

CESAR MOTTA RIOS

A alegoria na tessitura de Fílon de Alexandria:  
estudo a partir da obra filônica com ênfase em *Sobre os Sonhos I*

Belo Horizonte

2009

CESAR MOTTA RIOS

**A alegoria na tessitura de Fílon de Alexandria:  
estudo a partir da obra filônica com ênfase em *Sobre os Sonhos I***

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre.**

**Área de concentração: Estudos Clássicos.  
Linha de pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.**

**Orientador: Jacyntho Lins Brandão.**

Belo Horizonte

2009

## RESUMO

Esta dissertação estuda a *alegorese*, isto é, a leitura alegórica feita por Filon de Alexandria. Após uma revisão da prática da alegorese anterior a Filon, são apresentados, traduzidos e comentados todos os trechos em que ele usa as palavras ἀλληγορία (*allegoría*), ἀλληγορέω (*allegoréo*) e ἀλληγορικός (*allegorikós*). O objetivo é saber *o que ele diz* sobre alegoria. Em seguida, é observado o papel da alegoria filônica no tratado *Sobre os Sonhos I*, visando demonstrar *o que ele faz* com a alegoria. Por fim, apresenta-se uma tradução do referido tratado.

**Palavras-chave:** Filon de Alexandria; Alegoria; *Sobre os sonhos*; Interpretação da Bíblia; Judaísmo.

## ABSTRACT

This thesis studies the allegoresis, that is to say, the allegorical reading done by Philo of Alexandria. After a review of the practice of allegoresis before Philo, every passage in which he uses the words ἀλληγορία (*allegoría*), ἀλληγορέω (*allegoréo*) and ἀλληγορικός (*allegorikós*) are presented, translated and commented. The main objective is to know *what does he say* about allegory. Thereafter, the role filled by Philonic allegory in the treatise *On Dreams I* is observed, in order to demonstrate *what does he do* with allegory. At last, it is presented a translation of the mentioned treatise.

**Key words:** Philo of Alexandria; Allegory; *On Dreams*; Biblical Interpretation; Judaism.

## AGRADECIMENTOS

A **Jacyntho Lins Brandão**, pela orientação com confiança e tranquilidade.

A **Mônica Vitorino**, pela filologia e simpatia. A **Sandra Bianchet** (e colegas da disciplina por ela ministrada no Pós-Lit em 2007), por me apresentar parte da literatura latina em aulas divertidas e instrutivas. A **Teodoro Rennó**, por compartilhar mais de sua leitura atenta da épica homérica. A **Tereza Virgínia**, por me fazer perceber o *corpus* com o corpo, pela dedicação demonstrada. A **Marcos Martinho**, por sua participação na banca de defesa desta dissertação (por seu interesse, por suas precisas recomendações e pelo incentivo). À equipe da **biblioteca da FALE** e da secretaria do **Pós-Lit**, pelo exemplo de eficiência. À **biblioteca da FAFICH** e à do **Instituto Histórico Israelita** de Minas Gerais, pela receptividade. À **CAPES**, pela bolsa que viabilizou minha dedicação exclusiva.

A **Ana Paula Lemos**, por fotografias tiradas com zelo e perseverança de um volumoso livro em uma biblioteca judaica em Paris. A **Bruna Lima** e **Diogo Silveira**, por me emprestarem livros das bibliotecas da UFMG para que eu pudesse fazer uma boa seleção para o Mestrado em 2006. A **Bruno Gripp**, pelo *Thesaurus*, ferramenta indispensável. A **Elisa Amorim**, por um incentivo duradouro, mesmo quando diluído em ausências prolongadas. A **Graciela Ravetti**, por conversas inconclusas permeadas de ensinamentos inesperados. A **Gustavo Oliveira**, por me trazer importantes livros da biblioteca da USP. A **Jorge Gesuilo**, por me trazer um livro da biblioteca da Puc-Minas. A **Luísa Monteiro**, por importantes dicionários. A **Marcelo Vilela**, por conversar sobre *meu* tema, por me guiar no Rio, e por me indicar ao menos um texto. A **Raquel Teles**, pelas imprescindíveis aulas de hebraico.

