



# Judaísmo Tardio e Helenismo

## - Aproximações

por José Rosa \*

Nada óbvio, e até mesmo altamente problemático, é que, adrede, dois modos de pensar, explicar, ordenar experiências possam relacionar-se e como que estabelecer entre si uma eventual relação genética. E que se possa afirmar uma relação de dependência, isso é algo ainda mais complexo.

Normalmente, tende-se mais a ver a *história do pensamento* do que o *pensamento na história*, o que conduz a afirmar tal dependência e a introduzir umnexo causal, reforçado pela sucessão cronológica e pela objectividade do pensado (normalmente sob a forma de textos), onde possivelmente nenhum nexo causal existe, havendo apenas lugar para *diferentemente o mesmo*, para o *oportuno* de um pensamento isento de causalidade. Talvez essa pretensa e epidérmica causalidade, onde o diferente é sempre pensado do mesmo modo, suprema ilusão de *Chronos*, seja antes o véu que nos impede de ver e atender ao único modo possível de relação de dois pensamentos: ambos, na sua similitude e diferença, são expressão de uma experiência ontológica, experiência do pensar que excede um e outro, e a relação de um com o outro.

E considerando que tais experiências cruciais normalmente se sucedem no tempo (podendo também ser coetâneas, o que acentua ainda mais a sua incausalidade, como se um *sopro* inspirasse a mesma coisa a diferentes pensares) é possível que, em vez de uma experiência pensante depender de outra, ao invés, dependam ambas de um mesmo princípio que as põe em comunicação. E assim o anterior é clarificado e iluminado pelo posterior, dependendo ambos de uma anterior e radical alteridade ucrónica e ontológica. Teríamos assim uma visão ginástica, retrovertida, que se poderia aplicar não só ao repensar filosófico em geral, mas igualmente ao pensamento de um mesmo autor.

E interrogamo-nos: terão de os problemas e as respostas de um tempo, seja quando parecem ser diferentes, seja quando parecem os mesmos, alguma coisa a ver com os de outro tempo? Pressente-se que a resposta negativa a esta questão e a recusa de uma *experientia perennis* onde o mesmo e o outro se intersectem, invalidaria talvez o cerne do trabalho filosófico, mormente uma releitura que tentasse por dois autores de épocas diferentes a dialogar *agora*. Todavia, segundo o *obsuro* de Éfeso, «é preciso seguir o que é comum, porque o comum é universal. Mas se bem que o *Logos* seja universal, a multidão vive como se tivesse um pensamento particular».<sup>1</sup> E nessa vibração comum que importa escutar, talvez se encontre o diálogo possível entre Platão e Fílon, porque ambos dialogam com a experiência humana e suas eternas questões.

«Que tem Atenas a ver com Jerusalém? Que têm os cristãos a ver com os gregos?». Era deste modo inflamado que nos finais do séc. II, inícios do séc. III, Tertuliano (n.c.160 - m.c. 240) verberava os cristãos que pretendiam socorrer-se da filosofia grega na pregação e

\* Assistente da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa.

<sup>1</sup> Frg. 2.

exegese. E isso surgia tanto mais exigível quanto cada vez mais pessoas cultas, educadas no helenismo, se convertiam ao Evangelho, colocando-lhes - a estas e àqueles - novos desafios de inteligibilidade, ao mesmo tempo que a própria doutrina em processo de formulação, por causa da pretendida universalidade, ia exigindo novas categorias para pensar e expressar a fé cristã.

Se, de modo tão apaixonado, esta questão se colocava ao zelo de Tertuliano pela integridade de fé cristã que, na sua visão, nada tinha a ver com a filosofia, tal questão não deixou nunca de estar presente na cultura ocidental, ela mesma feita da resposta a esta questão, ora por convergência positiva, ora por recusa liminar e categórica.

Todavia, a questão é, senão na forma pelo menos no conteúdo, muito anterior a Tertuliano, e mesmo prévia ao advento do cristianismo. A mesma questão dividira já a comunidade judaica da Palestina, de modo trágico no séc. II a.C., ao tempo dos Macabeus, e colocou-se igualmente aos judeus da Diáspora, ainda que estes fossem, por necessidade ou convicção, mais permeáveis aos valores exteriores ao judaísmo.

E se a outros níveis o cristianismo só se compreende em continuidade com o judaísmo - o que não mancha minimamente a sua novidade e a ruptura que Jesus introduz no modo de relação com Deus e com os outros - também neste caso o cristianismo é herdeiro e continuador do diálogo iniciado entre o judaísmo tardio e o helenismo, mormente no seu aspecto filosófico.

O que é pretendido nesta *Aproximação* é detectar e analisar alguns dos momentos-chave deste diálogo que alguém chamou "o maior diálogo que a humanidade travou até hoje"; diálogo ao mesmo tempo filosófico, religioso, estético, político, social. Em suma, um diálogo *omniumdividencialis*. Em virtude da amplitude espaço-temporal deste diálogo qualquer abordagem só é possível com múltiplas, sucessivas e diferenciadas *variações*. É, pois, um projecto.

Os dois momentos que abordaremos serão, primeiramente, a presença da filosofia grega, particularmente o platonismo, no *Livro da Sabedoria*, um livro do judaísmo tardio, nascido nesse cadinho de ideias que foi Alexandria, provavelmente na segunda metade do séc. I a.C.<sup>2</sup> e que aparece recheado de ideias e temas platónicos, até aí estranhos à mentalidade judaica.

Seguidamente, o modo como Filon de Alexandria - ele também, como o autor do *Livro da Sabedoria*, judeu cioso da sua religião, de pertencer ao *povo santo*, à *raça irrepreensível* - um pouco mais tarde se vai apropriar da filosofia grega, de algumas das suas correntes filosóficas em particular - platonismo e estoicismo - em ordem a interpretar e tornar inteligível, e mesmo apetecível, ao mundo grego, a religião e a cultura judaicas. Todavia, uma vez que uma abordagem completa da obra filoniana seria tarefa impraticável neste âmbito, será a partir do *De Migratione Abrahami*, obra reveladora a vários títulos, que nos aproximaremos do diálogo que ela entretence com o platonismo.

## BREVE ENQUADRAMENTO HISTÓRICO-CULTURAL

O contacto entre a cultura grega e a mundividência judaico-cristã enquadra-se, ele mesmo, adentro de um contacto histórico-cultural mais amplo entre o judaísmo e outras culturas, entre as quais a cultura grega, que começou alguns séculos antes da nossa era.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> O *Livro* é posterior à versão grega dos LXX, uma vez que a cita. É o mais recente dos livros do Antigo Testamento.

<sup>3</sup> Segundo Arnaldo Momigliano, «La cultura griega y los judíos», in *El Legado de Grecia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1983, p.333, «os textos gregos e hebreus e os testemunhos arqueológicos mostram que a partir do séc. X a.C., pelo menos, (para não falar da época micénica) houve marinheiros, comerciantes e mercenários

*Grosso modo* podemos afirmar que, pelo menos em termos preparatórios, ele se iniciou com um fenómeno peculiar que aconteceu no seio do judaísmo e que marcou para sempre as suas concepções e orientações a seguir: a Diáspora.

O contexto desta *Dispersão*, após a queda do Reino do Norte às mãos dos imperadores da Assíria (733-721 a.C., cf. 2 Rs 17) e da queda do Reino do Sul sob Nabucodonosor (597-587 a.C.) foi preparando o terreno, a tal ponto que algumas destas comunidades, colónias forçadas de judeus, iniciaram um *modus vivendi* bastante peculiar, diferente da radicalidade doutrinal dos judeus ortodoxos de Jerusalém: tentaram iniciar uma conjugação, na medida do possível, entre os valores tradicionais de Israel e os novos valores recebidos das culturas envolventes, em virtude da situação em que se encontravam. Em alguns esta fusão, ou melhor, esta *enculturação* progressiva, chegou a atingir tal estado, aliada a uma estabilidade de vida, que os mesmos já nem quiseram regressar a Israel aquando sob Ciro (533 a.C.), com a criação administrativa das satrapias, tinham essa possibilidade.<sup>4</sup>

A par deste contacto mais ou menos forçado e virado a oriente, um outro foi acontecendo paulatinamente, mais orientado para o Egipto (Mênfis, Alexandria) numa primeira fase, e seguidamente para as várias cidades dos impérios, respectivamente, Ptolomaico, Selêucida e Romano.

Todavia, também nesta chamada Diáspora ocidental ou helenística, duas tendências se notavam: uma mais aberta e mais permeável aos valores culturais, filosóficos e antropológicos do Helenismo<sup>5</sup>, e outra fechada em si mesma e totalmente avessa a qualquer contágio. Se tal cisão também se verificava entre os judeus na Diáspora é, todavia, nos judeus da Palestina que tal confronto chegou a vias de facto.

No tempo dos Macabeus foi quando se notou mais esta divisão interna da sociedade judaica em dois grupos: os helenizantes, partidários do contacto, e os *hassidim* (justos, puros) totalmente contrários ao contacto - se bem que adentro da sociedade judaica coexistissem muitos outros grupos com posição própria quanto a esta questão.

Este contacto ocidental está intimamente ligado às conquistas iniciadas por Alexandre Magno (333 a.C.) e à divisão do império pelos seus generais, subsequente à sua morte (323 a.C.). De facto, o auto-divinizado Alexandre Magno querendo exaltar e tipificar a forma de viver do helenismo mandou construir cidades que consagassem até à imortalidade a grandeza da cultura helenista.<sup>6</sup> Entre todas brilhava Alexandria, pérola da

---

gregos em contacto com a Palestina. O rei David contratou mercenários cretenses. Na Samaria a cerâmica grega é anterior à destruição da cidade, em 722.»

<sup>4</sup> A Judeia fazia parte da quinta Satrapia («do outro lado do rio», quer dizer, do outro lado do Eufrates, olhando da Pérsia). Será esta comunidade que irá estar na origem do chamado *Talmude da Babilónia*.

<sup>5</sup> «Os helenizantes entre os judeus da diáspora e os helenizantes da Judeia tiveram que estimular-se mutuamente. Temos uma inscrição de Yaso, Ásia Menor, que nos diz que Nicetas, filho de Jasão, o jerosolimitano, doou a quantidade de 100 dracmas para a festa do deus Dioniso (*Corp. Inscr. Jud.*, 749)», Arnaldo Momigliano, «La cultura griega...», p. 345.

<sup>6</sup> É, sem dúvida, uma das obras mais originais e mais bem conseguida do helenismo, que iniciada por Alexandre, todos os monarcas do império fragmentado prosseguirão. Visava, simultaneamente, fins militares (fixar milícias gregas no espaço geo-estratégico conveniente), económicos (centros de comércio local e inter-provincial), social (favorecimento da miscigenação, da fusão de raças) e cultural. «Algumas cidades antigas foram rebaptizadas, aldeias indígenas agrupadas em "sincismo"; por vezes trata-se de colónias de veteranos (*katoikia*); as maiores cidades novas, com plano ortogonal e monumento característicos, *bouleuterion*, ágora, teatro; enfim, é preciso atribuir-lhes um território, em geral tirado à terra real, bem como os lotes (*kleroi*) entregues aos cidadãos. A carta de fundação de cada cidade comporta doações, privilégios e obrigações variadas. São cidadãos naturalmente, os gregos, soldados, colonos, burgueses, intelectuais, e os indígenas já helenizados. A vida desenrola-se segundo os hábitos gregos, e mediante as relações económicas, o ginásio, o teatro e a língua, as cidades constituem-se no mais poderoso factor de helenização, pois propõe ao indígena um ideal de vida mais elevado», Paul Petit, *Précis d'Histoire Ancienne*, (trad. port., *História Universal. O Mundo*

zona do Delta do Nilo. Este é um dos factos mais marcantes que ilustra as variadas conseqüências que as alterações políticas da bacia oriental do Mediterrâneo trouxeram. Ele exemplifica o início e o consolidar de uma radical transformação cultural.

Os exércitos de Alexandre e os colonos que se lhe seguiam iam difundindo por toda a parte a forma de vida dos gregos: a sua filosofia, os seus ideais políticos, os princípios éticos e religiosos, bem como as suas manifestações artísticas e desportivas. Para tal, fundam-se cidades novas e as antigas são renovadas com mais estruturas (ginásios, teatros, etc.) e isentas da tutela dos soberanos locais que exigiam dízimos, tributos, através de leis que lhe concediam estatuto autónomo e com estrutura política essencialmente democrática: são as chamadas *cidades livres*.<sup>7</sup>

Num primeiro momento, após a divisão subsequente à morte de Alexandre, a Palestina ficou sob o controlo dos Ptolomeus Lágidas, do Egipto, e só após a batalha de Panias (198 a.C.)<sup>8</sup> é que passou para o domínio dos Selêucidas da Síria, com capital em Antioquia.

A atitude dos dois dominadores para com a cultura judaica foi, porém, totalmente dispar. Enquanto os Lágidas do Egipto seguiam uma política de tolerância, de convivência pacífica e até cooperante<sup>9</sup>, os Selêucidas quiseram impor o Helenismo e todos os seus valores pela força. Para tal usavam a violência, o terror, a guerra, perseguições ao culto judaico oficial, decretos de libertação tributária de cidades judaicas, e assim por diante. A estas duas formas de dominação estrangeira, correspondem também duas posições dentro do judaísmo quanto à relação entre a cultura helenística e judaica, que já acima identificámos. Mas logo uma via média se insinua. É a posição conciliadora, por vezes mesmo concordista.

