo o tempo em contato com as santas verdades [ἀγίοις δόγμασι], e que não recebeu a permissão de aproximar-se delas em toda ocasião, mas, com justiça [πάντα καιρῶν], uma vez ao ano; pois aquilo que se exprime com a ajuda da palavra proferida não é seguro, já que é uma dualidade (...).⁴³¹

A conclusão que tiramos desta inefabilidade do nome revelado de Deus é a de que sua pronúncia consistiria em uma coisificação desse Deus, em sua redução ao sensível, pressupondo uma possibilidade de compreensão, de se poder abarcá-Lo pelo pensamento e exprimi-Lo em palavras.⁴³² Se a palavra contém as propriedades da

⁴³¹ 1963b (*De gigantibus*, §52), p. 45-47. V. na Bíblia: Levítico, 16:2 et seq.; Sirácida, 50:1 et seq., especialmente, versículo 20. Em nota, o tradutor de Fílon diz: “O papel do sumo-sacerdote, segundo Fílon, é o de traduzir o Inefável em palavra, empresa temerária, que não é tolerada senão uma vez no ano” – no chamado Dia do Perdão (*Iom Kipur*) – “(sabe-se, com efeito, que nesse dia, o sumo-sacerdote, após haver entrado no Santo dos Santos [nome dado ao lugar central do Templo, onde ficava guardada a Arca da Aliança], pronunciava o nome inefável de Deus)”. Muitas superstições se desenvolveram sobre as conseqüências funestas da vã pronúncia desse nome, e tudo isso se funda sobre o dito do mandamento negativo de não se pronunciar o Santo Nome em vão.

⁴³² Ver os comentários de Fílon a Êxodo, 3:14-15: 1964a, §§11-15, p. 37/39 (o nome revelado a Moisés é para a memória, não para a verbalização); 1962c, I, §231, p. 119; 1959b, I, §§75-76, p. 315/317; e também 1959a, §51, p. 29/31. Nessas passagens, é tratada a questão dos nomes de Deus para a eternidade e para “as gerações”, abordada por Runia em sua conferência “Philo of Alexandria and the

coisa nomeada, pronunciar o nome de Deus consistiria na pretensão de arrancá-Lo de Sua transcendência, encerrando-O em um signo e duplicando-O. A partir do que lemos em *Quod Deus sit immutabilis*, §§82-84, entendemos que mesmo a palavra divina, que é una, é duplicada pela nossa “audição” – ora, isso seria já uma vocalização, o encerramento de uma simples idéia inefável em um signo pronunciável, repetível –, sendo também esta a natureza da nossa fala: dual – ao falarmos, a boca modela o ar que vem do interior e se mistura ao ar exterior produzindo ondas sonoras.

Ademais, sendo Uno, Deus não é composto por partes que reclamem por *logoi*/vogais que as unam e as impeçam de se destruir ou anular reciprocamente, de se “confundirem”. Deus é simples e completo, e Sua única propriedade é Ser, e é *exclusivamente Sua*. Vocalizar o nome de Deus seria também, pois, o mesmo que dizer que Ele precisa de harmonização, de arbitragem. Ora, como vimos, o Logos/Vogal não é material; a arbitragem se dá por meio de uma força superior às partes arbitradas, mas não há nada acima de Deus.

Por meio de todo o exposto no presente capítulo, esperamos haver lançado alguma luz sobre a relevância do tratamento do Logos filoniano como Palavra, leitura que, embora não auto-suficiente, mostra-se bastante elucidativa sobre diversos aspectos obscuros da doutrina de Filon como um todo. De qualquer modo, reconhecemos ser este o mero preâmbulo para considerações muito mais profundas e controversas. A obra de Filon, em última análise, ainda hoje, se nos mostra como um terreno pleno de recantos inexplorados, talvez mesmo pelo caráter temerário dos caminhos que a eles conduzem. Encerremos, pois, com um grande mistério:

“E todo o povo viu as vozes e as chamas – eles viram o visto e ouviram o ouvido. Assim diz R[abi] Ishmael. R. Aquiva diz, eles viram e ouviram o visto. E cada palavra [*darar*] saiu da boca de Deus e gravou-se sobre as tábuas, como se diz, a voz do Senhor uniu-se às chamas de fogo.” E aqui temos o início do conceito especulativo de “voz de Deus” (...).⁴³³

beginnings of Christian thought” (cf. 1995, p. 144-147). V. FÍLON, 1962c, I, §230, p. 119: Se damos um nome a Deus, “é por abuso de linguagem”, pois é próprio de Deus “não poder ser nomeado, mas somente ser” (cf. id., 1964a, §11, p. 37). Trata-se de uma expressão apropriada à realidade (*πραγματολογησαι*) da debilidade humana (id., 1962c, §230, p. 118).

⁴³³ EFROS, 1976, p. 55, citando *Mechilta*, II, 266 (sobre a porção semanal (*parashah*) “Bachodesh”, 9, do Êxodo). Para Rabi Aquiva, a voz de Deus em Sinai era um ser visível, assim como Filon faz parecer. “A Voz ou Metatron é o Logos filônico, e o Judaísmo não condenou a afirmação disto em outros planos que não o da Criação” (id., *ibid.*, p. 57). V. algumas passagens de Filon a respeito em nossa nota complementar n° 21.

Notas Complementares

1

Em *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (1950, p. 93), Bréhier distingue a Palavra enquanto “remédio para o mal” do logos como princípio da virtude – que não se relaciona com a “cessação do vício” –, bem como daquele na acepção de princípio do bem e do mal. Na verdade, devemos ressaltar, são todos momentos ou aspectos de um mesmo Logos: o revelado, o arquétipo das virtudes e o mundo inteligível, que encerra as oposições. No desenvolvimento e relação das atribuições do logos, Bréhier acaba nos dando elementos para perceber que não é possível tal divisão rígida segundo denominações específicas, e que, se o faz, é para poder afirmar que o logos imanente descrito por Filon é totalmente estóico.

Particularmente, achamos que esta “idéia fixa” de Bréhier é algo que, infelizmente, compromete seu grande trabalho em diversos pontos. Por exemplo, após dizer que aquele logos, enquanto princípio da virtude, é distinto da Palavra que repreende o perverso, refere-se a outras passagens descontextualizadas que contradizem sua distinção – logos cura as doenças da alma, dá conselhos e destrói a opinião vã por suas repreensões... etc. – a fim de concluir que “o logos é a razão moral natural, a lei tal qual os estóicos a compreendiam” (p. 94). Bréhier, que dissera não haver aí influência platônica, ignora completamente o que é alma em Filon neste momento específico de seu texto, embora logo a seguir admita que Filon abandona inteiramente a perspectiva estóica... Ora, então, *não é* uma teoria estóica! Não passa de empréstimo terminológico, de analogia, de um certo paralelismo... nada mais.