A **Regina Barbosa**, por ser junto. E, claro, também por ser a primeira leitora de minha tradução de *Sobre os Sonhos I*, ajudando-me com persistência a produzir um texto menos nebuloso. A **Berenice** e **Valcir Rios**, meus pais, por tanto. (Mãe, muito obrigado por tudo que você fez, desde a primeira vez que me levou de mãos dadas à escola, até o incentivo que me deu durante a escrita de meu projeto futuro e das últimas páginas desta dissertação.)

No mais, **ao leitor**.

וייקץ יעקב משנתו ויאמר  
אכן יש יהוה במקום הזה ואנכי לא ידעתי:

καὶ ἐξηγέρθη Ἰακωβ ἀπὸ τοῦ ὕπνου αὐτοῦ καὶ εἶπεν ὅτι  
Ἔστιν κύριος ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ, ἐγὼ δὲ οὐκ ᾔδειν.

*Aí, Jacó acordou de seu sono e disse:  
Nó! Iahweh está neste lugar e eu, eu não sabia...*

(*Gênesis 28:16*)

Ao Deus de Jacó,  
Fílon, Paulo, Lutero e Ricœur.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	p. 9
 <b>Capítulo 1 – Alegoria: um estudo prévio</b> .....	 p. 13
1.1 ὑπόνοια ( <i>hypónoia</i> ) e ἀλληγορία ( <i>allegoría</i> ) .....	p. 14
1.2 Para aprofundar a compreensão: O que é alegoria?.....	p. 18
1.2.1 <i>O legado dos antigos</i> .....	p. 19
1.2.2 <i>Mais recentemente, entre os franceses</i> .....	p. 22
1.3 Existe uma alegorese filônica? .....	p. 24
1.3.1 <i>A interpretação filônica é de fato uma alegorese?</i> .....	p. 25
1.3.2 <i>Há, de fato, algo de tão distinto ou inaugural na alegorese praticada por Fílon a ponto de requerer o adjetivo “filônica”?</i> .....	p. 31
1.4 Observações históricas .....	p. 34
1.4.1 <i>A alegorese pré-estóica</i> .....	p. 34
1.4.2 <i>Notas sobre a alegorese estóica</i> .....	p. 37
1.4.3 <i>Heráclito: possível exemplo de alegorista contemporâneo a Fílon</i> .....	p. 40
1.4.4 <i>A alegorese no judaísmo ou O lugar de Fílon na história da alegorese</i> .....	p. 45
1.4.5 <i>Notas sobre a alegorese entre alguns cristãos</i> .....	p. 64
 <b>Capítulo 2 – A alegoria em Fílon de Alexandria: o que ele diz</b> .....	 p. 69
2.1 Apresentação dos trechos selecionados e suas traduções .....	p. 70
2.2 Possíveis comentários .....	p. 90
2.2.1 <i>Sobre uma incerta tradição</i> .....	p. 90
2.2.2 <i>De como a Torah induz à alegoria</i> .....	p. 95
2.2.3 <i>Das relações entre sentido alegórico e literal</i> .....	p. 96
2.2.4 <i>Da fluidez nas relações alegóricas</i> .....	p. 100
2.2.5 <i>Elogio da Alegoria</i> .....	p. 102
 <b>Capítulo 3 – A alegoria em Fílon de Alexandria: o que ele faz</b> .....	 p. 105
3.1 O lugar de <i>Sobre os Sonhos I</i> na obra de Fílon .....	p. 105
3.1.1 <i>Sobre os Sonhos I e a série de tratados sobre os sonhos</i> .....	p. 105
3.1.2 <i>Sobre os Sonhos e os demais escritos filônicos</i> .....	p. 107
3.2 A alegorese e a estrutura de <i>Sobre os Sonhos I</i> .....	p. 110
3.2.1 <i>Questões em torno à estrutura dos tratados alegóricos: a contribuição de Runia</i> ..	p. 110