Na Palestina, no período selêucida, a reacção a esta cultura por parte dos judeus zelosos, não se fez esperar, especialmente quando foram violadas as tradições mais sagradas da religião judaica: o Sábado, o Templo, a Pureza Ritual, o Culto e a Circuncisão (cf. I Mcb 1,14-15.45ss). Esta reacção tornou-se particularmente violenta após a subida ao trono selêucida de Antíoco IV, Epífanes, que impôs a helenização forçada de Jerusalém pela força e violência, profanando o Templo com sacrifícios idolátricos (168 a.C.). Os livros macabaicos dão-nos uma panorâmica global e bem sugestiva sobre o que foi a reacção fulminante da família dos Macabeus e dos chamados *hassidim* às medidas políticas e religiosas que os Selêucidas impunham.

Todavia, no seio do judaísmo palestino existiam elementos partidários da helenização.<sup>10</sup> Isto acontecia não apenas por questões menores, com os descontentes com a exploração que os sacerdotes do Templo de Jerusalém faziam, impondo às outras cidades

*Antigo*, Lisboa, Círculo de Leitores, s.d., p.164).

<sup>7</sup> A Decápole, de que ouvimos falar nos Evangelhos (Mt 4, 25), é exactamente o conjunto de *dez cidades livres* que existiam no Norte da Palestina, compreendendo parte da Cisjordânia e da Transjordânia. Nestas cidades o *gimnásio* grego começou a eclipsar a escola judaica (*yeshiva*) vinculada à sinagoga. (Cf. 2 Mcb 4,9)

<sup>8</sup> O nome advém do local, perto do mar Morto, onde havia muitas grutas dedicadas ao deus Pã.

<sup>9</sup> A *Carta de Aristeu*, se bem que fantasiosa em muitos aspectos, apresenta-nos disso um exemplo claro. (A *Carta de Aristeu* atribui a tradução dos Cinco Livros de Moisés a setenta e dois judeus palestinos enviados ao Egipto pelo Sumo Sacerdote, a instâncias do rei Ptolomeu II Filadelfo. Cf. "Carta de Aristeia", Fernandez Marcos (Ed.), in *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II Vol., Madrid, 1983, pp. 11-63.

<sup>10</sup> De facto, «a exclusividade não impedira nunca a assimilação inconsciente ou subreptícia das ideias estrangeiras. No período persa, houve contactos entre os magos persas e judeus, frequentes mesmo a nível pessoal, como um papiro arameu da egípcia Elefantina revelou. O demónio Asmodeu, que no *Livro de Tobias* tem um papel tão grosseiro, é claramente de origem iraniana, e pensa-se ter sido este livro escrito na Mesopotâmia, no período helenístico, pela mão de um piedoso judeu. (...) A influência iraniana no judaísmo e cristianismo primitivo foi exagerada, sem dúvida, pela boca de alguns eruditos, mas não foi insignificante...». Arnaldo Momigliano, «La cultura griega...», p. 336.

pesados tributos pecuniários e em gêneros para o Culto - cidades para quem a helenização significava maior desafio econômico e libertação de uma tutela odiosa - mas também, e sobretudo entre as classes mais cultas, porque acreditavam na excelência dos valores do Helenismo e na possibilidade de se conjugarem com os valores da tradição judaica. Este último aspecto era mais visível naqueles que haviam conhecido a ambiência cultural alexandrina.

Não nos devemos esquecer que a orientação da Diáspora judia para o Egípto, mais espontânea e voluntária, dirigia-se sobretudo para a zona do Delta. Ali, na imponente Alexandria, foram-lhes outorgados muitos privilégios; deram-lhes uma zona da cidade junto ao mar, e a toda a comunidade foram garantidos os direitos civis e religiosos. Esta comunidade, ao tempo dos Ptolomeus, cresceu e desenvolveu-se rapidamente, a tal ponto que podemos afirmar ter sido ela um dos protagonistas por excelência do contacto entre o judaísmo e a helenismo.

Concomitantemente esta comunidade judaica, rica, opulenta, mantinha estreitas relações com a comunidade jerosolimitana, a tal ponto que em Jerusalém havia mesmo uma comunidade dos chamados alexandrinos<sup>11</sup>, muito importante tanto em termos religiosos como económicos. A *Tradução Grega dos LXX*, conjuntamente com aquilo que Flávio Josefo narra no tocante às relações de ajuda da comunidade de Alexandria à de Jerusalém também atestam isso.<sup>12</sup> É, sem dúvida, em Alexandria, no período áureo do Helenismo, que se dão os mais profundos contactos entre o pensamento grego e a tradição judaica. As elites culturais do judaísmo formadas num ambiente helénico, vão tentando elaborar a aproximação e o diálogo possíveis entre os dois tipos de pensar.

Este ambiente perdurará pelo período neotestamentário, alargando-se já a toda a bacia mediterrânica, e será o cadinho que permitirá igualmente o anúncio da experiência cristã, nomeadamente com as viagens de São Paulo. Sem a Diáspora judaica o já difícil diálogo entre o Apóstolo e a cultura grega, como *Actos 17* demonstra, teria sido bem mais difícil.

Em termos político-culturais após a anexação da Palestina a uma Província romana por Pompeu, em 63 a.C., não há alterações substanciais. A este nível o Império Romano, *conquistador conquistado*, continua a política iniciada por Alexandre Magno. Utilizando as grandes vias de comunicação do Império romano, fundamentais na expansão do próprio cristianismo, o diálogo traduzido na rápida difusão e troca de ideias, expande-se e intensifica-se continuamente.

Ainda mais se levarmos em linha de conta que, após as revoltas judaicas do ano 66 d.C. (esmagada por Tito em 70) e do ano 132 d.C. (em 135 é morto o seu chefe, Bar Kokba), Jerusalém foi rebaptizada Aélia Capitolina e interdita aos judeus<sup>13</sup>, os quais são obrigados a dispersar-se pelas variadas cidades do Império. Continua assim, o Grande Êxodo do judaísmo. Este diálogo possível e nunca acabado, encontrou, portanto, no ambiente cultural alexandrino, um palco vital e intelectual sobremaneira favorável, e no qual, como veremos a seguir, nasceu uma das mais genuínas expressões desse contacto: o *Livro da Sabedoria*.

<sup>11</sup> Cf. At 6, 9.

<sup>12</sup> Cf. Flávio Josefo, *Antiguidades Judaicas*, XVIII, 4, 3.

<sup>13</sup> E igualmente aos cristãos, pois não era ainda visível a distinção entre judeus e cristãos. Estes eram vistos simplesmente como mais uma seita dissidente (entre muitas), adentro do próprio judaísmo.

## I - Enquadramento do Livro

A ambiência sapiencial que perpassa o *Livro da Sabedoria* é, na sua expressão própria, um exemplo elucidativo das relações mais amplas que foram sendo estabelecidas entre a cultura judaica e a grega. Ele assume sem titubeios um discurso laudatório à *sabedoria*, sem poupar encômios àqueles que a buscam como a melhor das realidades. Compreende-se, pois, que exalte o *amor da sabedoria* encarnado em homens que lhe obedecem, com especial destaque para o Sábio dos Sábios de Israel, o rei Salomão<sup>15</sup>, que após a errância, como o jovem amante da beleza no *Banquete*<sup>16</sup>, a consegue fruir. É notória a dimensão soteriológica desta adesão: só ela salva!, diz-se amiúde; *a salvação é a sua remuneração excelentíssima*.

Segundo Larcher, o tema bíblico das *núpcias com a Sabedoria* toma aqui colorações nitidamente platônicas já que «(...) o autor teria integrado deliberadamente neste tema o próprio objecto do movimento ascensional evocado pelo *Banquete*: a nota seria dada desde o início, pela expressão - não bíblica - *erastes tou kallou*.»<sup>17</sup>

Na primeira parte, o livro mostra e desenvolve como a Sabedoria é fundamental já para que o homem seja feliz nesta terra, já condição de felicidade *post mortem*. Confirma a tese apelando ao tradicional contraste existente entre a sorte<sup>18</sup> dos ímpios e a dos justos. Uma segunda parte aborda as origens, a natureza e os meios de alcançar tal Sabedoria. A última exalta a paradigmática Sabedoria de Deus, e a forma como ela, actuando por vezes como se fora personalizada, conduziu o povo eleito desde o Egipto, pelo deserto, até à Terra Prometida.

O livro foi totalmente escrito em grego e presume-se que seja o mais recente dos livros do Antigo Testamento. Possivelmente foi escrito na segunda metade do séc. I a.C. O seu autor é um judeu helenizado, uma «*anima naturaliter platonica*»<sup>19</sup> e orgulhoso de pertencer à *raça irreprensível*.<sup>20</sup> Mas quer «o seu conhecimento dos diálogos [platónicos] seja ou não em primeira mão, a “sua atitude a propósito dos grandes problemas é semelhante à de Platão” e, tenha ou não contactado com diálogos inteiros, o seu conhecimento de inúmeros excertos é indubitável, talvez por intermediários estóicos ou mesmo neopitagóricos.»<sup>21</sup>

Numerosos períodos do livro têm estrutura nitidamente grega, com numerosas palavras compostas que não existiam no hebraico, e mesmo alheias ao espírito semita.<sup>22</sup> Em Sb 6, 17-20, aparece uma verdadeira argumentação lógica encadeada segundo o princípio do antecedente - conseqüente. Vê-se que o seu autor está a par dos costumes gregos e de

<sup>14</sup> Remetemos para a obra de C. Larcher, *Études sur Le Livre de La Sagesse*, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et C.<sup>ie</sup> Éditeurs, 1969.

<sup>15</sup> Cf. Sb 7, 1-5; 8, 10; 9, 7-12.

<sup>16</sup> 209 b-c.

<sup>17</sup> Cf. Larcher, *Études...*, p. 210. NOTA: O alfabeto grego foi transliterado em todo o texto, para o alfabeto latino, por responsabilidade da Redacção da Revista GEPOLIS.

<sup>18</sup> Neste sentido uma “*sorte*” é uma parte cabida após partilhas.

<sup>19</sup> A expressão é de S. Lange, e é retomada por C. Larcher, *Études...*, p. 208.

<sup>20</sup> Cf. Sb 10, 15.

<sup>21</sup> Cf. Sb 12, 3.7; 13, 11-15; 17, 18ss; e Sb 1, 6; 7, 22; 12, 19; 15, 4. C. Larcher, *Études...*, p. 211.

<sup>22</sup> No dizer de Arnaldo Momigliano, «La cultura griega...», p. 345, «as afirmações contraditórias da literatura talmúdica a propósito do valor do conhecimento do grego assentam na realidade do poder e influência da cultura grega na Palestina. Os rabinos adoptaram normas hermenêuticas derivadas da tradição grega; outro tanto ocorreu com a terminologia jurídica dos gregos; o grego foi utilizado em inscrições sobre objectos rituais do templo; e uma sinagoga de Cesareia servia-se do grego na liturgia». Um sábio rabino que aparece na *Mishnah*, *Megillah* 1, 8, afirma mesmo que o grego é a única língua para que pode ser traduzida a Escritura.

muitas noções da filosofia platônica. A crítica que faz à zoolatria pode ser mais um indício, ainda que exterior, de que habitaria em Alexandria, onde o culto de animais proliferava.<sup>23</sup> Não parece conhecer Fílon, se bem que se note que eles provêm do mesmo ambiente, sem poderem estar muito afastados no tempo. Pensa-se que este livro, em termos literários, influenciou São Paulo e, tematicamente, terá também influenciado certas formulações de São João acerca do Verbo.

A intenção geral do autor é provar a superioridade da sabedoria judaica, do Deus vivo - de Abraão, Isaac e Jacob - em relação à sabedoria grega. Paradoxalmente, socorre-se das noções desta, mesmo para expressar aquela superioridade. Em face das filosofias que circulavam, do progresso das ciências, das religiões místicas, da astrologia, do hermetismo, parece sentir necessidade de confirmar a fé dos seus compatriotas. É possível, porém, que a obra se dirigisse igualmente aos gregos alexandrinos.

À sua formação helênica o autor deve com certeza aquela facilidade de raciocinar que o léxico e a sintaxe hebraica não permitiam. A elas se deve também a ousadia de algumas metáforas inovadoras, ou a utilização da analogia.<sup>24</sup> «Ele não é nem filósofo, nem teólogo, mas um sábio de Israel. (...) Servindo-se das doutrinas platônicas sobre a distinção entre corpo e alma (cf. 9, 15) e sobre a imortalidade da alma, afirma que Deus criou o homem para a incorruptibilidade (2, 23) e que a recompensa da sabedoria é essa incorruptibilidade, que assegura um lugar junto de Deus (6, 18-19). O que se passa aqui na terra não é senão uma preparação para uma outra vida, quando os justos viverão com Deus, mas os ímpios receberão o seu castigo (3, 9-10). O autor não faz alusão a uma ressurreição corporal. Entretanto parece deixar lugar à possibilidade de uma ressurreição dos corpos sob uma forma espiritualizada, desejando assim conciliar a noção grega de imortalidade com as doutrinas bíblicas que se orientavam para uma ressurreição total corporal (Daniel)».<sup>25</sup> Se, de facto, o autor do livro ao expressar a sua crença numa imortalidade não usa um vocabulário preciso, importa aludir que também em Platão a imortalidade é mais sugerida por mitos e imagens, que demonstrada em forma. Os argumentos visam tão só dar razoabilidade a um *bela esperança*.