2

Geralmente, é incluída a potência geradora, somando-se oito, ou esta aparece no lugar da inteligência em passagens que tratam apenas da parte irracional da alma (cf. 1961a, §117, p. 221; 1962a, I, §§11 e 39, p. 45, 59/61; 1958b, §168, p. 313; 1961b, §30, p. 35; 1996b, §232, p. 399; 1953a, I, §75, p. 44), mas é omitida em *De Abrahamo*, §29 (1959a, p. 19), bem como nas *Quaestiones et solutiones in Genesim*, III, §5 (1953a, p. 187). Na verdade, não quer dizer que a inteligência deixe de estar presente ou de ser considerada como parte da alma humana, mas apenas que, enquanto parte diretriz, seja considerada à parte, uma vez que a alma racional, contraposta à irracional, ligada ao e ligadora do corpo, é una, seguindo o modelo monádico do Logos divino. É o que podemos concluir dos §§117 e 119 do *De opificio mundi* (1961a, p. 221/223): os cinco sentidos, o órgão da fala e a potência geradora que constituem a alma irracional – exatamente como no estoicismo – são comandados pelo centro diretor (inteligência), enquanto que, no corpo, a cabeça, chamada de “centro principal de direção”,

agrega sete órgãos (dois olhos, duas orelhas, duas narinas e boca) – embora não haja correspondência explícita da parte de Fílon nesta passagem, trazemos isto como ilustração do fato de ele considerar o “centro diretor” independentemente das partes que dirige. Mas a confirmação está em *Legum allegoria*, I, §39 (1962a, loc. cit.): “assim como a face é a parte diretriz do corpo, a inteligência é a parte diretriz da alma: é sobre ela que Deus sopra, e não Se digna a fazê-lo sobre as outras partes, os sentidos, a linguagem [*λογω*], e a parte geradora: pois elas são apenas, em capacidade, de segunda classe”. Sobre as diferentes divisões da alma irracional em Fílon, cf. também WOLFSON, 1982, I, p. 389.

3

Sobre o abandono da palavra proferida em prol da palavra interior, cf. FÍLON, 1996b, §71, p. 317/319 (*in* LEWY, 1969, p. 74), e 1962b (*De ebrietate*, §70), p. 51, que termina dizendo que a palavra proferida, “pelo viés das verossimilhanças, das probabilidades, dos raciocínios especiais, deposita em nós opiniões falsas para a ruína de nosso mais precioso bem, a verdade”. Sobre a impropriedade da palavra proferida para o culto e para a verdade, e a recomendação do silêncio: cf. *id.*, *ibid.*, §71, p. 51; 1996a, §12, p. 139; 1996b, loc. cit. (objetos sensíveis não têm existência verdadeira, o que inclui a linguagem exterior); 1958d, §92, p. 59/61; e também 1963b (*De gigantibus*, §52), p. 45/47.

O verso “para ti o silêncio é louvor” é explicado no Talmud (*Meghilab*, 18 a) como implicando a indescritibilidade de Deus (cf. EFROS, 1976, p. 67) – v. abaixo sobre as impossibilidades do conhecimento, da fé e do culto a Deus.

4

Segundo a tradição rabínica, em concordância com o que nos diz Fílon, cada pessoa presente em Sinai viu Deus de uma maneira ligeiramente diferente. Similarmente, é notado no Talmud que Deus “muda” conforme as situações históricas a que Se “adequa”, bem como o fato de que as declarações dos profetas são influenciadas por suas respectivas personalidades. Por meio disso, são relativizadas as concepções de Deus, que é colocado para além de qualquer reflexão crítica. Cf. GUTTMANN, 1964, p. 31-32. Textos judaicos: *Pessichta*, 109 b, 110 a; *Mechilta* sobre o Êxodo; *Chagbigab*, 13 b. O caráter especial de Moisés, deduz-se, decorre da excelência de sua “visão” dentre as demais, sendo dotado de uma perfeição relativa aos demais homens, como já vimos. Mais adiante, retornaremos a este tema abordando outras delicadas implicações deste relativismo das apreensões de Deus e Sua Lei.

5

A mesma designação é aplicada a Moisés (cf. 1958f, I, §41 (início), p. 122; II, §201, p. 432; 1954, §177, p. 116; 1962d, §§75 (início) e 174 (fim), p. 72 e 120), aos seus setenta anciãos (cf. 1962b (*De sobrietate*, §20), p. 136), ao sumo-sacerdote (cf. 1958f, III, §135, p. 560), ao profeta Jeremias (cf. 1963a, §49, p. 42), e até mesmo ao próprio Deus (cf. 1962c, I, §164, p. 92; *in* LEWY, 1969, p. 77). Cf. WOLFSON, 1982, I, p. 43. Vale comparar a concepção filoniana com aquela de Maimônides, expressa em sua introdução ao comentário sobre a *mishnah Sanhedrin*, X, oitavo princípio: “Nós acreditamos que toda a Lei que agora possuímos foi dada através de Moisés e que a mesma veio, em sua totalidade, da boca de Deus, isto é, que atingiu Moisés em sua inteireza de uma forma que é descrita na Escritura, figurativamente, pelo termo ‘palavra’, e que ninguém nunca soube como isto aconteceu, exceto o próprio Moisés, a quem aquela palavra atingiu” (*Perush ha'mishnaioth, apud* WOLFSON, *ibid.*, I, p. 187).

6

V. no Antigo Testamento Jeremias, 1:2 et seq., e Ezequiel, 1: a Palavra como que se transforma nas imagens “vistas” mentalmente pelos profetas; idéia similar pode ser encontrada em Salmos, 105:27, onde as palavras de Deus parecem se transformar, elas-mesmas, nas pragas que caem sobre o Egito, ou em 33:9, onde o que Deus fala, acontece, bem como lemos em 117:18-19, e, é claro, no próprio relato da Criação. Aliás, Aubier lembra ser cientificamente comprovada a possibilidade de produção de imagens a partir de determinadas frequências sonoras, também vendo um exemplo disto no episódio da entrega da Torah quando da descida de Deus sobre Sinai. Como em Fílon, a “língua de fogo” e o “maná” de que fala a Bíblia também são *logoi*, correspondendo aqui à “palavra de conhecimento” enviada como guia e alimento espiritual para os hebreus.

7

A primeira citação aparece em Bréhier (1950, p. 90), que vê aí uma “visível” influência estoíca, mas ele parece tratar aqui o Logos enquanto instrumento da Criação (o Verbo) e aquele outro imanente como um mesmo Logos. Tanto que o autor estabelece uma “fusão” entre estoicismo e neopitagorismo (n. 3), mesmo sabendo que, em Fílon, há distinção entre “potência unificante” e “a unidade”. De fato, ambas pertencem ao Logos enquanto idéia de unidade e idéia do um, mas, por isso mesmo, o Logos não deve ser reduzido ao seu conteúdo. Portanto, esse jogo de palavras em cima das noções de unidade e de unificação nos parece bastante impróprio, pois uma influência não deve ser determinada segundo a terminologia, a qual pode ser empregada, ao contrário, para efeito de crítica e emenda, como acredita Wolfson.