3.2.2 <i>Detalhamento da estrutura do tratado: uma proposta</i> .....	p. 113
3.2.3 <i>Observações e reflexões</i> .....	p. 127
<b>Conclusão</b> .....	p. 136
<b>Sobre os Sonhos I</b> .....	p. 138
<i>Sobre a tradução proposta</i> .....	p. 139
<i>Tradução e notas</i> .....	p. 142
<b>Referências bibliográficas</b> .....	p. 189

## INTRODUÇÃO

Estudar Fílon de Alexandria implica enfrentar um personagem polêmico e obscuro. A distância temporal que me afasta de meu objeto de estudo poderia deixar-me conformado com a obscuridade do mesmo. Ora, não há consideráveis fontes antigas que me falem dele. Nenhuma biografia. Pouco além de uma ou outra referência não muito simpática em Flávio Josefo e algumas informações (nada confiáveis, a meu ver) em Eusébio de Cesaréia. Contudo, a conformidade não se mostra confortável, já que há um abundante remanescente de textos do próprio Fílon, cujas leituras, mais ou menos cautelosas, vêm alimentando o interesse e as discordâncias dos que se dão com a obra do alexandrino.

As complicações relativas ao estudo da obra filônica talvez se enraízem no próprio contexto – espaço, tempo, ambiente discursivo – e objeto de suas reflexões.

Fílon viveu em um lugar de confluência cultural: Alexandria do Egito. Pode ser útil lembrar o que faz tal lugar peculiar no mundo antigo. Trata-se de uma cidade fundada por Alexandre perto da desembocadura do Nilo, em uma nação tida pelos próprios gregos como antiga. Após a fragmentação do império grego, alguns dos Ptolomeus que a governaram importaram intelectuais e incentivaram de modo bem concreto o desenvolvimento de uma cultura livresca na cidade. Já durante o tempo de Fílon, os romanos a dominavam. Havia ali uma importante comunidade judaica, da qual ele fazia parte. Enfim, Alexandria se revela um lugar de multiplicidade cultural aliada à cultura dos livros.

Ele nasceu poucos anos antes da Era Comum, e escreveu seus tratados durante a primeira metade do século I d.C.. Tinha a sua disposição a secular tradição filosófica grega – parte de sua formação - representada por uma vasta quantidade de textos, dos quais muitos não nos chegaram. Como judeu, também tinha conhecimento dos escritos judaicos, outra tradição já longa e abundante. Era fiel à religião de Moisés e à *Torah*, mas a lia em grego e em grego escrevia seus tratados.

Fílon dirigiu-se a uma audiência complexa, possivelmente composta por judeus cultos, judeus incultos, simpatizantes do judaísmo, ou meros curiosos. Tratou de interpretar um livro peculiar, a *Torah*<sup>1</sup>, um texto *sensível*, como se diz nos Estudos da Tradução. E o fez

1 Ao longo desta dissertação, me refiro ao texto interpretado por Fílon como “*Torah*”. Devo, pois, assinalar que o adoto para indicar os cinco primeiros livros da Bíblia (tradicionalmente atribuídos a Moisés), ainda que em uma tradução para o grego. Em algum momento, posso utilizar “Pentateuco” como seu sinônimo. A opção por adotar o nome tradicionalmente utilizado no meio judaico para referir-me aos cinco livros de Moisés lidos por Fílon em grego se deve a dois motivos:

de maneira não muito conservadora.

E é justamente essa maneira de abordar a *Torah*, a leitura alegórica, empreendida nesse contexto histórico, cultural, lingüístico e discursivo complexo e por vezes tenso, que intento estudar com algum cuidado neste escrito. Já havia tratado do assunto em minha monografia de bacharelado<sup>2</sup>, produzida durante o ano de 2005. Naquela ocasião, contudo, a falta de tempo e de leituras, bem como a novidade que o tema representava para mim, fizeram com que eu dedicasse poucas páginas à questão da alegoria em si. Mais espaço foi gasto para tentar entender o personagem histórico, apresentando um pouco das discussões levadas a respeito dele entre os filonistas.