Quanto à Sabedoria em si é um atributo exclusivo do divino. Em Sb 7, 22 - 8, 1 é chamada «efusão da glória de Deus» e imagem da Sua excelência. Mas a breve trecho este atributo de Deus vai-se destacando e tornando-se pessoal.<sup>26</sup> A Sabedoria, princípio de salvação, é «uma emanção puríssima da glória do Onnipotente... e um reflexo da luz eterna (...) imagem da Sua bondade.»<sup>27</sup> Aparece já aqui como diferente de Deus sendo, concomitantemente, irradiação da essência divina. Não é claro se o autor terá mesmo concebido a Sabedoria como hipóstase à maneira de um *Logos* joânico, mas os hermenutas entendem que não. É verdade que se aproxima bastante, mas seria nele impossível a afirmação de que «o Verbo se fez carne e habitou entre nós.»<sup>28</sup> Vêem-se nele rasgos de ousado avanço teológico, pois prosseguindo as reformulações da doutrina da retribuição, a partir de Daniel, abre-se já à recompensa depois da morte, assente na imortalidade da alma. Todavia, nunca a mentalidade judaica mais antiga concebera o espírito separado da carne. O homem era visto simultaneamente como *nefesh* (actividades psíquicas, vida), *ruah* (espírito, sopro) e *basar* (carne corruptível, incluindo também um sentido ético) mas nunca

<sup>23</sup> Cf. Sb 4, 2; Sb 7, 22; 9, 15; Sb 11, 15ss; 13, 10. A crítica é hoje praticamente unânime na afirmação de que o livro nasceu em ambiente alexandrino.

<sup>24</sup> Cf. Sb 13, 5.

<sup>25</sup> *Bíblia de Jerusalém*, Edições Paulinas, São Paulo, 1985, (trad. da Ed. Francesa, Les Éditions du Cerf, Paris, 1973), cols. 1201-1202.

<sup>26</sup> Sb 7, 25-26. Vide André Chouraqui, *La Pensée Juive*, (trad. port., Lisboa, Arcádia, s.d., p. 28).

<sup>27</sup> Sb 7, 25-26.

<sup>28</sup> Jo 1, 14.

concebido tão polarmente, na tensão alma-corpo, ao jeito platónico. Será no ambiente judeo-helenístico de Alexandria que surgirá a afirmação de que «Deus criou o homem para a imortalidade» e, pela primeira vez, aceite a distinção corpo-alma.<sup>29</sup>

É por isso que em relação ao judaísmo anterior o Livro marca um progresso nas formulações teológicas do judaísmo tardio e, simultaneamente, um aprofundamento de ideias mais antigas.

## 2 - Livro da Sabedoria e Platonismo

Relativamente aos nexos temáticos, o texto é riquíssimo de termos, frases, contextos semânticos, indicadores de um determinado âmbito filosófico afecto à filosofia grega,<sup>30</sup> particularmente, ao platonismo.

Neste ponto pretendemos fazer uma espécie de levantamento temático das variadas passagens em que se possa ver e estabelecer relações entre ambas mundividências. Na nossa abordagem verificámos que são variados os temas em relação, não ordenados de uma forma sistemática, mas sim dispersos sob a forma de passagens, aqui e ali, suportando o objectivo global da obra, como se fosse uma ambiência mental, um enquadramento suposto que evocasse as ligações. Daqui também a nossa abordagem tentar encontrar ali temas platónicos cuja relação possa ser feita. Saliente-se, contudo, que a relação é intrínseca, como se os belos espíritos não pudessem deixar de se encontrar, e de modo nenhum como apropriação extrínseca ou acomodatória.

Está neste caso, por exemplo, a divisão típica do platonismo entre um *topos aistheton tn oraton*<sup>31</sup> - uma ordem sensível - e um *topos noeton ton anoraton* - uma ordem inteligível com que a alma é aparentada.<sup>32</sup> A linguagem, bem como as áreas semânticas por que aquelas duas ordens se expressam, são claramente platónicas. Sb 13,7 afirma a nossa subjugação pela aparência, pois *vivemos no seio das sombras*. Mas analogicamente é possível transitar destas aparências chegar ao seu autor. A lição anamnética é evidente. O *lugar de sombras* é identificado com esta vida que passa «como uma sombra»<sup>33</sup>, lugar efêmero composto de «bens visíveis».<sup>34</sup> A topografia escatológica identifica o tradicional *sheol* com o *Hades*<sup>35</sup>, lugar dos mortos, facilmente analogável com passagens da *República*, do *Fedro* e do *Fédon*.<sup>36</sup> Por outro lado, cruzando-se nesta topografia, aquele lugar inteligível é o das realidades puras: incorruptibilidade, verdadeira natureza, imortalidade, virtude, justiça, etc.<sup>37</sup> O autor concebe, portanto, a realidade de um outro plano que funda esta nossa (ir)realidade quotidiana. E não recusa a relação de participação entre ambos os planos: «(...) a imortalidade está no parentesco com a Sabedoria.»<sup>38</sup>

Assim, também o homem é *imago* duma outra natureza, uma natureza pura, divina, de que esta imagem visível é ontologicamente devedora, ainda que decaída, corrupta. E se em Sb 9, 14-15 «os pensamentos dos mortais são tímidos e falíveis os nossos raciocínios, [porque] um corpo corruptível - tenda de argila - pesa sobre a alma e oprime a mente

<sup>29</sup> Cf. Sb 2, 23; 9, 15.

<sup>30</sup> Para o estudo da relação de alguns dos temas da filosofia grega e da *sabedoria cristã*, vide a obra de R. A. Markus e A. H. Armstrong, *Fé Cristã e Filosofia Grega*, União Gráfica, Lisboa, (s.d.).

<sup>31</sup> Este *skhema* de Platão é óbvio, para além do *Timeu*, também na *República*, no *Fédon*, no *Fedro*, apenas para referir alguns *lugares*. Os paralelos podem ser seguidos em Sb 1, 4; 2, 3; 8, 19-20; 9, 15; 10, 16.

<sup>32</sup> Cf. *Timeu* 28b. 51a.

<sup>33</sup> Sb 2, 5; 5, 9.

<sup>34</sup> Cf. Sb 4, 14; 15, 9; 13, 1.

<sup>35</sup> Sb 2, 1; 17, 14.

<sup>36</sup> *República* 614b - 621d; *Fedro* 246a - 250e; *Fédon* 107d - 114c.

<sup>37</sup> Cf. Sb 2, 23; 3, 4; 4, 1; 4,1 2; 1, 15.

<sup>38</sup> Sb 8, 17.

perspectiva» também para o fundador da Academia raros e difíceis são os momentos em que o *vous* consegue fixar as verdadeiras realidades espirituais, enquanto habita neste corpo.<sup>39</sup>

Importa, pois, uma vez que este mundo é transitório, fugir o mais rapidamente possível de tal cárcere para o mundo da plena liberdade. Como tal, a morte dos justos é uma ida para a paz, para a imortalidade, para o supremo bem<sup>40</sup>, «mas os ímpios serão castigados segundos os seus raciocínios; [pois] desprezaram o justo (...).»<sup>41</sup> Deste modo se expressa a relação entre a virtude e a justiça segundo o esquema das quatro virtudes cardeais típico da ética antiga: «Ama alguém a justiça? As virtudes são os seus frutos; ela ensina a temperança e a prudência, a justiça e a fortaleza, que são na vida os bens mais úteis aos homens.»<sup>42</sup> A relação estabelecida entre o tipo de vida e o correspondente lugar escatológico é idêntica à que Platão estabelece. Para este, se a morte fosse um aniquilamento total, que *bom não seria para os ímpios*.<sup>43</sup> Mas não! Cada um receberá a recompensa do modo como viveu. Daí a calma, a confiança e a aceitação pacífica e feliz de Sócrates perante a cicuta. Porque «aos olhos dos insensatos pareceram morrer; a sua partida foi tida como uma desgraça, a sua viagem para longe de nós como um aniquilamento, mas eles estão em paz.»<sup>44</sup>

A beleza como forma de ascensão é um dos outros lugares em que o autor do *Livro da Sabedoria* e Platão comungam. Interessa realçar, porém, para lá dessa experiência a partir do mesmo princípio, a similitude dos modos por que esse encanto se manifesta em ambos. O trânsito místico descrito em Sb 6, 17-20 imita a via ascensional para o Belo no *Banquete*.<sup>45</sup> Sb 3,11 evidencia a necessidade de ascese, tão acentuada por Platão no processo dialéctico de acesso à filosofia. «Desgraçados os que desprezam a sabedoria e a disciplina». Esta «disciplina» é referida noutras passagens como «*παιδεία*» ou «instrução»<sup>46</sup>, a qual, do ponto de vista platónico<sup>47</sup> exige diferentes e convergentes exercícios espirituais. É pois imprescindível mobilizar e concentrar todas as energias de modo a purificar-se e *incendiar-se* nessa esforçada subida para a *beleza*.

Relativamente ao problema da preexistência da alma, várias passagens do *Livro da Sabedoria* deixam entrever alguma permeabilidade: «a Sabedoria não habita num corpo devedor ao pecado. (...) [Ela] tudo renova e, entrando nas almas boas de cada geração, prepara os amigos de Deus e os profetas.»<sup>48</sup> Uma passagem particularmente sugestiva afirma: «Eu era um jovem de boas qualidades, coubera-me por sorte, uma boa alma, ou antes, sendo bom, entrara num corpo sem mancha.»<sup>49</sup> Haverá aqui uma referência à metempsicose<sup>50</sup> ou ao ciclo que, presente no Orfismo, Pitagorismo e em Platão, parece sobreviver ainda nalgumas passagens do Novo Testamento?<sup>51</sup> Se a resposta for positiva, a hipótese levar-nos-ia longe já que se liga com outras temáticas, v.g., a reminiscência.<sup>52</sup>

39 Cf. *Fédon*, 79 ss; Sb 9, 15 - «corpo corruptível pesa sobre a alma» - pela letra tanto pode remeter para o *Fédro*, 246d-e e 248c-d. como para o *Fédon*, 81c. Contudo, estes paralelos devem ser relativizados.

40 Cf. Sb 3, 3-4; 4, 7.17; 4, 1; 8, 13.17; 15, 3; 6, 3.19-20; 7, 22-24.27. O *Fédon* não diria melhor.

41 Sb 3, 10.

42 Cf. Sb 1, 15; Sb 8, 7; *República* 358a. O paralelo entre Sb 11, 20 e *Leis* 757b não poderia ser mais estreito.

43 *Fédon* 107c: «(...) *ernaion an en lois kakois apothanousi*(...)».

44 Sb 3, 2.

45 *Banquete*, 210a-212.

46 Sb 1, 5; 2, 12; 6, 17; 7, 14.

47 Cf. v.g., *República* 376e; 518c; 491d; 401d; *Eutidemo* 292c; *Leis* 659d; *Filebo* 55d; *Fédon* 107d.

48 Cf. Sb 1, 4; 7, 27.

49 Sb 8, 19-20.

50 Sb 8, 19-20.

51 Mt 16, 13-14; Tg 3, 6: «Ora, também a língua é um fogo. Como o mundo do mal, a língua está posta entre os nossos membros maculando o corpo inteiro e *pondo em chamas o ciclo da criação*...»