8

Haveria aqui uma clara referência ao *midrash* (hermenêutica judaica)? Ao que parece, sim, pois a consideração de que as próprias letras são divinamente inspiradas está de acordo com o ensino tanaita – primeiros rabinos (70/200 d.C.), autores da Mishnah, o mais antigo livro da lei oral judaica que compõe o Talmud. Como resultado, podem ser extraídas leis (*halachot*) e narrativas (*agadot*) implícitas e ocultas na lei escrita. Sobre isto, cf. WOLFSON, 1982, I, p. 186. Sobre a presença em Fílon de alusões ao *midrash*, denominação que ele traduziria por *ζήτησις*, v. id., *ibid.*, I, p. 189-194: “O grego *ζήτησις* é uma tradução literal do hebraico *midrash*, e a objeção levantada contra esta espécie de investigação, bem como a defesa feita em seu favor, é exatamente o que pode ser dito pró e contra o método *midrásbico*” (p. 193).

9

É interessante notar que o Zohar, fonte máxima da Cabalah judaica, diz exatamente a mesma coisa a respeito do texto bíblico. No entanto, em ambos os casos, o sentido literal é ainda valorizado. Para Fílon, como nos diz Wolfson (cf. 1982, I, p. 35-36, 133), à diferença dos mitos pagãos, o texto bíblico, mesmo quando se mostra inverossímil, pelo método alegórico, exhibe seu significado subjacente, espiritual, incorpóreo; mesmo quando essas histórias se assemelham aos mitos pagãos, ao contrário destes, na verdade, carregam uma sabedoria toda outra, visto que consistem em modos visíveis das idéias que pretendem revelar (v. FÍLON, 1963d, §190, p. 149/151).

Sobre a não-oposição de Fílon ao sentido literal do texto e à interpretação tradicional enquanto tais, v. WOLFSON, *op. cit.*, I, p. 61, 121 et seq., 351-354 (apenas o relato da Criação como um todo é meramente alegórico) – Fílon o justifica pela crença no poder de Deus em produzir milagres, embora sua teoria do milagre se funde sobre outro princípio, que é o da imperfeição da razão humana em associação às noções de onipotência e absoluta liberdade de ação e vontade atribuídas a Deus. Sobre sua crítica àqueles que rejeitam em bloco a literalidade em prol de um ponto de vista exclusivamente filosófico, v. id., *ibid.*, I, p. 66 et seq. De acordo com o que diz Fílon, o intérprete deve empreender uma “completa e exata investigação do que não é visto e no que é visto”, dedicando “cuidadosa atenção a ambos” (1996a, §89, p. 183; *in* LEWY, 1969, p. 40). V. também GOODENOUGH, 1988, p. 23.

10

Na verdade, consideramos precipitada e um tanto simplista a comparação feita por Bréhier. O que ele diz encontrar em Platão só é dito por Fílon. Para Crátilo, o sábio estabelece nomes apropriados a cada coisa, e estes nomes *primitivos* não devem ser alterados, enquan-

to que, para Hermógenes, cada homem é capaz de nomear as coisas segundo é afetado por elas.

Aproximemo-nos desta discussão em que intervém Sócrates... Concordando com o primeiro, Sócrates diz que o “legislador” impõe aos sons o nome – ou sua forma (*ὀνομαστος εἶδος*) – naturalmente apropriado a cada coisa (cf. PLATÃO, 1950, 389 d-390 a, p. 59-60). Nesse momento do diálogo, Sócrates dá razão a Crátilo no que diz respeito ao fato de os nomes pertencerem naturalmente às coisas, sendo necessário, segundo o primeiro, que o “arte-são de nomes” (*δημιουργὸν ὀνομάτων*) tenha “os olhos fixos sobre o nome natural [*φύσει ὄνομα*] de cada objeto”, sendo então capaz de “impôr esta forma às letras e sílabas” (390 d-e, p. 61). Esse artesão é também designado, conforme dito acima, pelo termo “legislador” (*νομοθέτης*), qualificado como o mais raro dentre os homens (388 e-389 a, p. 58; 390 d-e, p. 61). Em nota, diz o tradutor que “Sócrates deixa vaga esta noção do *legislador*, sobre a qual os comentadores discutiram muito, uns vendo aí o povo, outros um personagem mítico ou um homem dotado de um instinto divino, outros enfim os primeiros homens”, parecendo-nos mais prováveis ou cabíveis as duas últimas alternativas, talvez complementares no contexto do pensamento platônico, e mais ainda no filoniano. Dirá ainda Platão: “os homens do passado mais remoto, aqueles que estabeleceram os nomes, fizeram essencialmente como a maior parte dos sábios de nossos dias; com a capacidade de rondar em busca da natureza dos entes, eles são tomados de vertigem; e, por conseguinte, as coisas se lhes parecem girar, arrebatadas em um movimento universal. Não é à afecção que obtiveram que atribuem esta maneira de ver, mas à própria natureza das coisas: segundo eles, não há nela nada de permanente de seguro; elas se escoam e se movem, e são inteiramente plenas de movimento e de devir.” (411 b-c, p. 92). Com efeito, trata-se de uma teoria que nos parece bastante obscura, mas de grande relevância, pois a atribuição de nomes às coisas, em Platão, se deve justamente a esse movimento (cf. 411 c, p. 93), assim como veremos que, em Fílon, o absolutamente transcendente, que é Deus, não pode ser nomeado.

Mais adiante (424 d-427 c, p. 113-117), temos a explicação das coisas pelas letras e sílabas que as imitam para se discutir a correção dos nomes primitivos. Afinal, as letras, elementos que constituem os nomes, também devem ser semelhantes às coisas nomeadas (cf. 433 b-435 d, p. 126-130). No entanto, diversamente do que dizem a mística judaica e o próprio Fílon, para Platão, pouco importa que o mesmo sentido se exprima por umas ou outras sílabas, assim como *não tem qualquer importância que uma letra seja adicionada ou suprimida* desde que “domine a essência do objeto manifesta no nome” (393 d, p. 65). Tal argumento surge para contornar os problemas descobertos em alguns termos onde a teoria apresentada por Sócrates encontra contradições ou inconsistências, mas consiste em uma das grandes e mais significativas divergências daquilo que dirá Fílon, que chega a escrever um tratado sobre a

mudança de nomes por Deus, onde comenta o acréscimo de letras aos nomes de Abrão e Sarai.