A composição da monografia, embora limitada em muitos sentidos, permitiu-me o contato com uma literatura mínima sobre Fílon e a experiência de traduzir um tratado filônico<sup>3</sup>. Além disso, deixou uma frustração. Estava claro que eu não havia sido capaz de escrever com alguma autonomia sobre a alegoria em Fílon, o foco proposto para o trabalho. E por que me havia faltado a capacidade? Porque eu mesmo não entendia bem o tema de que havia tratado, estava claro. Esta dissertação nasce, então, de um projeto, em princípio, pessoal: entender a alegoria de Fílon. Ela é quase como o registro de um desejo de compreensão, de um estudo planejado. É o registro de um percurso que viabilizou um maior entendimento de minha parte. Mas, como é um registro escrito e publicamente apresentado, deve possibilitar a outros o acesso ao tema de uma forma mais clara. É como se o caminho que percorri estivesse, agora, com o chão marcado por minhas andanças e, assim, um novo caminhante pudesse seguir com alguma orientação. Ele deve, é claro, fugir da trilha com alguma frequência, cada vez que encontrar a possibilidade de novos rumos, atalhos ou vias paralelas. Assim se criam novas compreensões e novos percursos.

Explicito, então, os movimentos que julguei importantes no projeto desta dissertação, ou melhor, no plano desta migração do desentendimento rumo a alguma mais satisfatória compreensão.

Certamente, devo reconhecer o trabalho prévio realizado por filonistas e estudiosos da alegoria. Mas, além de considerar a contribuição de comentadores recentes (e

---

em primeiro lugar, Fílon entendia que a tradução da *Torah* para o grego era tão inspirada quanto o original; ademais, quero marcar a identidade judaica do intérprete, evitando, assim, confundir-me com os estudos de Patrística.

2 Esta recebia por título *A leitura alegórica de Fílon de Alexandria em De Gigantibus*.

3 Como parte da monografia, apresentei uma tradução de *Sobre os Gigantes*, um dos menores tratados de Fílon.

não tão recentes), procurarei deter-me na própria obra de Fílon, um *corpus* que, sem dúvida, deve ser privilegiado em estudos como este que proponho.

Como ponto de partida, apresento no primeiro capítulo algumas observações e reflexões introdutórias sobre a questão da alegoria, sua nomenclatura, sua definição, peculiaridades de seu uso por Fílon e breves considerações sobre sua história. Trata-se de um estudo prévio, no qual revejo e refaço, agora com mais tempo e capacidade, o pretendido em minha monografia.

Já no capítulo dois, procuro observar o que Fílon *diz sobre* alegoria. É um passo que nasce da impressão de que conversar sobre a alegoria de Fílon somente com os estudiosos de sua obra não me possibilita uma compreensão do tema nítida e segura o suficiente. Portanto, selecionarei todos os trechos em que ele utiliza o substantivo ἀλληγορία (*allegoria*), o verbo ἀλληγορέω (*allegoréo*) e o adjetivo ἀλληγορικός (*allegorikós*), os traduzirei e comentarei. É a maneira que proponho para conversar com Fílon sobre seu próprio trabalho hermenêutico. Como ele não escreveu nenhum tratado específico sobre a alegoria, isto é, sobre seu modo de ler favorito, recolho de sua obra indicações pontuais, as quais, confrontadas umas com as outras, devem esclarecer algo, ou, quem sabe, lançar dúvida sobre o que está indevidamente claro.

Posteriormente, no capítulo três, procuro observar a alegoria de Fílon em ação. Almejo contemplar o que ele *faz com* a alegoria em seus escritos. Para tanto, observarei detidamente um tratado específico, *Sobre os Sonhos I*. De início, parece-me que as interpretações de Fílon são, o mais das vezes, alegóricas, mas não aleatórias. Elas podem cumprir importantes funções na composição de um tratado, não somente definindo sua temática ou contorno conceitual, mas estabelecendo relações entre argumentos e, até mesmo, com outros tratados. Por isso, tendo a vê-la como uma “arquitetura subterrânea do outro sentido”, expressão que tenho em mente durante a composição de toda a dissertação, e que retomo ao final desta.

Por último, apresento uma tradução integral do tratado *Sobre os Sonhos I*, no qual Fílon se detém no patriarca Jacó e faz uma leitura de seu sonho com a escada em Betel e, posteriormente, com os caprinos e ovinos na casa de Labão.