52 Cf. Sb 16, 6.11. Relativamente a outras problemáticas, v.g., cosmológico-teológica, C. Larcher, *Études*...

Outro tema que talvez o próprio Platão tenha recolhido do Egito (na famosa viagem a Heliópolis) é o lugar central da luz e sua relação com a possibilidade do conhecimento. Não o fogo devorador do deserto, ou os raios do Sinai, mas a luz que a *República*, 506e, celebra na grandiosa *visão do Bem* em que culmina a *alegoria da linha*. Também no Livro VII, após a subida da íngreme ladeira da caverna, esse tal sol cega de tal modo o prisioneiro recém libertado, ao ferir com seu brilho os olhos habituados à escuridão, que lhe provoca uma grande dor. E correlativamente, ao longo do livro, a *sombra* é sempre reveladora de ignorância, de precariedade, de fugacidade.<sup>53</sup>

Esta dimensão óptica deve ter exercido invulgar fascínio no seio do judaísmo helenista, se bem que muitos judeus deste período afirmem que Platão plagiou esse ensinamento do Moisés sináutico (dependeriam Platão e Moisés de uma fonte sacerdotal egípcia comum?). Como vamos ver, a luminosidade inerente ao acto de conhecimento, é também o paradigma central em Fílon. No *Livro da Sabedoria* as passagens são elucidativas por si: «Sim, extraviámo-nos do caminho da verdade; a luz da justiça não brilhou para nós, para nós não nasceu o sol.»; «Amei-a [a Sabedoria] mais que a saúde e a beleza e me propus tê-la como luz, pois seu brilho não conhece ocaso.»; «Ela é um reflexo da luz eterna (...), é mais bela que o sol, supera todas as constelações: comparada à luz do dia sai ganhando, pois a luz cede lugar à noite, ao passo que sobre a Sabedoria não prevalece o mal.»<sup>54</sup> Por oposição, as trevas são o mal, geradoras de erro, pecado, ignorância, infelicidade, cegueira.<sup>55</sup>

Convirá referir que, no tocante à problemática do chamado *intellectualismo moral*, também aqui surge a mesma sugestão. É por estultícia e por insensatez que o ímpio adere ao mal, já que «não lhes bastou somente errar acerca do conhecimento de Deus, (...) vivendo na grande guerra da ignorância (...).»<sup>56</sup> Quando a vontade quer o mal é por ignorância, e não por um “*querer não*” ínsito na própria liberdade. Por conseguinte, é tarefa de sabedoria educar para a verdade, para o conhecimento. Do mesmo modo que Platão<sup>57</sup> apresentava a educação como um processo tendente à educação de bons governantes, de estadistas que conheçam as autênticas realidades e assim, contemplativos das essências e possuidores da visão sinóptica, pudessem bem governar a *pólis*, assim também para o autor do *Livro da Sabedoria* a aprendizagem da mesma Sabedoria tem como finalidade conduzir os reis ao bom governo e à ciência da governação.<sup>58</sup>

Posto este extenso fresco ao nosso olhar, não podemos deixar de reafirmar que, enquadrado no horizonte mais vasto do Helenismo, o *Livro da Sabedoria* é com certeza um exemplo por excelência do diálogo havido entre o pensamento grego e bíblico, no período

p. 211, considera ainda que «certamente a invocação de Sb VII, 5 relaciona *Tim.* 27c e diferentes termos ou expressões deste Diálogo que aparecem aqui e ali, em Sb VII, 17b e *Tim.* 32c; XI, 17b (*amorphon*) e *Tim.* 44d; VII, 22 (*monogenes*) e *Tim.* 92 c; XVI, 24a (*ho poiotes*) e *Tim.* 76c; XVII 14b (*luos*) e *Tim.* 39b-d. Mas os mais das vezes, os pontos de contacto são indirectos, sobretudo quando o [Livro da] Sabedoria aplica à sabedoria em si mesma, ou ao seu Pneuma o que é dito do mundo no *Timeu*.»

<sup>53</sup> De facto, entre Sb 17,16; 18,4 há um símile inequívoco com a *caverna*: «Assim, todo aquele que ali caísse, quem quer que fosse, permanecia encarcerado, trancado numa prisão sem trancas. (...) Os outros mereciam ficar sem luz, prisioneiros das trevas (...).»

<sup>54</sup> Sb 5, 6; 7, 10; 7, 26.29-30. É claro que em todas as culturas do Médio Oriente antigo (Mesopotâmia, Egito, etc.) e na própria tradição de Israel se podem encontrar referências à luz, ao «sol nascente», ou glosas do mesmo tema, para referir a presença ou manifestação do divino. Todavia, o contexto alexandrino permite-nos, indubitavelmente, até pela linguagem utilizada, dizer que estamos em registo platónico e estóico (cf. Sb 7, 24-26).

<sup>55</sup> Cf. Sb 1,5; 5,6; 7, 10.26; 17,2.20-21; 18, 1; 19, 17-18

<sup>56</sup> Cf. Sb 5, 20; 4, 11; 14, 22.

<sup>57</sup> *República* 376d-383c; 531e-535a.

<sup>58</sup> Cf. Sb 1, 5; 2, 12; 6, 17; 7, 14; Sb 6, 9-11.

inter-testamentário, e que a obra de Fílon, como veremos seguidamente, continua e potencia<sup>59</sup> configurando a própria pensatividade do Ocidente. Diálogo esse que continua ainda hoje particularmente fecundo e portador de potencialidades inusitadas.<sup>60</sup>

## MARCAS PLATÓNICAS NO *DE MIGRATIONE ABRAHAMI*

### Introdução

Em todo o *De Migratione Abrahami* podemos reconhecer claramente uma ideia muito cara à filosofia e que perpassa o pensamento antigo: a da finalidade metafísica e moral da existência. Tal ideal moral exprime-se num anelo pelas coisas incorruptíveis, e num menosprezo pelo prazer, o qual murmura à alma: “*durmamos juntos*”. Não admira pois que no centro do pensamento de Fílon de Alexandria apareça uma teoria da purificação da alma, através de um exercício (ascese) tendente à contemplação.<sup>61</sup> O Êxodo, a subida do Sinai, e múltiplas outras passagens do Antigo Testamento, prefiguram e significam de modo paradigmático, o itinerário ascensional da alma para Deus.

Se considerarmos, como considera um bom grupo de estudiosos de Fílon, que a sua herança, apesar de múltipla e eclética, sem dúvida, é sobretudo platónica, há um trecho da obra de Platão que ilustra bem aquela finalidade metafísica e moral, no dorso da qual segue uma apologia da separação. «E os que se tornaram membros desse pequeno grupo, que provaram a doçura e beatitude desse bem, quando viram suficientemente a loucura da multidão, e que ninguém executa nada de sensato [...] - depois de reflectirem em tudo isto, mantêm-se tranquilos e ocupam-se dos seus afazeres, como quem, surpreendido por uma tempestade, se abriga atrás de um muro do turbilhão de poeira e do aguaceiro levantados pelo vento; eles, ao verem os outros alagados em injustiça, sentem-se felizes, se viverem neste mundo puros da injustiça e de impiedade, e se libertarem desta vida com boa disposição e animosos, acompanhados de uma formosa esperança.»<sup>62</sup>

Em Fílon esta exortação para que a alma se abstenha das paixões e vícios que entumecem a vida entre as multidões, remete para a temática da *fuga mundi*, tema que será caro a muitas das posteriores releituras cristãs do platonismo. E talvez não seja despropositado lembrar que é exactamente no Egito que muito cedo (desde o séc. II e III) começa a desenvolver-se e a proliferar o monacato cristão, defensor da separação do mundo, da *saída para o deserto*. Todavia, ver em Fílon apenas um nefelibata, um iniciado *quase gnóstico*, sem contacto algum com a realidade política e social, como fizeram Émile Bréhier e Isaac Heinemann, é um exagero, como veremos.

De qualquer modo, tal anelo também aparece em nele figurado por essa busca constante da alma aspirando pela beleza de um mundo superior ao da simples sensibilidade: porque há uma benção (em Abraão, tríplice benção) que se liga com certo género de vida, a via obediencial a Deus. Digamos que esta vida é um *êxodo* mais elevado, do qual o *Êxodo* do Egito foi apenas um símbolo. Esta vida é o verdadeiro *êxodo da alma*.

No dizer de Jacques Cazeaux, «(...) poder-se-á dizer que uma migração da alma não é uma concepção bíblica, pois que a conversão na Escritura não é nunca explicada como

<sup>59</sup> «Um evidente candidato ao título de antecessor de Fílon é o desconhecido responsável da *Sabedoria de Salomão*, que se dirige aos reis da Terra e os convida a praticar a sabedoria, mediadora entre Deus e o homem.» Arnaldo Momigliano, «La cultura griega...», p. 343.

<sup>60</sup> É deste diálogo que vive o «figurino ocidental», dizem K. Kuntzmann e J. Chlosser, (edit. et public.) *Études sur le Judaïsme Hellenistique*, Congrès de Strasbourg (1983), Paris, Cerf, 1984.

<sup>61</sup> *De Migratione* 191, no seu paralelo com o *Fáilon* 65 b-c.

<sup>62</sup> *República* 496 d-e.

uma *démarche*, mas num virar-se do homem para Deus, de uma única vez.»<sup>63</sup> Como tal, o facto de Fílon aceitar graus intermédios, gradações, neste trânsito para o divino, mostraria as suas múltiplas influências gregas. Todavia, conviria lembrar a este autor, a primeira viragem do prisioneiro dentro da caverna também acontece de golpe.

Se no conjunto da obra a moral vive tensa entre a tendência *ad superiora* e as reais condições de vida quotidianas, isto é, se comporta um esforço contemplativo, teórico, mas também tem em conta o justo limite num mundo moral que, essencialmente, consiste num misto de tendências, na obra em apreço predomina, sem dúvida, a sua veia mística. «Porque, se nem as circunstâncias da redacção, pois que nos estão escondidas, nem o conteúdo, pois não é particularmente cuidado, fazem deste tratado uma excepção feliz, talvez ele nos facilite a iniciação à contemplação filoniana. Fílon é um autor místico.»<sup>64</sup>

Podemos dizer, com alguma tranquilidade, que Fílon não tem uma *doutrina*, se por tal se entende um sistema especulativo que se pode expor por si mesmo. A sua obra é uma imensa nebulosa onde certos focos, muitas vezes dissimulados, organizam ao mesmo tempo livre e imperiosamente elementos fluidos, muitas vezes raros, ainda em suspensão, à espera de melhor dilucidação.<sup>65</sup> Ela é o esforço de um pensar a lançar pontes entre a revelação bíblica e a filosofia grega; fruto maduro do pensamento judaico colocado em diálogo com o helenismo.

Como não podia deixar de ser, a tarefa a que aqui nos propusemos é restrita. Tenta *morder de ângulo* o texto filoniano, numa abordagem que não podia tocar muitos aspectos do pensamento do autor.

## 1 - Um Êxodo de Alma

«Iahweh disse a Abraão: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa do teu pai, para a terra que te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo.»<sup>66</sup>

Esta é a grande saída. O símbolo de todas as saídas. *Alegoricamente*, Fílon vê aí a condição de toda alma em transes de libertação. Porque a *terra* é o corpo, a *parentela* é o domínio da sensação, da sensibilidade, e a *morada paterna* é a palavra expressa: «do mesmo modo que o lugar do homem é no seu lar, o do intelecto é no verbo». A *palavra* é o lugar habitual do homem, o *lar* do intelecto.

«A sensação é parente do pensamento, [ela] é o irracional do que é racional.» Por isso partir não é tarefa fácil: simboliza dominar e conhecer-se; dar prova de força, pressentindo a felicidade que daí advirá. Impõe-se pois, para se poder deixar a casa paterna, uma tarefa socrática, uma auto-gnose: «em todo o tempo conhece-te a ti mesmo.» Tal auto-gnose levará a querer fugir do terreno que rodeia a alma, fugir da «prisão aviltante do teu corpo e dos carcereiros que são para ti os prazeres e os desejo».<sup>67</sup> É notório o esforço por levantar a cabeça do homem para o divino. A Abraão é ordenado que deixe uma aparência de realidade pela própria realidade mesma que Deus lhe mostrará.

«Seria uma coisa singular que uma sombra tivesse mais valor que os corpos, ou uma imitação mais que os originais. É bem a uma sombra e a uma imitação que se parece a interpretação, e a corpos a arquétipos a natureza das coisas conhecidas pela interpretação. Aquele que tende para tais naturezas deve ligar-se antes ao ser que ao parecer.»<sup>68</sup> Se não a

<sup>63</sup> Jacques Cazeaux, “Introduction...”, in *Les Oeuvres Complètes de Philon d’Alexandrie*, Vol. 11, *De Migratione Abrahami*, Paris, Cerf, 1965, p. 30

<sup>64</sup> *op. cit.*, p. 16.

<sup>65</sup> *op. cit.*, p. 34.

<sup>66</sup> Gn 12, 1 ss.

<sup>67</sup> *De Migratione* 8.9.: «αἰὼνα γίνεσθε σωτῶν».

<sup>68</sup> *De Migratione* 12: «Ἀποπῶν γὰρ ἐ σκιάων σώματων ἐ μίμημα ἀρχετύπων φηρέσθαι πλεον.»

terminologia platônica, o que poderia parecer estranho aqui é a crítica à interpretação. Então o hermeneuta por excelência recusa a interpretação? Ora, Fílon está a invectivar a palavra, o verbo, que acima dissera ser a *casa paterna*, isto é a interpretação rotineira, a interpretação *já pensada*. O convite é assim, *a contrario*, um convite ao novo, a deixar de ver e interpretar as coisas pelos quadros habituais, quotidianos; o convite a abrir os olhos para o diferente, para a conjugação de outros verbos. Anelo à aventura itinerante, peregrinante, porque o homem é um nômada. Importa por isso sair de Ur, dos ídolos habituais, suspeitar de *novos sentidos*, isto é, abrir *mais mundo*.

Se quiséssemos, poderíamos também aqui ver um paralelismo com a crítica que Platão dirige à falsidade dos juízos que atribuem às sombras uma realidade que não têm: condição cavernosa de quem não tem critério para distinguir realidade e ilusão; crítica àqueles que exclusivamente instalados num plano dianoético e logóico, como insectos orbitando em volta da luz artificial dum candeeiro, acabam queimados nessa luz mortíça e não originária. Enredados de tal modo em *logoi* nunca transitam para a verdadeira luz, luz transformadora, no seio da qual se dá a divina contemplação. É desse verbo enredado, sofístico, que é preciso fugir, porque é vazio, oco.