Em tudo isto, portanto, em favor de Crátilo, Sócrates refuta Hermógenes, que acreditava que cada homem é capaz de dar nomes às coisas, e que tais nomes são sempre justos. De qualquer modo, uma vez discutindo a questão em termos de etimologia e polissemia a partir de 393 a (p. 64), as corrupções identificadas nos nomes e as permutações necessárias à sustentação da teoria apresentada por Sócrates a Hermógenes, bem como o reconhecimento de sílabas e letras ora utilizadas para coisas boas ora para coisas más, são fatores que entram em conflito com a definição apresentada logo no início do diálogo. Ali, o nome fora definido como um “instrumento” (*ὄργανον*) que serve não somente à *instrução* como também para se distinguir ou discriminar a realidade, as coisas em si mesmas (*διακριτικὸν τῆς οὐσίας*) (388 a-c, p. 56-57). Desse modo, retomada esta questão a partir de 428 d (“A justeza do nome (...) consiste em fazer ver a natureza da coisa” – 428 e (início), p. 118) –, pois serve à instrução), Sócrates passa a considerar esta uma definição insatisfatória, ou insuficiente.

O que se extrai do diálogo é que os nomes podem produzir enganos, não se podendo atribuir ao legislador um garantido conhecimento da verdade das coisas de modo a partir-se dos nomes dados para se chegar a elas, mesmo porque, se é justamente a partir do nome que se instrui, de onde viria tal conhecimento, e como explicar as contradições que a etimologia sugere ou faz emergirem? Portanto, segundo diz Sócrates, é preferível partir das coisas ao invés dos nomes, restringindo o exame destes à mera verificação de sua justeza, e não como meio de se obter a verdade daquilo que designam (cf. 436 b-439 b, p. 130-135).

Ora, a preocupação de Fílon acerca dos nomes e das origens da linguagem não é de modo algum retórica, mas, ao contrário, uma vez tomando as palavras divinas enquanto justas por si, fundar sua metafísica e até mesmo sua ética. Para Platão, isto é imperdoável, e tal esforço consiste em desperdício de saber. Em Platão, o dialético é aquele capaz de reconhecer a forma do nome imposto às coisas – não o profeta, como em Fílon –, e *é sob sua direção que o “legislador” deve executar sua arte*, enquanto que, em Fílon, o sábio é auto-suficiente. Desse modo, mesmo a teoria inicial de Crátilo é distinta da de Fílon, a partir do momento em que o primeiro, diversamente do último, crê que as palavras, sendo justas, não carregam um sentido oculto, potências que legitimam suas mudanças junto às coisas, e sim manifestam com exatidão e clareza a coisa nomeada. De acordo com o “cratilismo”, não é necessário mais do que a etimologia para ter comprovada esta correção nas palavras derivadas, podendo-se assim determinar se são adequadas ou não; para Fílon, necessária é a razão inspirada, elevada acima do treinado intelecto humano.

Comparemos ainda com o que diz Platão em outros diálogos. Platão faz Sócrates menosprezar esse sentido alegórico, como, por exemplo, em *A república*, II, 17, 378 d-e (1999b, p. 66 [1947, p. 82]) (“Pois uma criança não pode diferenciar uma alegoria do que não [o] é”,

pelo que a existência de interpretações alegóricas não tem efeito para a educação, que deve ser cuidada desde a infância, como Platão viera de dizer, justificando-se agora ao acrescentar que “as opiniões que recebe nessa idade tornam-se indelévels e inabaláveis”), e no *Fedro*, 229 d-e (1960, p. 195 [1954, p. 5-6]) (“[interpretar alegoricamente] é trabalho para um homem de grande inteligência, a quem o esforço não intimida, e aí não encontramos a felicidade. (...) Se, por incredulidade, se procura dar verossimilhança a esses seres [lendários], usando para isso de uma curiosa e grosseira sabedoria [trata-se de uma crítica às alegorias sofisticadas], perde-se nisso o tempo e não podemos apreciar a vida como convém.”). V. também *Apologia de Sócrates*, 22 c (1999a, p. 72 [1972, p. 15]): embora se fale que os poetas escreveram por uma inspiração natural, não eram sábios, pois sequer sabiam falar sobre o que haviam escrito, sendo comparáveis, de fato, aos profetas, que correspondem aos verdadeiros sábios *somente em Fílon*. Similar é o que lemos no *Ménon*, 99 c-e (1960, p. 104-105 [2001, p. 107/109]), onde a inspiração de poetas, profetas e políticos, por ser irracional, é tida por Sócrates como inferior e até oposta à do filósofo (reminiscência), explicada no *Fedro*, 249 b-250 a (1960, p. 222-223 [1954, p. 42-43]). De início, já podemos notar uma forte divergência e até uma antítese acerca do papel da alegoria em Platão e Fílon. Sobre Platão e os poetas, v. também WOLFSON, 1982, I, p. 132, 139.

Em Fílon, ademais, no que se refere à linguagem, não parece tratar-se de uma linguagem ideal, mas de uma linguagem-pensamento, subjacente aos signos que empregamos... Diz ele: “Não são, com efeito, letras, consoantes ou vogais, nem, em geral, verbos e nomes que Deus concede em graças quando, tendo feito nascerem as plantas e, depois, por sua vez, os animais, os chamou a comparecerem, como que diante de um soberano, diante do homem, que colocara à parte de todos os seres em razão de sua ciência, a fim de que lhes desse a cada um seu nome próprio. Pois, diz ele [Moisés], ‘toda denominação dada por Adão era o nome daquilo que denominava’ (Gênesis, 2:19). Depois disso, já que Deus, mesmo quando Se referia à completa instituição dos nomes, não julgou bom recomendá-los, confiando sua execução a um homem sábio, chefe de fila do gênero humano, seria justo supor que, para partes de nomes, sílabas ou letras, não somente vogais, mas [também] consoantes, Ele mesmo Se encarregaria de reuni-las e arrumá-las, e isto sob pretexto de dom e benefício extraordinários? É impossível sustentá-lo. [Nos §§ precedentes, Fílon discutia que não fora pelas letras acrescentadas aos nomes Abrão e Sarai que Deus lhes concedera a graça.] / Na realidade, tais histórias são sinais que testemunham potências; eles, pequenos, sensíveis, manifestos; elas, notáveis, inteligíveis, invisíveis. As potências são buscadas na adesão às idéias mais nobres, nas concepções puras e sem falsidade, nos movimentos que tornam a alma melhor.” (1964a, §§63-65, p. 63).