Não pretendo, em momento algum, estabelecer um julgamento sobre a validade da prática da leitura alegórica, nem verificar a pertinência de qualquer das interpretações mencionadas neste trabalho. Também não é meu objetivo, vale ressaltar, escrever um manual

sobre a alegoria de Fílon, um compêndio definitivo ou nada do gênero, mas sim fazer convergir informações, refletir a partir dos tratados filônicos e produzir um texto que, sendo claro, mas não insignificante, represente alguma contribuição para a compreensão do método utilizado pelo alexandrino. Creio que, tendo este fim claramente definido, posso afirmar que o percurso registrado a seguir é proveitoso e compatível com a proposta.

Antes de iniciar o percurso proposto, informo que, de modo geral, as traduções de textos em grego antigo citadas neste trabalho aparecerão precedidas pelo texto fonte, e que os tradutores serão discriminados em notas de rodapé. No caso de tais trechos, não apresentarei o texto grego transliterado, faço isso somente quando se tratem de palavras gregas inseridas no corpo do texto; o mesmo para palavras hebraicas. Quanto às citações de trechos cujos originais estão em língua moderna, se há tradução em português publicada e acessível, esta será citada e o tradutor aparecerá indicado somente nas Referências Bibliográficas. Caso meu acesso se restrinja ao original, apresentarei minha tradução pessoal no corpo do texto, e o texto fonte será exposto em nota de rodapé.

## CAPÍTULO 1

### **Alegoria: um estudo prévio**

Embora o objeto deste trabalho não seja um poema ou uma obra de ficção, a alegoria esteve ligada à literatura (a algo que hoje chamamos de literatura) desde suas origens. Por isso, permito-me iniciar esta breve exposição preliminar referindo-me a um estudioso da literatura. Em seu livro *O demônio da teoria: literatura e senso comum*, Antoine Compagnon, também autor de um livro sobre a alegoria em Montaigne, refere-se brevemente ao tema. Muito embora a brevidade não o permita deter-se em detalhes e o faça, por exemplo, deixar de mencionar Fílon de Alexandria, o que é raro quando se fala do assunto, suas considerações são precisas. Pelo que as apresento resumidamente, como prévias deste capítulo, que se estruturará a partir do aprofundamento das (talvez, confronto com as) mesmas.

Em capítulo dedicado ao autor do texto literário e, conseqüentemente, preocupado com questões relativas à intencionalidade, Compagnon diz que a “interpretação alegórica procura compreender a intenção oculta de um texto pelo deciframento de suas figuras”(COMPAGNON, 1999, p. 56). Conforme suas palavras, a alegoria constitui-se, no sentido hermenêutico tradicional, como “um método de interpretação dos textos, a maneira de continuar a explicar um texto, uma vez que está separado de seu contexto original e que a intenção do seu autor não é mais reconhecível, se é que ela já o foi” (COMPAGNON, 1999, p. 56).

Sobre a alegoria entre os gregos, ele diz que o nome usado era *hypónoia*, “considerada como o sentido oculto ou subterrâneo” (COMPAGNON, 1999, p. 56). Apresenta-a, então, como método usado para tornar atual um texto distante temporal ou culturalmente, bem como para atribuir ao texto um sentido decoroso, quando o sentido literal mostra-se escandaloso. Logo, refere-se, a título de exemplo, à tipologia cristã, que procura no Antigo Testamento (ou, falando de modo judaicamente correto, na *Tanach*) símbolos que anunciam o Novo Testamento. Acrescenta as interpretações alegóricas de cristãos medievais que encontravam profecias sobre o Cristo em Homero, Virgílio e Ovídio.

Então, voltando-se a seu tema, o teórico francês apresenta a seguinte questão: “Homero teria em mente a multiplicidade de sentidos que as gerações posteriores decifraram na *Iliada*?” E o que mais me interessa é a resposta que ele diz ter sido encontrada pelo

cristianismo: Como a *Bíblia* tem uma inspiração divina, os sentidos ocultos estavam já determinados pelo Autor por trás do autor.