Poderemos assim dizer que a alegoria filoniana é uma hermenêutica criadora, fugindo às hermenêuticas enredadas em círculos de círculos. Porque essa alegoria brota do intelecto intuitivo, do intelecto mosaico. «Quando o intelecto tiver começado a se reconhecer a frequentar a contemplação intelectual, ele recusará tudo o que na alma se incline para a espécie sensível, a que os Hebreus chamam Lot [...] É impossível que um homem tido pelo amor dos seres incorpóreos e incorruptíveis coabite com o que pende para o mundo da sensação e da mortalidade.» É o que Abraão diz a Lot: «Peço-te que te apartes de mim. Se tomares a esquerda, irei para a direita; se tomares a direita, irei para a esquerda.»<sup>69</sup>

Sair de Haran, foi pois, sair da «caverna», símbolo das cavidades sensoriais.<sup>70</sup> Mas como é que se sai? Não é anulando a sensações. É transformando-as! O que se torna necessário é uma profunda e radical transformação sensorial: «Porque os olhos são de algum modo cavidades e encalhes para a visão, as orelhas são-no para o ouvido, as narinas para os odores, o paladar para o gosto, e todo o aparelho corpóreo [o é] para o tocar. Dai pois, finalmente, a este estudo um momento de calma e de lazer e reconhecei tão exactamente quanto possível a natureza de cada um dos sentidos; chegai ao conhecimento daquilo que na sua particularidade é bom ou mau, para evitar este e escolher aquele.»<sup>71</sup>

A maioria dos homens, parafraseando o salmista<sup>72</sup>, são como os ídolos dos gentios: têm boca e não falam, têm olhos e não vêem, têm ouvidos e não ouvem, têm nariz mas sem olfacto, não há respiração em sua boca, nem sua garganta articula qualquer som. Não é pois pela via da negação dos sentidos, mas por uma recuperação metamórfica dos mesmos. Se verdadeiramente conseguíssemos sentir! Nesta revalorização do papel dos sentidos como pedra de toque, algo que é espantoso em Fílon, vêem alguns influências dos Essênios de Qumran.<sup>73</sup> Há pois também uma *conversão* da sensação. Filon acentua a sua admiração por Rebecca, símbolo da perseverança, que nesta migração exorta constantemente à perfeição

<sup>69</sup> *De Migratione* 13 (cf. Gn. 13, 9). Importa salientar que, amiúde, o autor se socorre da chamada «transparência» das personagens, o que lhe permite fazer-nos esquecer Abraão durante capítulos inteiros, confiando o seu papel a outras personagens.

<sup>70</sup> *De Migratione* 188; *De Abrahami* 72. (*tragle*, caverna, buraco).

<sup>71</sup> *De Migratione* 188-189. No *Fédon* 109b-e, Sócrates desenvolve uma teoria análoga com esta. Nós habitamos em buracos sem o sabermos...; por isso as nossas sensações estão entorpecidas, enfraquecidas.

<sup>72</sup> Cf. Sl 135, 15-18.

<sup>73</sup> O *De Migratione*, em muitos passos, não aceita sem alguma reserva a oposição entre ciência e opinião sensível. As abluções rituais dos Essênios estão ligadas a esta reforma dos sentidos. (Cf. a nota 1, da p. 77 do *De Migratione*, na tradução utilizada).

e, se necessário, em último caso, aconselha [Jacob] a voltar por algum tempo à *caverna* de Haran, isto é, voltar aos sentidos para os poder transformar seguidamente. «Nesta hora, meu filho, escuta a minha voz: vamos, refugia-te em casa de Labão, meu irmão, em Haran; habitarás alguns dias com ele, até que se tenha desviado de ti o rancor e o ressentimento do teu irmão, e até que ele tenha esquecido o que lhe fizeste».<sup>74</sup> É que as sensações têm o seu peso; não se transformam de um momento para o outro; não é de chofre... É precioso saber fazer as coisas, não arrancar de tal forma o joio que com ele se arranque também o trigo. A verdadeira mestria sabe utilizar com proveito o que para outros pareceria nefasto.

Tal retirada estratégica, cedência temporária e controlada à sensação, é boa e proveitosa, mas só quando não é feita por aversão, ódio ao superior, mas para fugir às tramas do inferior. «Se nunca vistes, diz ela [Rebecca] a paixão da cólera e do ressentimento excitado e frenético em vós mesmos ou nos outros, ela que se alimenta da natureza irracional e selvagem, não a torneis ainda mais furiosa espicaçando-a - sem dúvida ela morderia incuravelmente - mas refrescando a sua fervura e o seu fogo desmedido, adoça-as.» Este trabalhar da sensibilidade é muito sinuoso e manhoso. Por vezes é preciso *dar-lhes lentilhas* e, para mais tarde as domar e fugir-lhes, pode ser preciso *voltar a Haran*, ou seja, à *caverna dos sentidos*; para este adoçar, é preciso por vezes pôr-se de harmonia até que lhes passe a cólera, e só depois devemos *depor a máscara* e aplicar-lhes freio.

«Para a mudança de país perceberéis evidentes indicações até nas cavidades corporais sensíveis onde estais enterrados. Eles aparecerão algumas vezes no sono profundo, onde o espírito se retira das sensações e de toda a determinação corporal para se dispor a reencontrar secretamente a sua própria intimidade; ele entrevê, então, como num espelho, a verdade e lavou-se de todas as imagens dadas pelas sentidos.»<sup>75</sup>

Daí a sabedoria daquele que deu o título de *Êxodo* (saída) a um livro sagrado. Porque também o Egipto é apenas um outro nome para a *terra*, donde é preciso sair. De lá só merecem memória os ossos de José, símbolo da incorruptibilidade.<sup>76</sup> O resto do Egipto é sensibilidade, é a *pança cheia de cebolas cozidas e de panelas de carne*. Por isso sempre houve alguns que não foram verdadeiros *Hebreus*, continuando até ao fim ligados ao corpo, comerciando, contratando com ele, como que fechados num cofre, numa urna funerária. Tal é o Egipto, tal é o corpo.<sup>77</sup> É bem provável, como alguns já alvitaram, que os escritos de Fílon fossem como que um criptografia cifrada, um modo a manter os seus irmãos judeus na pureza da fé, em Alexandria, pleno Egipto.<sup>78</sup> Como tal, as suas obras seriam, esotérica e primeiramente, iniciáticas ao Mistério Judaico. Só num segundo momento seriam talvez

<sup>74</sup> *De Migratione* 208. Cf. Gn 27, 43-45.

<sup>75</sup> *De Migratione* 190. O anelo secreto da alma parece encontrar duas respostas: na contemplação superior e nos sonhos, limite inferior da consciência, dimensão onírica e divinatória. Alguns comentadores vêem aqui uma referência implícita ao *Timeu* 70e-71d. V.g., 71 b: «Para dar algum remédio a este mal [o facto de a parte inferior da alma não atender à parte inteligível] o deus formou o fígado, colocando-o na cavidade em que está o intestino, e fê-lo liso, brilhante, doce, e amargo, para que o poder dos pensamentos, que brotam da inteligência, possa reflectir-se como num espelho, que recebe as impressões e produz as imagens visíveis».

<sup>76</sup> Cf. Hb 11, 22, relativamente às instruções e ordens que José dá sobre o que fazer aos seus ossos. A semelhança salta à vista: *De Migratione* 18, menciona como primeiro mérito de José ter entrevisto o êxodo. Isto não prova que a *Carta aos Hebreus* dependa de Fílon, mas que, provavelmente, ambos utilizaram fontes comuns; ou então, que a *Carta aos Hebreus* nasceu em ambiente alexandrino. De facto, ela segue à letra a explicação de Fílon sobre o valor da antiga lei e do sacerdócio. Todavia, desvia-se dele pois nunca emprega no sentido de hipóstase a palavra *logos*. Diz que Cristo é filho de Deus, igual a Deus, e nunca lhe dá o título de verbo (Hb 4, 12).

<sup>77</sup> Não vem a despropósito lembrar o trocadilho pitagórico, de que Platão se apropriou e que Fílon, por estas passagens, mostra conhecer bem: *sona sona*, o corpo é o túmulo da alma (cf. *Fedro* 250c).

<sup>78</sup> Vários autores têm defendido a existência de um Mistério judaico, ao qual as obras de Fílon seriam iniciação. E. R. Goodenough em *By Light Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven, 1935,

proselitistas ou apologéticas. Como é óbvio esta posição não foi aceite por muitos, para os quais Fílon apenas pretendia filosofar em grego, usando como roupagem acessória, aquilo que melhor conhecia, a Torah. De qualquer modo, quer numa quer noutra hipótese, é sempre a retroprojectão de categorias que talvez sejam estranhas a Fílon.

Rico na interpretação e explicação dos nomes, Fílon afirma que *Hebreu* significa *migrador*.<sup>79</sup> A condição judaica é a de uma contínua migração - esta devia ser uma linguagem que os seus correligionários deveriam compreender bem, eles próprios também judeus na Diáspora - emigrar da Caldeia, emigrar de Haran, do Egipto, *região do corpo*, deixar todas as coisas dos sentidos pelas coisas do intelecto, porque as únicas incorruptíveis. E incorruptível é «confessar que se «é de Deus»<sup>80</sup> e que não se pertence a nada do que vem a esta existência passageira.<sup>81</sup>

Sem dúvida alguma que o início desta migração constitui uma autêntica *viragem*, uma *metánoia*, um «torcer o pescoço» para a verdadeira realidade, como acontece com o escravo da caverna platónica.<sup>82</sup> *Viragem* de tal modo intensa que modifica o nome próprio.<sup>83</sup> Esta mudança de nome é o sinal da Aliança, indício de diferenciação com alcance ontológico<sup>84</sup> em função de uma missão.

É esta a Páscoa («*passagem*») do intelecto: fugir da sensibilidade, fugir das paixões, abandonar Labão («*branco*»)<sup>85</sup>, o governador do mundo da sensação, estabelecido no corpóreo e, tal como o perfeito atleta no estádio põe toda a sua virtude na corrida, esforçar-se por alcançar a recompensa, a coroa do vencedor<sup>86</sup>, que será para o intelecto a contemplação das verdadeiras realidades. Ou, diferentemente, para Jacob retornar para a casa do pai<sup>87</sup> terra de Isaac, donde este nunca emigrou, onde Deus lhe dará todas as bênçãos e se *fará ver*, pois Israel é «aquele que vê Deus.»

pp. 95-96; 112, defende não só esta tese, como a de que a alegoria não é de modo nenhum apenas um processo interpretativo entre outros; é antes um *hieros logos*, um processo de iniciação a esse Mistério judaico, um «sacrifício superior». «Fílon sugere que há um Mistério superior à compreensão ao qual a alegoria dá acesso.»

<sup>79</sup> Cf. *De Migratione* 20. A palavra, no relato agádico, parece derivar de «*shashut*», 'aquele que anda pelas arias'.

<sup>80</sup> O sentido da eleição divina é intenso, como uma marca indelével e identificadora do povo.

<sup>81</sup> Claro que não podemos dizer ser esta experiência heraclitiana do «*παντα ρειν*», que Crátilo extremou e que Platão herda e supera pelo recurso à teoria da participação, exclusiva da aporcação grega. O salmista, bucolicamente, exprime o mesmo, com uma maior nostalgia quicá, ao dizer que a «vida do homem é como sombra que passa; é como a erva: de manhã viceja, à tarde é cortada e seca». Contudo, no salmista, não há o *contemptus* pela efemeridade. Porque «os vales cobrem-se de trigo, os prados enchem-se de rebanhos, os outeiros vestem-se de festa, tudo canta e grita de alegria». Se há uma constatação da efemeridade, ela não é vivida de forma suspeitosa, negativa, algo de que é preciso fugir, em ordem a instalar-se no perene e imutável. Contudo, os Profetas e os Salmos não são textos com que Fílon se preocupa muito.

<sup>82</sup> *Repubblica* 515c. Aliás, como veremos à frente, Fílon interpreta Haran, a terra da segunda 'migração' de Abraão, como «caverna».

<sup>83</sup> Cf. Gn 17, 5.

<sup>84</sup> Cf. *De mutatione nominum*. Abraão, diferentemente de outras figuras bíblicas, só muda de nome após um percurso, como que indiciando um processo de prova, de iniciação, feito de momentos intermédios desde a *mutatio* inicial até à *saída* total, o que revela um Deus pedagogo. Em Gn 32, 23-29 é Jacob que muda o nome para Israel.

<sup>85</sup> Labão, diz Fílon, simboliza os homens que não conhecem «nem a espécie, nem o género, nem a ideia, nem a percepção, nem nada do que a inteligência capta; Labão fica-se pelas aparências» (*Somni*, I, 8, *apud* Jules Martin, *Philon...*, p. 108). Atentar nos termos claramente gregos: *eidōs*, *genos*, *idean*, *ennoema*.

<sup>86</sup> Cf. *De Migratione* 27.

<sup>87</sup> Cf. Gn 31, 3.