Sua concepção, embora seja tomada como remetente a Platão, norteia toda a hermenêutica judaica, seja ela talmúdica (rabínica) ou cabalística (onde prevalece), onde as letras também possuem qualidades próprias assim como as palavras que constituem. Segundo o *Ie-*

tzirah, que traz a cosmologia cabalista, o mundo é constituído a partir da combinação de letras e números. No momento em que Fílon equipara a linguagem à matemática, quando considera as palavras como depositárias das propriedades das coisas e estabelece uma cosmogonia de estilo pitagórico, somos impelidos a acreditar que a exegese filoniana se funda sobre uma fonte comum àquela da Cabalah judaica. Não é dizer que esta última também apresenta traços de platonismo, mas perceber que os resultados obtidos pela hermenêutica judaica parecem, de fato, bastante consistentes na aplicação dessa tese, fazendo emergir novos sentidos do texto hebraico que se enquadram muito bem no relato em questão.

11

Em Deus, a “dualidade” é harmoniosa pois Ele é simples. Não há em Deus uma real diferença de naturezas, nem mistura que impeça Seu Logos de manifestar-se como ação, mesmo porque também não há hesitação, limitações físicas etc. Mas o dualismo que caracteriza a linguagem exterior pode também ser entendido através da relação entre significante e significado, entre a imagem da coisa dita e a própria coisa, como viemos de dizer, ou ainda através da explicação física dada ao fenômeno sonoro em *Quod Deus sit immutabilis*, §83 (1963b, p. 105), também já citada, que é a de sua derivação do choque de duas massas de ar.

Seria interessante que, em outra oportunidade, aprofundássemos a contento a questão da fala em “unidades”, em que palavras ganham o caráter de substâncias, uma vez que, indivisíveis, e simples em sua imitação do modelo monádico, prescindem umas das outras, incorporando as propriedades daquilo que denominam, tornando-se, enquanto Idéias, ou *logoi*, os próprios arquetipos dessas coisas a serem instanciadas no mundo sensível.

12

A denominação grega é *έντολάς* (“mandamentos”, “preceitos”, “leis”), que se aplica especificamente aos Dez Mandamentos, enquanto que o sinônimo *νόμος* designa a lei mosaica como um todo. No entanto, este último termo também não traduz a designação hebraica, nem mesmo a palavra *torah* (“lei”, “ensinamento”), sendo, na verdade, paralelo a *mitzrah*, que se refere justamente ao conjunto dos preceitos bíblicos, positivos ou negativos. Logo, as traduções gregas são impróprias. Embora se postule que Fílon não conhecia a versão hebraica do Antigo Testamento, ele demonstra explicitamente estar ciente disto ao dizer: “As dez palavras ou oráculos, em realidade leis ou estatutos [*τὸς δέκα λόγους ἢ χρησμούς, νόμους ἢ θεσμούς πρὸς ἀλήθειαν ὄντας*] (...)” (1958e, §32, p. 20/21); “As Dez Palavras, como são chamadas (...)” (1958f, I, §1 (início), p. 101). Afinal, a designação *Δεκάλογος*, pretensamente literal, *não aparece na Bíblia*.

13

O autor, todavia, usa esta referência para distinguir a concepção cabalista daquela de Fílon, onde temos, segundo Kahn, um Logos de substância divina e correspondente ao pensamento divino, dimensões que não se encontrariam no *Zohar*, mas que encontramos no Talmud, conforme visto em nosso capítulo terceiro. De qualquer modo, o presente capítulo se dedica justamente a salientar o papel do Logos, antes de tudo, como Palavra. Nesse ínterim, ainda notamos que o fato de o “eco” da Palavra divina não se enfraquecer pode ser inferido do que diz Fílon: Deus “fala” em unidades, donde a incorruptibilidade de seu discurso, pois Sua Palavra não é um corpo ou qualquer coisa composta; a Palavra de Deus é Sua ação; Deus age sempre, ação esta contemplativa cujo “conteúdo” é o próprio Logos, a Palavra.

Quanto à construção do Templo, que é assim abordada no *Midrash de Rabi Simeon bar Iochai*, o que se lê no livro dos Reis é que não se fizeram ouvir os sons das ferramentas contra os materiais quando da edificação, o que dá a entender que não ouve trabalho humano, ou à maneira humana.

14

Aqui, como Platão, Fílon divide a alma em três partes: a racional (*λογιστικόν*), a irascível (*θυμικόν*) e a apetitiva (*ἐπιθυμητικόν*) – estas duas, irracionais (1962a, III, §115, p. 236/237), ou mortais, no dizer de Platão no *Timeu*. Comparar com *De confusione linguaum*, §21 (1963d), p. 53; v. também 1962d, §13, p. 37. No entanto, sua “nova” divisão não exclui ou substitui aquela que já vimos, pois as duas partes irracionais remetem à sensibilidade, ou seja, aos órgãos dos sentidos e aos sexuais. Se Fílon, na passagem em questão, faz referência a Platão, dizendo ainda que a parte irascível está no peito e, a apetitiva, no ventre, estende esta até “o que vem após” o ventre, ou “baixo ventre” (§§114-115). V. também *ibid.*, §§116 et seq. Cf. *ibid.*, I, §70, p. 79; 1996a, §§66-67, p. 169; 1958f, I, §§146-150, p. 183/185; 1954, §§90-94, p. 63/65; PLATÃO, *Timeu*, 69 d-70 e ([19 - -], p. 149-151 [1949c, p. 196-197]); 90 a-b ([19 - -], p. 181 [1949c, p. 225]); comparar com *A república*, IV, 13-15, 437 b-441 c (1999b, p. 137-142 [1949a, p. 33-40]), especialmente, 14, 439 d-e (1999b, p. 140 [1949a, p. 37]), e X (1948), p. 94-95, nota (“Ele considera aqui somente duas partes [da alma], a racional (*λογιστικόν*) e a irracional (*ἀλόγιστον*), onde ele engloba o *θυμοειδές* e o *ἐπιθυμητικόν*.”); IX, 7-8, 580 d-583 a (1999b, p. 303-307 [1948, p. 62-66]). A divisão filoniana, assim, se aproximaria mais da aristotélica (também empregada por Fílon alhures), que divide a alma irracional entre faculdades sensitiva (*αἰσθητικόν*) e nutritiva (*θρεπτικόν*), ou vital (*ζωτικόν*), cujo impulso dela decorre, assim como a imaginação (v. FÍLON, 1962a, I, §30, p. 55). Sobre estas questões em Fílon, v. WOLFSON, 1982, I, p. 389; v. também p. 386, 388.

Nesse caso, a divisão em si não deve ser lida apenas como recorrente ao platonismo, mesmo porque se legitima pela passagem bíblica em que a serpente do Éden – que, para Fílon, representa o prazer – é condenada por Deus a “caminhar sobre o ventre” (Gênesis, 3:14). Embora a inserção do “peito” (*σπῆθει*) seja proveniente da versão grega (Septuaginta) citada por Fílon, não constando no original hebraico, isso não nos parece de grande importância, visto que, no caso na serpente, isto só vem enfatizar que todo o seu “tronco”, por assim dizer, está sujeito às afecções sensíveis. Claramente, Fílon pretende apenas analogizar o corpo da serpente com o corpo humano.