Segundo Compagnon, a alegoria teve êxito, apesar de também ressalvas, por séculos, na interpretação da *Bíblia* e outros textos. O ponto decisivo para seu declínio teria sido a obra de Espinosa, que propunha a leitura do texto bíblico como documento histórico. Curiosamente, Espinosa também era judeu de origem, embora não fiel à religião judaica, como Fílon.

### 1.1 ὑπόνοια (*hypónoia*) e ἀλληγορία (*allegoría*)

Começemos pelo termo grego apresentado por Compagnon: *hypónoia*. De fato é um termo usado pelos gregos para o sentido mais profundo de um texto, contudo, não é o único. O outro termo é justamente aquele que deu origem às palavras usadas nas línguas européias modernas: ἀλληγορία (*allegoría*).

*Hypónoia*, que tem em sua origem etimológica *hypo* (debaixo) e *nous* (mente, inteligência), além do sentido específico de “sentido mais profundo”, o que traduzo comumente por “subentendido” ou “sub-sentido”, apresenta um sentido mais amplo de “conjectura”, “suspeita”.

*Allegoría*, que etimologicamente provém de *allo* (outro) e *agoréyo* (declarar), não tem outro sentido além do específico.

Segundo Marcos Martinho dos Santos, *hypónoia*, o termo mais antigo, parece ter concorrido com *allegoría* durante certo período, até que o último se tornou mais difundido. A esse respeito, ele cita trecho em que Plutarco diz que as antigas *hypónoiai* são agora chamadas *allegoríai*<sup>4</sup>, e observa que os dois termos aparecem consorciados em Fílon de Alexandria (SANTOS, 2002, p. 10-12).<sup>5</sup>

Uma simples pesquisa quantitativa no *Thesaurus Linguae Graecae*<sup>6</sup> revela que o termo *allegoría* é de uso consideravelmente recente, ocorrendo poucas vezes antes do século I a.C.. A pesquisa revela, ainda, que provavelmente (há sempre o problema da proporção conservada dos *corpora* e da re-escritura de textos nas transmissões manuscritas) o primeiro autor a usar o termo com grande freqüência foi o próprio Fílon. Demonstro-o na tabela

4 Trata-se de *De audiendis poetis* 4,19.

5 Observações semelhantes se encontram em PÉPIN, 1958, p. 85-92.

6 CD-ROM, versão 8.0.

seguinte<sup>7</sup>:

SÉCULO	AUTOR	OCORRÊNCIAS
6 a. C.	Pitágoras	1
	Metrodoro	1
	Teágenes	1
5 a. C.	Górgias	1
4 a. C.	Demades	2
3 a. C.	-	0
2 a. C.	Aristóbulo	1
1. a. C.	Filon de Alexandria	16
	Dioniso de Halicarnaso	4
	Trifão I	4
	Demétrio	7
	Trifão II	4

Em sua tese doutoral, Marcos Martinho observa que o uso do termo *allegoria* por parte de Metrodoro e Teágenes deve ser colocado sob suspeita. Ele afirma que, por exemplo, a “associação da palavra *allegoria* aos estudos homéricos de Metrodoro de Lâmpsaco deve-se a Taciano, que teria identificado aqueles com certo modo de interpretar Homero que no séc. II d.C. se designava com aquela palavra”. Ou seja, as ocorrências acima citadas, oriundas do *Thesaurus*, podem ser provenientes de contaminação vocabular posterior. Os mais antigos devem, realmente, ter usado simplesmente *hypónoia*. A referência da palavra em Górgias, por sua vez, remete a um fragmento encontrado no *Suidas*, léxico do século X d.C.. Assim, igualmente, o retor mesmo muito provavelmente não usou a palavra. Caso semelhante é o Demades, a quem as palavras são atribuídas por Gregório de Corinto entre os séculos XI e XII d.C..

Problema semelhante ocorre com relação à única ocorrência registrada no século II a.C.. A palavra não está no texto de nenhum fragmento de Aristóbulo mesmo, mas sim nas palavras que Clemente de Alexandria usa para introduzir uma citação de sua obra (*Stromata* VI 3.32).