## 2 - A Ordem do Conhecimento

Se, como já dissemos, não se pode afirmar de forma peremptória e determinante, que tal *vidência* seja fruto de uma leitura directa de Platão, a relação não deixa de ser sugestiva<sup>88</sup>; tal como na analogia da linha, há a coisa que pode ser vista - visível; que pode ser inteligida - o inteligível, conforme estejamos num ou noutra de ambos os *lugares*; há o *vidente* das coisas sensíveis, o que entende as coisas inteligíveis (Ideias) e há ainda um *tertium quid*, na espécie sensível o sol, «filho do Bem muito semelhante a ele (...) que o gerou à sua semelhança»<sup>89</sup>, e o Bem, na espécie inteligível. No texto de Filon este *esquema* triádico mantém-se inalterável: há também algo que se faz ver, o ser; há aquele que vê, o sábio Jacob-Israel, «o que vê Deus»; e há finalmente a fonte da visibilidade, Aquele que faz ver. «Ora a Sabedoria não é somente o intermediário da visão, à maneira da luz, mas ela vê-se a si mesma, ela é o *esplendor de Deus*<sup>90</sup>, o arquétipo do sol, de que este é imagem e imitação».<sup>91</sup> Mais propriamente, o que Israel vê não é Deus, mas a manifestação sua glória: a Sabedoria. Tal como na *República* 509 d, «o bem não [é] uma essência mas [está] cima e para além da essência» e aquilo que dele vemos é o seu reflexo nos inteligíveis, também aqui a fonte está para além do ser.

É assim, prossegue Filon, que cada um dos objectos não pode ter claridade própria, mas antes a que procede do perfeito cognoscente, Deus. Enquanto que os homens apenas conhecem as simples aparências, Deus conhece porque dá cognoscibilidade às coisas.<sup>92</sup> A aceitar-se a semelhança, quase ao jeito de um símile, com a *República*, 509 b - «reconhecerás que o sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a gênese. [...] Logo, para os objectos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionado pelo bem» - somos levados a aceitar que Filon vê no Bem platónico o *Deus* da Revelação judaica. Aliás, muitos pretenderam ver na própria *teoria das Ideias* platónica o desenvolvimento duma doutrina mosaica presente, por exemplo, em Êx 25, 9: «Farás tudo conforme o modelo da habitação e o modelo da sua mobília que te irei mostrar». Iahweh mostra os modelos a Moisés - as formas arquetípicas, isto é, a autêntica realidade - para que este mime conforme os modelos que vê. Temos assim, a um tempo, não só a afirmação de um conhecimento onde predomina o carácter óptico - Iahweh mostra os modelos a Moisés - a afirmação da existência de realidades em si, pensamentos divinos, ou o que quer que seja, mas também a afirmação de que o que Moisés fizer será uma mera cópia, uma imitação desses autênticos modelos. Que haja degradação neste trânsito do original para a cópia, como no esquema platónico, não é explicitamente afirmado, e parece-nos mesmo estranho a outras tradições bíblicas. De qualquer modo o modelo mimético-participativo está presente.

<sup>88</sup> Aliás, é possível seguir a relação em vários níveis. V.g., toda preparação do filósofo, digamos, o currículo que ele tem de seguir até chegar à dialéctica, à filosofia, e que Platão descreve na *República* (521e-522e) é praticamente seguido por Filon. Estas disciplinas propedêuticas à contemplação, levam nele o nome de *ciências encíclicas*. Por elas é que se é capaz de chegar às disciplinas mais elevadas. «As ciências encíclicas são como o acordar do espírito». Mas ficar só nelas seria agarrar-se à instabilidade, porque elas não contêm a absoluta verdade, não podem satisfazer o espírito. Elas são uma mera introdução à filosofia. Como convém, é Agar [a serve] que serve Sara [a virtude soberana da Sabedoria: «Sara» em língua caldaica (...) 'a soberana', e nada é mais soberano, mais dominante, que a virtude», *De Abrahami* 99]. Do mesmo modo as ciências encíclicas, em que Filon tinha sido bem instruído, estão ao serviço filosofia, tal como esta está ao serviço da sabedoria (*double sophiast*). Esta relação, depois de apurada na fórmula *philosophia ancilla theologiae* fará história.

<sup>89</sup> *República* 506e; 508b-c.

<sup>90</sup> *helion theou*.

<sup>91</sup> *De Migratione* 37-40.

<sup>92</sup> *op.cit.*, 41.

Além disso, no seguimento do que atrás dissemos, apenas Iahweh, porque mostra os arquétipos, tem verdadeiro conhecimento da realidade imitada e imitante.<sup>93</sup> Moisés terá, por assim dizer, um mero conhecimento derivado. A ideia de que apenas o divino tem um perfeito conhecimento, relativamente ao saber limitado do homem, era frequente na antiguidade.<sup>94</sup> Do verdadeiro saber só o deus é detentor.

Platão retomara esta herança. Todavia, nele a diferença entre o divino e o humano não é tão intransponível. A alma pode aproximar-se gradativamente da fonte do conhecimento, aproximação cujo acúmen é a contemplação. Assim também em Fílon para quem Deus é o fundamento da ciência, porque «viu todas as coisas que tinha feito.»<sup>95</sup> As coisas naturais mais são para contemplar do que para possuir e adquirir. Daí a preferência absoluta, nesta obra, pela vida contemplativa<sup>96</sup> porque a mais conveniente a um ser dotado de razão.

Leva-nos até aqui a *migração* de Abraão. Como é que Fílon caracteriza este estádio contemplativo? Temos que dizer que o estilo de Fílon, perifrástico, sinuoso, distende a resposta por múltiplos textos cujo fio organizativo é difícil de seguir. Todavia, podemos dizer que para Fílon, este é o estádio da perfeita sabedoria. Para o intelecto é a fruição da luz, uma visão penetrante, viva e intensa da claridade límpida das coisas.<sup>97</sup> Tal é estado a que o bem perfeito conduz, o qual pode fazer com que as amarguras da alma sejam doçura, condimento superior a tudo o que é deleitável e que transforma o que o não é em alimento de salvação e de imortalidade, tal como a água que brotou do rochedo ao toque do cajado de Moisés, qual nova da árvore da vida, centro do paraíso, jorrando para o melhor e mais interior lugar da alma. O próprio Moisés apenas *verá* a terra prometia, porque a *visão* é superior à possessão.

Fílon refere que, por vezes em *tratados doutrinários de filosofia* vê tudo o que deve fazer, mas o seu pensamento fica improdutivo, não fecundado<sup>98</sup> e sem o sémen, porque não depende do pensamento, mas do ser, que seja aberta ou fechada a fecundidade da alma.<sup>99</sup> Outras vezes «tendo o pensamento vazio, fico subitamente na plenitude, impregnado de

<sup>93</sup> Jules Martin, *Philon...*, p. 125: «Ninguém, diz Fílon, em nenhum género de ciências, é completo: as absolutas perfeições (os conhecimentos que penetram todo o fundo das coisas) não pertencem senão a um só (que é Deus). Nós somos sacudidos numa região entre o fim e o começo». Não deixa de ser curiosa esta nota "*pasceatiana*" em Fílon.

<sup>94</sup> Aparece, para não irmos mais longe, em Heraclito, frg. 78: «*Jelthos gar anthropeion men ouk ekhai gnomas theion de ekheio*». Em Parménides, apanágio de uma deusa, ou ainda em Eurípides, n' *As Bacantes*, 200-204: «Nada é o que nós sabemos aos olhos dos deuses.» Sócrates, na *Apologia* 20d, vai no mesmo sentido, como se a douta ignorância fosse a consciência de que o saber é apanágio do deus. O único saber permitido aos mortais é o saber do não saber. «E que sabedoria é essa? Será talvez a sabedoria própria de um homem. Receio bem que só dessa eu seja sabedor».

<sup>95</sup> Gn 1, 31; Cf. *De Migratione* 40-42.

<sup>96</sup> *De Migratione* 47: «*Theoretikhou gar tis ameinon bios e mallon oikeioutemenos logiko*» «Não é a vida contemplativa preferível a todas as outras e aquela que melhor corresponde à condição de ser racional?»

<sup>97</sup> *De Migratione* 37.

<sup>98</sup> A fecundação do intelecto parece ser uma imagem cara a Fílon. A este propósito, Goodenough considera que a tradução grega dos LXX tinha tornado possível um judaísmo concebido e vivido à maneira dos mistérios pagãos. As ideias essenciais sobre as quais o autor sustenta as analogias são a de Deus como fluxo de Luz, com o pleroma que procede dele, e a de «princípio fêmea», que é acompanhada por outro lado de uma «noção de bissexualidade» e que «combina a noção da genitrix universal com o poder de fecundação.» Cita o autor várias passagens de Fílon onde Deus é dito como o pai do universo e a Sophia, sua mãe. Noutras passagens o Logos é fonte da Sabedoria (hokhuma) e a Sabedoria é mãe do Logos divino. Goodenough, *op. cit.*, p. 18-22, *apud* R. Arnaldez, "Introduction...", in *Les Oeuvres Complètes de Philon d'Alexandrie*, Vol. I, *De Opificio Mundi*, Paris, Cerf, 1961, pp. 61-62. 86. Encontramos aqui não só a polissemia do termo Logos, que variadíssimos autores referem, como v.g., Bousset, que afirma ter este termo não só sofrido influências gregas, como, e sobretudo, ter recebido traços do judaísmo popular.

<sup>99</sup> Os estudiosos são unânimes em ver aqui linguagem e influência estóicas.

ideias que se implantam invisivelmente vindas do alto, ao ponto de ficar como um coribante sob o domínio da divindade.<sup>100</sup> Não concebendo já mais nada, nem o lugar, nem a presença doutrem, nem a minha, nem o que foi dito, nem o que foi escrito». É este o Filon místico e *entusiasmado*. «Um homem que é transportado para fora de si a um tal grau de elevação, não permitirá que nenhuma das partes da sua alma perca tempo ainda aqui embaixo entre os mortais; não, ele as içará, todas em conjunto como suspensas, por assim dizer, de uma mesma corda. É por isso que foi dado um conselho ao sábio num tal oráculo. “Sobe para o Senhor, tu e Aarão, Nadab e Abiud, e setenta anciãos de Israel.”<sup>101</sup> Ora isto deve-se compreender assim: eleva-te, minha alma, para a visão do Ser, sobe num acordo total, onde haja o verbo, a liberdade, a ausência de medo, a afecção; onde haja também os números sagrados da perfeição: dez vezes o número sete.»<sup>102</sup>

### 3 - A Importância do *Orthos Logos*

O primeiro dom com que Deus favorece a alma daquele que abandona as coisas mortais é a bênção, a revelação e a contemplação de realidades imortais, a par de um crescimento na virtude. Assim diz Deus «farei de ti uma grande nação.»<sup>103</sup> No seio dessa *grande nação* é a recta razão<sup>104</sup> que deve assumir a condução, que deve governar, pois o que rasteja sobre o ventre [a serpente genesiaca] não está puro porque vive para os prazeres do ventre, pelo que não pode governar. Mas quem se arroja sobre o ventre também se arroja sobre o peito, sede de desejo. «Ora, o insensato avança por dois meios, a impetuosidade e o desejo, sem perder um momento, após ter banido o intelecto que teria o freio e seria juiz.»<sup>105</sup>

A alegoria do carro e dos corcéis, que Platão descreve no *Fedro* 246a-b, e que aparecia já em Píndaro, assume-se assim como lugar antropológico de rara riqueza: «a alma pode comparar-se a não sei que força activa e natural que unisse um carro a uma parilha de cavalos alados conduzidos por um cocheiro.(...) Somos os cocheiros de uma atrelagem puxada por dois cavalos, sendo um belo e bom, de boa raça, e sendo o outro precisamente o contrário, de natureza oposta. De onde provém a dificuldade que há em conduzirmos o nosso próprio carro.» Também neste lugar, apesar da valorização dos corcéis, símbolos de forças naturais indispensáveis ao auto-movimento anímico, é afirmado que as mesmas, em virtude da sua possível desarmonia, perturbam o cocheiro e acabam por não o deixar contemplar as autênticas realidades.

No oposto desta conduta, está o que refreia a impetuosidade e o desejo e atende o *verbo divino*, tal como Moisés, na celebração em holocausto dos sacrifícios, «lava na águas as entranhas das vítimas», isto é, limpa, purifica, de todo o desejo. Do mesmo modo ele retira o peito do carneiro<sup>106</sup> ou seja, afasta toda a impetuosidade belicosa, para que a melhor parte da alma, a faculdade racional, tenha ímpetus livres e nobres em todas as belas direcções.<sup>107</sup>

Não há dúvida que tal hermenêutica das Escrituras não deixaria de fazer pensar que os filósofos gregos teriam bebido dos ensinamentos mosaicos, famosa tese do plagiato, ideia

100 «*enthemou kourbantian*».

101 Êx 24, 1.

102 *De Migratione*, 168-169. A influência da aritmologia pitagórica é clara. Aliás, tal influência aparece em múltiplas passagens, v.g., no §103, onde a antropologia presente, nas suas ressonâncias com o Timeu, é de fonte pitagórica: o nosso ser é visto como um coro, cuja harmonia cria a mais bela das entoações. O pensar, qual maestro, deve guiar este coral sem nunca o deixar desafinar.