15

A mesma espécie de motivação é encontrada na persistência da fé, que, em sua forma perfeita, só é possível a Deus, estando esta concepção atrelada à teoria do conhecimento estável (cf. BRÉHIER, 1950, p. 223-225). Segundo os mesmos argumentos, o culto verdadeiro também é impossível ao homem enquanto não se torna inteligência pura, enquanto não deixa de ser homem (ibid., p. 236-237; v. FÍLON, 1964a, §270, p. 159: o sábio não se separa de Deus pois é Sua comitiva (*ὄπαδός*)). Cf. FÍLON: “o que acabamos de dizer ser a verdadeira e genuína filosofia, é chamado na Lei de expressão e palavra de Deus [*θεοῦ ῥῆμα καὶ λόγος*]” (1958c, §102, p. 384/385); sobre a discussão acerca da fé impossível, 1962a, III, §§203-209, p. 289/291; sobre o culto impossível ao homem enquanto tal, 1996b, §84, p. 325. O mesmo aparece no Talmud: “O Santo, bendito seja Ele, disse a Davi, louva-Me de qualquer maneira que deseje e perdoarei teu louvor, pois ninguém pode encontrar uma das muitas espécies de louvores a Deus” (*Shochev tov*, 88, *apud* EFROS, 1976, p. 67).

16

Uma regra geral formulada pelos rabinos no Talmud da Babilônia diz para se rejeitar o sentido literal quando a Torah falar “de acordo com a linguagem dos homens” (*Berachoth*, 31 b, *apud* WOLFSON, 1982, I, p. 135), ou seja, quando Deus ou Seus atos, sentimentos, pensamentos, forem descritos de maneira antropomórfica (cf. também IUSIM, 1968, p. 59: “cabe à exegese bíblica, a tarefa de reinterpretar os termos vulgares da ‘linguagem humana’, para deles tirar o verdadeiro sentido oculto”; GUTTMANN, 1964, p. 39-40). Isto aparecerá no *Guia dos perplexos* (*Moreh nebukim*), de Maimônides (I, 46). No entanto, nem sempre essa literalidade consistia em uma aceitação inquestionada do tipo “ao pé-da-letra”, sendo que algumas justificativas para a interpretação alegórica correspondiam às de Fílon, como a irracionalidade ou a impossibilidade (cf. WOLFSON, op. cit., I, p. 136-138), a serem também adotadas pelo líder cristão Orígenes (cf. ibid., I, p. 159). Heinemann atribui essa subjetividade na interpretação à influência das idéias individualistas e humanistas dos gentios no período helenístico,

que exerciam pressão para que fossem rejeitadas as leis tidas por “irracionais”, sem motivo, fazendo com que os rabinos adotassem tais distinções (cf. 1962, p. 26-27; v. também a crítica ao caso desta influência sobre os autores judeus do período helenístico, p. 35-44). O Talmud e a lei oral como um todo nada mais são do que o resultado dessas discussões e divergências de opinião entre os diversos rabinos acerca dos sentidos das leis e de como deveriam ser interpretadas certas passagens, fosse fundamentando a observação da literalidade, fosse buscando um significado oculto mais “razoável” ou legitimador. Sobre isto, v. id., *ibid.*, p. 28-31.

Sobre algumas das principais discussões, v. GUTTMANN, *op. cit.*, p. 33 et seq.: O princípio fundamental desta relativa liberdade de interpretação é o da flexibilidade, da recusa do dogmatismo bem como da rígida sistematização da doutrina em uma unidade fechada, característica distintiva do Judaísmo perante as demais religiões. Todavia, as interpretações devem ser feitas exclusivamente a partir do conteúdo bíblico, que é o verdadeiro em razão de sua origem divina, sendo apenas necessária a fé em determinados pressupostos tais como o da revelação (cf. id., *ibid.*, p. 42-43). Por isso, é impossível estabelecer “com qualquer precisão a fronteira entre uma doutrina genericamente válida e uma opinião individual de um professor” (p. 42).

17

Heinemann, em seu comentário sobre as passagens, não encontra mais do que o afastamento da tradição judaica em direção à concepção grega de ordem cósmica em sua relação com a ordem humana para a qual serve de fundamento (cf. 1962, p. 39). Ora, por esta atitude, ele termina por rejeitar em bloco todos os princípios filosóficos defendidos por Fílon e demais autores judeus do período helenístico – excetuando-se, é claro, os rabinos –, menosprezando-os como se o fato de serem atribuídas à lei judaica “virtudes” exaltadas pelos gentios a colocasse em uma categoria inferior. Bem, se este é realmente o caso, o fato de Fílon colocar a filosofia e todo seu conteúdo, ainda que “piedoso e inspirado”, como mero preâmbulo para a lei judaica não resgata sua excelência frente a todas as demais filosofias, legislações e religiões?

Similarmente, ao criticar um trecho do IV Livro dos Macabeus (5:23 et seq.), que pretende afirmar que a lei judaica promove “as quatro virtudes cardeais dos moralistas gregos”, a saber, a temperança, a justiça, a equidade e a ciência, Heinemann subestima a importância da substituição da última pela piedade, fazendo notar que isto é característico e ainda recorrente ao pensamento grego (cf. p. 39-40). No entanto, por tal afirmação, parece não se dar conta de que, talvez, *esta* piedade não seja aquela mesma exaltada pelos gregos – relativa à simples manutenção das tradições, embora movida por uma verdadeira crença em Deus –, mas justamente uma *contraposição* e mesmo uma *negação da investigação científica e das ciências naturais desenvolvidas pela razão humana*, a serem substituídas por uma espécie embrionária de fideís-

mo, ou uma teonomia, do que temos um exemplo bastante claro nos escritos de Filon. Mas, ainda assim, Heinemann, também citando Flávio Josefo, argumenta que “não é a origem divina da Torah que funda sua autoridade”, uma vez que fora, como seu legislador, submetida a um “exame” antes de ser considerada digna de fé, mas é justamente por isto que se os comparava, respectivamente, às legislações e legisladores gregos (p. 40). Ou seja, o autor parece querer ver não mais do que um pietismo, e, naturalmente, não o encontra, acabando por ser, segundo nossa opinião, com base no referido argumento, injusto e parcial, ao menos no que se refere a Filon (v. também p. 43).