103 Cf. *De Migratione* 53.

104 *op. cit.*, 60: «*ho orthos hes logos aplegeitai*».

105 *op. cit.*, 63.67: [«*thymos te kai epithymia*»].

106 Lv 8, 29.

107 Cf. *De Migratione* 67: «*ameinon tes psyches to logikhon*»



comum entre judeus helenizados, como é o caso de Artapano, que escreveu uma biografia de Moisés onde este aparecia como mestre de Orfeu, e legislador dos egípcios, ou Aristóbulo, um século antes de Fílon, tese que continuará pelo período patrístico.<sup>108</sup>

Tal predomínio do *Logos* aparecia já na tríplice promessa feita por Deus a Abraão. O *deixa a tua terra* simboliza a esperança na vida contemplativa; *deixa a tua parentela* por uma outra posteridade, cujo crescimento é infindo em número e grandeza, é o sinal da sua supremacia no domínio da beleza moral; *eu te bendirei*<sup>109</sup> significa a doação de um *verbo* que merece elogio. Ora o *verbo* pode ser comparado quer a uma nascente-fonte, quer ao curso de água. Enquanto *nascente*, o *verbo* é o que está apenas em pensamento não expresso, em si mesmo. Mas como *curso de água* é o que se derrama pela língua e pela boca. E ambas as dimensões são de cultivar, porque há os que reflectem excelentemente, mas são traídos pelo *verbo* que os expressa mal. É o caso de Abel, que «pensa de forma irrepreensível» mas faltando-lhe a «prática oratória sucumbe perante um temível rival.»<sup>110</sup> «Outros, pelo contrário, são hábeis na arte de comentar, mas sem qualquer ideia valorosa, [cheios do amor de si] como por exemplo, aqueles que são denominados sofistas, e neles a musa está ausente.» Ora, Deus não dá fragmentos do *verbo*. Quando abençoa dá o duplo papel de pensamento e expressão; *nascente* e *curso de água*. Moisés é o *verbo* pensante, contemplativo. Aarão, por seu turno, é o *verbo* proferido.<sup>111</sup> Ele é o que diz, o que expressa e manifesta por palavras. «Porque pertence ao pensamento captar o objecto e ao discurso proferido exprimi-lo». Alguns vêem nesta linguagem influências estoicas.<sup>112</sup>

Podemos dizer igualmente que em Fílon aparece esboçada a doutrina do mestre interior, doutrina presente também em autores cristãos, como Clemente de Alexandria, que terá o seu expoente máximo no *De magistro* de S. Agostinho. Aarão, *verbo* exterior, apenas expressa o que Moisés lhe comunica. «Tu lhe falarás e tu colocarás as minhas palavras na sua boca».<sup>113</sup> Quando o *Logos* contemplativo está na treva, quando entra na «nuvem», o *logos* discursivo, dianoético, que persuade<sup>114</sup> move-se no vazio, cala-se, ou pode até prevaricar. A razão entregue a si mesma perde-se, ilude-se numa luz, qual brilho de bezerro de oiro<sup>115</sup> que a cega para a verdadeira luz.<sup>116</sup> É este *verbo* que urge abandonar. Só

108 Cf. *Allegoria* I, 33; F. Josepho, *Adversus Apionem* I. Para Aristóbulo, Pitágoras, Platão e alguns poetas «antigos» - Homero, Hesíodo, Orfeu - tinham aprendido nos livros mosaicos. Este argumento será, um pouco mais tarde, um lugar comum entre os Padres Apologistas, como por exemplo, Taciano, no seu *Discurso aos Gregos*, retomado ainda por Agostinho na *De civitate Dei*.

109 «*kai eulogoso ses*».

110 *De Migratione* 74. Em outras passagens Fílon identifica com Caím e Abel dois tipos de filosofia, ou dois estados de espírito: um onde há apenas relação consigo mesmo e com o seu próprio espírito, [é a crítica ao orgulho intelectual, ao amor de si, à *philautia*, que corresponde à *oïsis*, (*presunção, alta consideração de si*) isto é, ao afastamento de Deus. - No horizonte delineiam-se já o «*fecerunt itaque civitates duas amores duo*» agostiniano] e outro, Abel, que tudo o que tem de melhor o reporta a Deus. (cf. Jules Martin, *Philon...*, p. 119).

111 Parece inegável a dívida à posição estoica, segundo a qual o pensamento (*logos* interior) exprime-se em palavras (*logos* proferido) sem que, contudo, o *logos* se separe de si mesmo. S. Justino aplicará posteriormente esta relação a Deus Pai e Cristo, «Verbo primogénito de Deus».

112 Já que o *verbo* utilizado (*katalambaneim*) para indicar esta apreensão do pensamento é o que o Pórtico utilizava.

113 Temos aqui aquilo que muitos autores, chamam a reduplicação do *logos*, ou a existência de um *logos* em dois planos: um transcendente, superior, contemplativo (mosaico), e outro imanente na realidade, princípio activo na própria realidade (araónico).

114 O «segundo sinal»; Cf. Êx 4, 9.

115 Refere Carlos Silva, «Caos e Experiência Espiritual», in *Caos & Meta-Psicologia*, Lisboa, Fenda, 1994, p.282, a propósito do «impossível como paradoxal *impossibilidade*» que «é esta a experiência crucial da consciência do limite e aquela que advém na *iniciação* parmenídea, quando se abre a porta da morada da

quando o mestre de pensamento, que é o intelecto - Moisés - ele próprio iluminado pela Luz suprema, derrama as suas águas no caudal e fecunda o verbo, Aarão, algo é dito verdadeiramente. O resto são vãos e sofisticos discursos. «Abraão, ou a alma em estado de migração, vai, na sua conversão intelectual, combater os Sofistas, mudar uma linguagem pelas palavras infalíveis do Logos divino [117], deixar-se recriar pela Palavra da Lei». 118 Aquele que se deixar dominar por Amelec 119 tornar-se-á um separado.

A crítica à palavra estéril parece ser uma das preocupações de Filon «Ora, entre aqueles que se abandonam a contenciosas discussões, não há um só que possa nem falar nem escutar.» «Todos eles se ocupam da filosofia mas somente para fazerem parada com as suas vãs palavras». 120 Ouvindo-os, quase parece que eles assistiram à criação e penetraram nos designios de Deus: mas antes, nem se conhecem a si mesmos, nem ao universo. Só com o mestre é que se podem vencer os sofistas, principalmente os sofistas egípcios que metamorfoseiam os seus cajados em répteis, dando ao discurso um carácter bífido. 121 Para os vencer é preciso utilizar de todas as artes, incluindo a própria eloquência retórica. Para lhes levar a melhor e para que o recto discurso possa engolir o dos egípcios, só o verbo de Aarão, expressão do pensamento de Moisés. É o que agora parece habilidade (retórica) será promovido a profeta, quando o intelecto, por seu turno «for promovido ao divino.» 122 Nesta linha Filon opera uma analogia bastante curiosa: a Sabedoria (simbolizada por Sara) teve um filho não como as egípcias (sofistas), na melhor idade do corpo, mas como as mulheres hebreias, no termo da idade, onde as coisas sensíveis e mortais estão em vias de fenecer e a inteligência e imortalidade começam a florir. Tal como em Platão, a sabedoria é uma colheita da tarde.

Os problemas que esta exegese alegórica de Filon levanta 123, se considerada como único método, são fáceis de perceber. Muitos judeus cultos compreendendo um outro alcance espiritual das Escrituras tendiam a negligenciar a prática dos preceitos. Na comunidade alexandrina alguns judeus, olhando apenas para o sentido espiritual e alegórico, haviam começado a desleixar o serviço litúrgico, os preceitos rituais, as festas, o

Verdade e. como por um caos boquiaberto, tudo se extingue nessa luz; ou então, quando, de Platão a Nietzsche, por esse mesmo brilho hipnótico da razão se esquece ou lembra, o dionísíaco impulso, a flauta bífida de Pan, a mefistofélica convocação, a suspeita de cada momento, a voz desencontrada, dir-se-ia, desse pai da mentira.»

116 Êx 32, 1-20.

117 Cf. *De Migratione* 72.

118 Jacques Cazeaux, "Introduction...", pp. 33-34.

119 Filon explora ou força aqui um duplo sentido para a palavra Amelec: fatia, bocado; povo que adula e que convence.

120 *Somni*, II, 40, apud Jules Martin, *Philon...*, p. 121.

121 Esta analogia dos discursos com os "sofistas" egípcios, que transformam os cajados em répteis bífidos, não deixa de lembrar as *Antilogias* de Protágoras, onde a uma proposição sempre outra se lhe pode opor; ou na feitura de dois discurso contrários no mesmo dia, como se tivera uma língua bífida. Esta bífidez era igualmente um dos símbolos da ilusão presentes no *Poema* de Parménides.

122 *epithéasas* está muito próximo de *epithesis*, "acção de por sobre, por cima", e de *epithéasazo*, "ser inspirado pelos deuses, profetizar, dar um ar ou carácter divino". Estamos próximos da *theosis*, como se Moisés acabasse por se transformar, fundir, no divino. Contudo, a radical alteridade de Deus não permite ao intelecto contemplativo mosaico a fusão. O judaísmo de Filon é aqui mais forte que o seu platonismo. O trecho bíblico que suporta esta alegoria é Êx 7, 1: «Iahweh disse Moisés: "Eis que te fiz como um deus, e Aarão, teu irmão, será o teu profeta.»

123 Método em que, contrariamente ao que à for dizer-se, Filon não é absolutamente original. Para além de ser um método utilizado por algumas escolas filosóficas gregas, o Pórtico, era comum entre os judeus alexandrinos, como é o caso de Aristóbulo, (Arnaldo Momigliano, «La cultura griega...», p. 343), de Eupólemo (que foi a Roma negociar a aliança em nome de Judas Macabeu e é provavelmente o autor de um livro em grego sobre os reis de Judá, onde Moisés é apresentado como o inventor do alfabeto), de Josepho,

Sabbat, a circuncisão.<sup>124</sup> Daí a intervenção de Filon em ordem a colocar um travão nesta exegese demasiado espiritualizada. Diz Filon, fazendo uma comparação elucidativa, que, ainda que o corpo não valha por si, mas por ser morada da alma e, como tal, se deva cuidar dele, assim se deve também cuidar da fórmula das leis: uma vez observadas [as leis], conhecer-se-á com mais lucidez as coisas de que elas são símbolos e evitar-se-ão as acusações da multidão. O que é importante é o espírito, mas não se deve desprezar a letra. Não deixando de colocar limites à sua própria tendência alegorizante, em que é mestre, não deixa de defender o sentido literal. «Se é verdade que uma festa simboliza a alegria espiritual e a acção de graças que sobe até Deus, não abandonemos, todavia, as assembleias que as estações regulam. Se é verdade que a circuncisão exprime a separação do prazer com todas as paixões, não vamos, contudo, suprimir a lei prática da circuncisão. Porque despreziáramos também o serviço do templo e mil outras observâncias à força de nos interessarmos apenas pelas únicas luzes do sentido profundo. Não. É preciso admitir que estes dois aspectos da Lei correspondem um ao corpo e o outro à alma [...] Porque a observância aguça a inteligência para o símbolo.»<sup>125</sup> E o verdadeiro sábio deve estar atento tanto aos *grandes ganhos* como aos *pequenos ganhos*, isto é, à substância autêntica, às leis fundamentais da conduta que pertencem só ao autêntico herdeiro, e às doações, as convenções sociais, apenas para os filhos bastardos, mas que são igualmente importantes.

#### 4 - A Gênese do “Kosmos”

Se há domínio onde a postura de Filon nos deixa desconcertados é exactamente na problemática da gênese do universo. Este é talvez o melhor domínio para verificar aquilo que se chama o *ecletismo de Filon*. O mundo está aí, é um *factum*. Mas tal *dado* pode dar aso múltiplas interpretações. No *De Providentia* I, 12, Filon prefere falar de uma causa primeira para que seja possível uma coisa passar do *não-ser* ao *ser*, porque o nada não é origem nem fim das coisas. Seguindo de perto a doutrina aristotélica da causalidade que conhece bem<sup>126</sup>, Filon aceita atribuir a Deus o papel de causa final e criadora. Foi esta noção de uma Deus criador que escapou aos filósofos, mas que Moisés, instruído por Deus, nos deu a conhecer, descrevendo o nascimento do mundo. Deus opera uma verdadeira criação. Ele não é somente um ordenador, mas criador. «Fez sair do não-ser, a obra mais perfeita, o universo.»<sup>127</sup> Claro que ser criador não modifica em nada Deus, porque ele opera pelo seu *Verbo*.

No *De Migratione*, Abraão antes de sair da *caverna* de Haran, já havia feito uma outra migração. Migração do panteísmo caldaico, da terra da confusão. De facto, em resultado dos seus profundos estudos dos astros, dos horóscopos, os caldeus afirmavam que Deus

---

da *Carta de Aristeia*, Filon de Biblos, na sua obra «*Phoinikika*», (cf. Eusébio, *Præparatio Evangelio* I, 9-10) critica duramente tal método, porque não respeita o sentido histórico dos acontecimentos e porque obedece a fins políticos. Quanto a Filon de Alexandria o que faz é dar ao método alegórico um alcance que até aí não possuía quando aplicado à Bíblia (fundamentalmente ao Pentateuco; os Profetas e os Sapienciais interessam-no pouco). Além disso, as suas interpretações alegóricas inovadoras inspiraram muitas das interpretações cristãs. Daí a “autoridade” de Filon relativamente à alegoria. (Vide Jean Pépin, *Mythe et Allégorie. Les Origines Grecques et les Contestations Judéo-Chrétiennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1976, especialmente, IIª parte, Cap. I, pp. 215-244).