As quatro virtudes cardeais (moderação, ou temperança, prudência, justiça e coragem) são mencionadas extraordinária e unicamente em Sabedoria de Salomão, 8:7, dando “ao livro uma coloração vagamente filosófica”, mas, na opinião de Guttmann (cf. 1964, p. 21-24), “sem determinar seu conteúdo material”, o mesmo valendo para o IV Macabeus, apesar de este já se mostrar “composto de acordo com as regras da retórica grega”. No entanto, tal influência da filosofia grega sempre se dá na “forma de expressão”, e não na “substância do livro”. Esta última permanece judaica em “suas doutrinas religiosas fundamentais”, tendo os autores preservado “a completa e viva concretude do Deus bíblico” por trás do “uso de termos abstratos tomados de empréstimo à linguagem das escolas filosóficas”, sendo que apenas os “ensinamentos éticos do livro [IV Macabeus], incluindo suas pressuposições psicológicas, são tratados de uma maneira genuinamente filosófica”. Embora apresentando não só influências estoíco-platônicas, mas também peripatéticas, o ideal é ainda determinado pelo Judaísmo.

No decorrer do comentário de Guttmann, encontramos elementos que concordam com e mesmo confirmam claramente nossa interpretação para a substituição de ciência por piedade, mesmo porque, na referida passagem do IV Macabeus, a descrição estoíca do sábio é empregada em referência aos *mártires*. Diz Guttmann: “A Razão recebe sua força da piedade que deposita sua confiança no Senhor, e se expressa tanto na observância das leis rituais dadas por Deus quanto na conduta ética. A auto-suficiência do sábio estoíco está, desse modo, subordinada ao ideal maior de uma piedade fundada no próprio Deus. O estímulo fundamental da ética mudou” (p. 24). Em adição, Arnaldez, em sua introdução ao tratado *De virtutibus* (1962d, p. 12), observa que, para Filon, “a virtude é, em sua essência, única, como para os estoícos, sem dúvida, mas também como para Platão quando remetia a virtude à ciência. De qualquer modo, essa doutrina da unicidade da virtude não se deixa remeter nem ao estoicismo nem ao platonismo”, uma vez que, conforme esclarece o autor mais adiante (p. 18), “a virtude não é a ciência concebida como o exercício de uma faculdade particular”, como a racionalidade, “mas uma ciência que é, entre todas, a mais elevada, aquela que ilumina e equilibra a alma em sua totalidade, (...) que se enraíza no Logos divino e se manifesta em comunhão com ele”, lembrando ainda ser a *piedade* a virtude diretriz, ligada que está à humanidade, à bondade, à fé, à santidade. Tanto isto se mostra correto que Filon não se atém a um grupo

rígido de quatro virtudes, e muitas vezes as enumera como se estivesse se referindo a uma única mesma coisa sob diversos nomes e/ou aspectos: “prudência e coragem e temperança e justiça e também piedade, santidade e toda virtude pela qual deveres para com Deus e para com os homens são discernidos e corretamente executados” (1959b, II, §216 (fim), p. 557).

Em outros lugares, Fílon refere-se às virtudes religiosas em inteira conformidade com o ponto de vista judaico, a saber: humildade, [alegria,] confiança e obediência (v. FÍLON, p. ex., 1996b, §§24-31, p. 297/299 [in LEWY, 1969, p. 86-87]; GUTTMANN, op. cit., p. 28; sobre as virtudes cardeais judaicas, v. EFROS, 1976, p. 23; em *Legum allegoria*, I, §§63 et seq. (1962a, p. 75 et seq.), Fílon trata das quatro virtudes cardeais anteriormente referidas). Já no tratado quádruplo dedicado especificamente às virtudes, recebem destaque em blocos distintos a coragem (força de espírito), a humanidade (filantropia), o arrependimento (conversão a Deus) e a nobreza (pureza de pensamentos).

18

Segundo o tratado midráshico *Bamidbar rabab* (19, 6) – sobre o livro Números –, diz Wolfson: “no que se refere a uma desta classe de leis eles [os rabinos palestinos] dizem que Deus revelou a razão disto a Moisés, mas a reteve de todas as outras pessoas”. Cf. também HEINEMANN, 1962, p. 24-27: “Deus disse a Moisés: a ti vou revelar os motivos da Torah; para os outros, ele permanecerá um decreto... Estas coisas que vos são ocultas, vos serão reveladas um dia, claras como um cristal (isto é, na luz do mundo futuro)” (p. 26); “Os talmudistas insistiram sobre o fato de que há categorias de preceitos cuja razão é inexplicável” (p. 24); as leis de pureza, por exemplo, não são consideradas por todos como sendo “racionalmente explicáveis”, bastando “saber que Deus as impôs” – isto é, na dúvida, segue-se a literalidade, tomando-se a Lei por decreto –; “Em diversas seções do Pentateuco estão misturadas leis racionais e outras que não o são”(p. 26); v. citações do tratado *Pessichta de Rab Kahana* (p. 25-26). Maimônides, em seu *Guia dos perplexos*, III, 21, diz consistir a particularidade das leis divinas justamente naquilo em que não apresentam uma razão declarada, em contraste com as leis humanas, que são compreensíveis (cf. HEINEMANN, op. cit., p. 11). Vale ver o comentário de Guttmann sobre a teodicéia no Antigo Testamento, dedicando bom espaço ao livro de Job e concluindo que: “Mesmo a ininteligibilidade da vontade divina está meramente limitada, não anulada, pela nossa deficiente compreensão humana.” (1964, p. 13-17).

19

Posto que encontramos aí a perspectiva teísta da perpétua atuação divina no mundo natural, isto difere da crença em um Deus absolutamente transcendente que não interfere na natureza do mundo criado (deísmo). Através da postulação de mistérios, busca-se, como faria Fílon, um meio-termo entre o otimismo e o pessimismo acerca da teodicéia. Está-se sem-

pre como que nas “mãos de Deus”, mas isto não quer dizer que Ele seja sempre favorável tal como alguns entendem que deva ser. A confiança em Deus, uma virtude das mais importantes no Judaísmo, senão a maior, não exime o crente de frustrações e embaraços. Tem raiz nesta confiança, personificada por Job, o pacto da memória sobre o qual se funda a espiritualidade judaica, donde a freqüente exigência de recordação dos tempos de penúria, servidão e perseguição que marcam o culto judeu, incluído aí seu calendário litúrgico.

Alguns críticos sugerem que os dois primeiros capítulos do livro de Job, onde Satanás aparece em meio aos anjos solicitando autorização a Deus para experimentar a fé do protagonista, consistem em acréscimo posterior, que apontaria, justamente, para uma tentativa de se solucionar o problema da gratuidade dos atrozes sofrimentos infligidos a um homem tão reto quanto Job. De qualquer modo, ainda resta a lacuna ainda mais desconcertante sobre por que razão o onisciente teria aceito o desafio... Ao nosso ver, a suposta inserção torna o problema ainda mais complexo do que aquele que teria tentado resolver.

20

Assim diz a referida passagem de Fílon (*De vita Mosis*, II, §§127-128 [1959b, p. 511]), após o que este passa às duas formas do logos humano: “o princípio racional é duplo tanto no universo quanto na natureza humana. No universo o encontramos, em uma forma, lidando com idéias incorpóreas e arquetípicas [*παραδειγματικῶν*] conforme às quais o mundo inteligível foi formado, e, em outra, com os objetos visíveis que são as cópias e semelhanças daquelas idéias, e fora das quais este mundo sensível foi produzido. Com o homem, em uma forma reside dentro, em outra o excede em expressão. A primeira é como uma nascente, e é a fonte da qual a última, a falada, flui. A interior está localizada no intelecto dominante; a exterior, na língua e na boca e no resto do organismo vocal. O mestre fez bem também em designar uma forma quadrangular como a sede da razão, por esse meio mostrando em uma figura que o princípio racional, na natureza e no homem, deve em todo lugar pôr-se firme e jamais ser abalado em qualquer sentido; e, assim, ele distribuiu as duas virtudes referidas acima: clara exposição e verdade. Pois o princípio racional na natureza é verdadeiro, e exhibe todas as coisas claramente, e, no homem sábio, sendo uma cópia do outro, tem como seu dever indispensável honrar a verdade absolutamente livre da falsidade, e não manter nada obscuro, por causa de uma desconfiança qualquer, a revelação daquilo que beneficiará aquele que ouve sua lição”.

Esta relação de “indissociabilidade” não é de modo algum clara para Bréhier, de acordo com o que lemos em *Les idées...* (1950, p. 111). Para o autor, em Fílon, o duplo caráter da Palavra divina não é adequadamente elaborado nem mesmo “profundamente compreendida a unidade deste conceito”, pelo que se dá ênfase à Palavra revelada como guia moral para a alma humana. Ora, por nossa parte, mantemos serem inalienáveis Logos-instrumento-da-Cri-

ação e Logos-revelado, consistindo justamente nesta comunidade de essência – que é a linguagem divina, produtora e reguladora em suas potências Poética e Regente – o fundamento da unidade do mundo sob o Logos, bem como suas relações com as Idéias e com a alma. Ainda que a doutrina judaico-cristã da Criação pelo Verbo seja derivada da cosmogonia egípcia, não vemos cabimento em se buscar em Fílon, que era judeu, uma natureza não-judaica ou pré-judaica para sua doutrina a partir do momento em que a mesma consta no livro sagrado de sua religião. Afinal, tratamos de um pensamento religioso, não de uma antropologia das religiões. Quando Bréhier diz que Fílon buscou no Logos antes a palavra em seu sentido moral do que em seu sentido cosmológico, parece-nos que ele inverte as posições, negligenciando o fato simples, mas fundamental, de que Fílon pretende basear toda “sua” filosofia nas leis segundo as quais o mundo foi constituído, inferindo *daí* sua legitimidade moral, e não empregar um raciocínio indutivo contra o qual se manifesta ao longo de todos os seus escritos. Fílon deixa claro, em suma, que, se uma lei não tem sua fonte em Deus no ato de criar, correspondendo a uma Idéia incorruptível, a mesma não é válida para o mundo criado, consistindo precisamente nisto a máxima de se viver conforme a natureza, a qual, de fato, oportuna e convenientemente, toma de empréstimo aos estóicos.

21

“A verdade é que nosso produtor de sons não é similar ao órgão divino de voz; porque o nosso mistura-se ao ar e recorre ao lugar semelhante a ele, os ouvidos; mas o divino é um órgão de linguagem puro e sem mistura, sutilíssimo para a audição captá-lo, porém visível para a alma que é singular em virtude de sua agudeza de visão.” (1996a, §52, p. 161)

“(…) ao passo que a voz de seres mortais é julgada pela audição, os oráculos sagrados indicam que as palavras de Deus [*θεοῦ λόγους*] são vistas como é vista a luz; pois nos contam que ‘todo o povo viu a Voz’ (Êxodo, 20:18), não que a ouviram; pois o que estava acontecendo não era um impacto no ar produzido pelos órgãos da boca e língua, mas a virtude resplandecendo uma fonte de razão, e isto também está indicado alhures: ‘Vistes que Eu falei a vós desde o Céu’ (Êx., 20:22), não ‘ouvistes’, pela mesma razão acima. (...) a voz ou som de Deus, que não eram aqueles de verbos e nomes, vistos pelo olho da alma, corretamente se representa como ‘visível’. (...) Isto mostrou que as palavras faladas por Deus são interpretadas pelo poder da visão que reside na alma, ao passo que aquelas que são divididas entre as várias partes da fala apelam à audição.” (ibid., §§47-49, p. 159)

“Eu deveria supor que Deus forjou nesta ocasião um milagre de uma espécie verdadeiramente sagrada [*ἱεροπρεπέστατόν τι θαυματουργήσαι*] ordenando que um som invisível fosse criado no ar [*ἦχον ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι*], mais maravilhoso do que [o de] todos os instrumentos, e ajustado com perfeitas harmonias, não destituído de alma, nem contudo composto de corpo e alma como uma criatura vivente, mas uma alma racional plena

de claridade e distinção, que, dando forma e tensão ao ar, e mudando-o em fogo flamejante, ressoou, como o sopro através da trombeta, uma voz articulada tão alta que parecia ser igualmente audível ao mais distante como ao mais próximo.” (1958e, §33, p. 22-23).

“Então, do meio do fogo que jorrou do céu, ali ressoou para seu completo espanto uma voz, pois a chama tornou-se fala articulada na linguagem familiar à audiência, e assim, clara e distintamente foram as palavras formadas por ela, que eles pareciam ver em vez de ouvir. O que eu digo é atestado pela lei, na qual está escrito ‘Todo o povo viu a voz’ (Êx., 20:18), uma frase carregada de muito significado, pois é o caso de que a voz dos homens é audível, mas a voz de Deus [é] verdadeiramente visível. Por que isto? Porque o que quer que Deus diga não são palavras, mas ações, que são julgadas pelos olhos em vez dos ouvidos.” (ibid., §§46-47, p. 29-31; *in* LEWY, 1969, p. 78)

“Agora, um certo homem, desprezando este estatuto, ainda que os ecos dos mandamentos divinos sobre a santidade do sétimo dia estivessem soando em seus ouvidos, mandamentos promulgados por Deus e não através de Seu profeta, por uma voz que – estranho paradoxo – era visível e ergueu os olhos em vez dos ouvidos dos espectadores, saiu à luz através do meio do acampamento para juntar lenha, sabendo que todos estavam descansando em suas tendas. Mas como seu crime não deveria permanecer escondido, ele foi observado enquanto ainda comprometido com suas más ações. Pois algumas pessoas que saíram de suas portas ao deserto para orar na quieta solidão aberta viram esta visão não sujeita à lei (...).” (1959b, II, §§213-214, p. 555)