<sup>124</sup> Facto que não deverá estar desligado, segundo alguns autores, do surgimento da gnose alexandrina, cujos contornos são mal conhecidos. Independentemente disso, a atenção ao sentido literal, revela, segundo alguns autores, (v.g., Edith Stein, *Philo und der Midrasch*, Giessen, 1931) uma influência notória da *haggada* histórica, típica do *midrash* palestino, sobre o método alegórico. Cf. R. Arnaldez, «Introduction...», p. 88. Contudo, o alegorismo grego logrou influenciar também o judaísmo palestino.

<sup>125</sup> *De Migratione* 92-93.

<sup>126</sup> Cf. *Questiones in Genesi* 1, 58.

<sup>127</sup> *Vita Moyses* III, nº 2, II, 176, *apud* Jules Martin, *Philon...*, p. 70.

estava misturado no todo, que não lhe era anterior e que não era o seu criador.

Ora o intelecto do universo, Deus, na sua existência tem de exceder toda a natureza material, envolvendo-a em lugar de ser envolvido. Diferentemente acontece com o nosso intelecto que não criou o seu corpo, sendo este obra doutro. É por isso que ele é envolvido pelo corpo como pela sua urna. Deus é, pois, sempre excedente, pelo que Moisés afirmou ter Ele a visão sinóptica da realidade: o Pai do universo é o inspector do seres criados: «Deus viu tudo o que tinha feito e eis que tudo era muito bom». E não seria possível a ninguém perceber do alto as coisas organizadas senão o seu autor.<sup>128</sup>

Assim, ao refutar a opinião dos Caldeus, Moisés refuta também os *caldeizantes* que vêm o seu destino nas estrelas e que pretendem mesmo ultrapassar os céus sem, todavia, encontrarem a felicidade. Para Moisés o mundo foi engendrado<sup>129</sup>, e nem ele nem a *sua alma* são Deus; nem os astros com as suas revoluções são as causas mais antigas dos trabalhos humanos.<sup>130</sup> E todo este conjunto não tem consistência senão por potências invisíveis que o criador (o demiurgo) fez estender desde os confins da terra até aos limites do céu.<sup>131</sup>

Quando se diz «Deus está no mais alto como cá embaixo, na terra»<sup>132</sup> deve-se entender não Deus mas a Sua potência. E a potência fundamental é a Sua bondade; potência<sup>133</sup> que pôs, organizou e proveu os seres na sua completude. E Deus criou através dos seus intermediários porque é bom. Não se invoca para o acto criador a Sua onipotência, a superabundância, mas simplesmente a sua Bondade, potência primeira. «Digamos pois por qual razão aquele que formou o tempo e o universo os formou. Ele era bom, e naqueles que bons nunca nasce a inveja do que quer que seja. Isento de inveja ele quis que todas as coisas fossem, tanto quanto possível, semelhantes a ele mesmo.» Porque «Zeus não é invejoso.»<sup>134</sup> Mas como é que o demiurgo, na cosmologia filoniana, *cria* a realidade?

Tal como Moisés tomava como modelos as realidades que Iahweh lhe mostrava, assim também o demiurgo, contempla a «Ideia das Ideias» e, mimando-a, cria a realidade. Aqui Fílon enviesa um pouco a posição que seria de esperar relativamente ao que vinha dizendo atrás. «Desde o momento em que Deus resolveu formar este universo visível, ele instituiu primeiro como modelo, o universo inteligível: este deveria ser para a sua obra um modelo incorpóreo semelhante a Deus; e segundo este modelo, Deus instituiria o mundo corporal, imagem posterior ao primitivo original, e contendo tantas espécies sensíveis quantas as que o original contém de espécies inteligíveis; mas este mundo das ideias, não digais não imagineis que ele ocupa tal lugar: isso não é permitido.» «Este mundo das ideias não pode ter outro lugar senão o Verbo divino que ordenou o nosso universo.»<sup>135</sup> A ideia principal é a da existência de um universo inteligível (*kosmos noetos*) que este mundo imitaria. Isto torna a criação num processo, na medida em que a duplica: há uma primeira criação *ex nihilo* dos arquétipos levada a cabo por Deus, e uma segunda *criação* que é da instituição desses modelos inteligíveis no sensível, pelo demiurgo, potência divina, Verbo.<sup>136</sup> De qualquer modo, permanece o problema de determinar com precisão a natureza das ideias arquetípicas.

O Verbo de Deus é simbolizado por um selo que se imprime indelevelmente nas coisas e lhe confere a sua singularidade: sobre a cabeça «há uma lâmina de ouro puro, suportando a

<sup>128</sup> Gn 1,31; Cf. *De Migratione* 135.

<sup>129</sup> *De Migratione* 180.

<sup>130</sup> *op. cit.*, 181.

<sup>131</sup> Este demiurgo não é Deus mas uma potência intermédia, como no *Timeu* 28 a-b.

<sup>132</sup> Dt 4, 39.

<sup>133</sup> *De Migratione* 183.

<sup>134</sup> Cf. *Timeu* 29 c-e.

<sup>135</sup> *De Opificis* 17.

<sup>136</sup> «*hidae ton ideon, ho theou logos*» Cf. Jules Martin, *Philon...*, p.76.

marca de um selo: Santidade de Deus, e sob os pés, no rebordo da túnica, campainhas de ouro e bordados floreados». O selo é a Ideia das ideias, aquela segundo a qual o senhor formou a imagem do universo, mas sinal claramente incorpóreo e inteligível. Os bordados floreados e as campainhas são os símbolos das qualidades sensíveis, isto é, o mundo sensível.<sup>137</sup> «O Ser que a imaginação projecta por todos os lados não se deixa ver, verdadeiramente, em parte nenhuma; há somente a verdade no oráculo onde se diz: (...) «Eis que eu estarei à tua frente» precedendo todo o ser criado, sem ser imanente a este homem e sem se fazer transportar por nenhum daqueles que formavam o seu séquito.»<sup>138</sup>

De novo Fílon começa a tergiversar. É que se ele reprova claramente os filósofos por terem ignorado a criação, não consegue por seu turno fugir totalmente à noção de uma matéria primeira. «Deus quis adornar uma substância que, de si mesma, não possuía nenhuma beleza e que era susceptível de se tornar todas as coisas: porque, por si mesma, ela não tinha ordem nem qualidade, nem vida.»<sup>139</sup> Este problema de uma matéria prima dificilmente é resolvido por Fílon. «Admitamos, se é preciso, que o universo não foi produzido, que ele é eterno: sigamos o pensamento dos célebres filósofos Parménides, Empédocles, Zenão, Cleanto. Da sua hipótese seguir-se-á que Deus não produziu eternamente a matéria primeira.»<sup>140</sup> Claro que Fílon não a aceita tal qual aqueles filósofos. A sua noção de «matéria primeira» vem-lhe mais de Platão e dos estóicos, mas também nunca lhe precisou exactamente a natureza, deixando sempre margem para dúvidas. Num outro passo a sua linguagem é a de um filósofo alexandrino: «A matéria de todas as coisas era informe: Deus deu-lhe uma forma; a matéria era indeterminada: ele determinou-a; ela não tinha qualidade: ele deu-lhe tal e tal qualidade; ele acabou a obra; colocou o seu próprio selo sobre o universo: isto é, a imagem de si mesmo, a ideia, enfim, o seu próprio Verbo».<sup>141</sup>

Há, todavia, outras passagens onde ele ensina que Deus criou toda a matéria de que o universo é composto. É nestas passagens que nos deixa perplexos, pois, como afirma Jules Martin, Fílon parece em absoluto não ter consciência da irreducibilidade das diferentes linguagens que utiliza. Ou não será, ao invés, que todas essas linguagens mergulham numa única e mesma linguagem? Será que no fundo ele pensa que em todos os dizeres borbulha uma e mesma experiência primordial, onde todas as metáforas bebem? Talvez essa linguagem permita sanar o enclausuramento da nossa lógica. Pode ser que a diferença, o erro seja apenas perspectiva, e pela *coincidentia oppositorum* se aceda ao fundamento de todas as coisas.

\*

Para concluir nada melhor que a síntese feita pelo próprio Fílon. «Em resumo, o espírito efectua esta passagem que lhe fará atingir o Pai da piedade e da santidade. Ele renunciou primeiro à arte dos horóscopos que o tinha persuadido fazer do mundo o deus supremo, quando ele é uma criatura do Deus supremo; [renunciou à arte que o tinha persuadido] a ver nos movimentos e nas evoluções dos astros a causa que os homens procuravam para o seu fracasso ou, ao contrário, a felicidade. Numa segunda etapa, onde é levado a fazer de si mesmo o objecto do seu exame, a filosofar no domínio da sua própria habitação, sobre o corpo, a sensação, a linguagem, ele reconhece, de acordo com a palavra do poeta, “o que se, seguramente, se encontra nas [profundas] moradas do bem e do mal”

<sup>137</sup> *De Migratione* 103.

<sup>138</sup> Ex 17, 6.

<sup>139</sup> *De Opificiis* n<sup>o</sup> 6, I, 5.

<sup>140</sup> *De Providentia* II, 48-50; Eusébio, *Præpatio Evangelio* VII, 21.

<sup>141</sup> *Somni lib* II, n<sup>o</sup> 6, apud Jules Martin, *Philon...*, p. 73.

(*Odisséia*, IV, 392). Depois, trilha uma via que, a partir de si mesmo, lhe abre uma esperança<sup>142</sup> de captar pelo espírito o Pai do Universo, mau grado a dificuldade que se experimenta em pressenti-Lo e em adivinhá-Lo. Há a ciência exacta de que ele é, e talvez um dia se saiba o que Deus é.<sup>143</sup> Ele não permanece mais tempo em Haran, cujo o nome designa os órgãos da sensação, mas volta-se para si mesmo: [pois] quando alguém é movido mais pelo sensível do que pelo inteligível, não há meio de chegar ao ponto onde o Ser é o objecto da investigação.»<sup>144</sup> Assim o intelecto percorrendo todo o país em viagem, chega até ao «lugar de Siquém, para o carvalho elevado»,<sup>145</sup> lugar preferido pelos amantes da contemplação, depois de todos os trabalhos da viagem. *E não te deixes dormir, porque o sono é cego, mas a vigília afina a vista.*

Se uma das grandes preocupações de Fílon, como foi patente, era de crítica à palavra estéril, creio que este repto terá talvez hoje mais do que nunca uma inusitada actualidade, não só em termos de exegese bíblica, como de hermenêutica filosófica. Crítica que não deixa de constituir uma séria interrogação acerca da *significação real* deste acto de pôr em letra de forma a reflexão, na displicente e até enfadonha multiplicação de trabalhos, de comentários, de dissertações, em que hoje o trabalho filosófico parece *divertido*.

E, paradoxalmente, Fílon acabou por ser acusado exactamente daquilo que critica: demasiado enredado nas malhas de uma interpretação não realizante da Palavra, Daí que, historicamente, a sua intenção se tenha gorado porque, escrevendo tanto para judeus como para gregos, acabou por ser ignorado por uns e por outros. Os judeus esqueceram-no ainda antes de terem esquecido o grego.<sup>146</sup> Os gregos talvez nunca tenham chegado a lembrá-lo. Foram sobretudo cristãos os que nele se reconheceram, e o reconheceram como predecessor nesse esforço de mútua potenciação entre a Palavra revelada e a razão humana em busca da verdade.

<sup>142</sup> Cf. *Repubblica* 496 e.

<sup>143</sup> A existência de Deus pode ser concluída, mas o conhecimento da essência do ser divino é muito difícil para o homem.

<sup>144</sup> *De Migratione* 194-195.

<sup>145</sup> Siquém, cládiva de Jacob-Israel (*vidente* de Deus), a José e seus irmãos (Gn 48, 22), fora também o lugar onde, após o Êxodo e as guerras de conquista da Terra Prometida, todas as tribos fizeram um pacto (chamado Pacto de Siquém), renovando a Aliança sinaítica, dizendo: «Somos do Senhor!» (Js 24). Siquém era, pela sua posição central e elevada, um lugar favorável à reunião das tribos (cf. 1Rs 12), e pelo seu passado, tinha uma posição predestinada para a conclusão deste pacto religioso: nela Abraão ergueu um altar (Gn 12, 6-7) e Jacob adquiriu o seus direitos (Gn 33, 18-20) e lançou fora os ídolos trazidos da Mesopotâmia (Gn 35, 2-4). É claro que Fílon está por dentro de todo este horizonte simbólico e aproveita-o filosoficamente.

<sup>146</sup> Foi redescoberto em versão latina pelo judeu italiano Azarías de Rossi, no séc.XVI, mas nem sequer depois desse redescobrimento teve alguma relevância para os hebreus.