Já o retor Demétrio, que viveu entre o fim do século II a.C e o início de I. a.C., é

<sup>7</sup> Para a composição da tabela, considero as ocorrências apenas do substantivo *allegoria* em texto, não em títulos ou subtítulos, e desconsidero as esporcas ocorrências do adjetivo *allegorikós* e do advérbio *allegorikōs*.

quem apresenta o testemunho direto mais antigo de *allegoria*, conforme Marcos Martinho (SANTOS, 2002, p. 12).

Após o século primeiro d. C., o termo aparece abundantemente, sobretudo em escritos de secretários eclesiásticos e teólogos cristãos, alguns deles obviamente influenciados por Filon.

Convém que me detenha na afirmação de Martinho, segundo a qual Filon consorcia ambos os termos. De fato, *allegoria* compartilha um mesmo campo semântico com *hypónoia* e ambos coexistem em Filon. Contudo, a co-ocorrência de ambos em algumas frases, co-ocorrência notata e anotada por Marcos Martinho (SANTOS, 2002, p. 11), leva à suspeita de que a sinonímia talvez não seja verificável.

Passo a apresentar, portanto, os trechos em que Filon usa ambos os substantivos conjuntamente, para, em seguida, com o auxílio de outros dados, procurar identificar alguma diferença:

Ἔστι δὲ ταῦτα οὐ μύθου πλάσματα, οἷς τὸ ποιητικὸν καὶ σοφιστικὸν χαίρει γένος, ἀλλὰ δείγματα τύπων ἐπ' ἀλληγορίαν παρακαλοῦντα κατὰ τὰς δι' ὑπονοιῶν ἀποδόσεις. (Opif 157.1 a Opif 157.3 157)

E estas coisas não são composições de mito, as quais agradam a raça dos poetas e sofistas, mas exemplos de figuras que exortam à **alegoria**, conforme as explicações (*apódosis* – em princípio, retorno, restituição) por meio de **subentendidos**.<sup>8</sup>

οὗτός ἐστιν ὁ ἀσινῆς οἶκος, ὁ τέλειος καὶ συνεχῆς ἐν ταῖς ῥηταῖς γραφαῖς καὶ ἐν ταῖς καθ' ὑπόνοιαν ἀλληγορίαις, ὅς ἔλαβεν ἄθλον, καθάπερ εἶπον, ἡγεμονίαν τῶν τοῦ ἔθνους | φυλῶν. (#026 65.7 a #026 67.1)

Esta é a casa ileza, a perfeita e contínua nas escrituras no nível da fala e nas **alegorias** conforme o **subentendido**, a qual tomou um prêmio, justamente como disse, liderança das tribos da etnia.

αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις: (Cont. 78.1)

E as exegeses das sagradas letras se fazem, por meio de **subentendidos**, em **alegorias**:

No primeiro e no terceiro exemplo, o substantivo ὑπόνοια (*hypónoia*) aparece

<sup>8</sup> Todas as traduções de textos de Filon apresentadas nesta dissertação são de minha responsabilidade.

formando sintagma com a preposição *διὰ* (*diá*), o que ocorre outras vinte vezes no autor. No primeiro, a alegoria parece ocorrer segundo **explicações** (*ἀποδόσεις* - *apodóseis*) **por meio de** (*διὰ* - *diá*) subentendidos. No terceiro, as exegeses se fazem, **por meio de** (*διὰ* - *diá*) subentendidos, em alegorias. Já o segundo trecho implica um problema tradutório: saber se deve-se tomar *ὑπόνοια* (*hypónoia*) em seu sentido específico – o que parece mais plausível no contexto e no autor em questão – ou lançar mão do sentido mais comum, uma vez que a expressão *καθ' ὑπόνοιαν* (*kath' hypónoian*) é de comum ocorrência com o sentido de “por insinuação” ou “de modo encoberto” (LIDDELL, SCOTT, 1996, p. 1890). Seguindo a primeira opção, que, pelo uso corriqueiro por parte de Fílon, parece ser muito verossímil, temos as alegorias conforme (*κατὰ* - *katá*) o subentendido.

A partir dessas únicas e escassas ocorrências dos dois substantivos consorciados, parece-me natural suspeitar que *hypónoia* se refira a algo menor que *allegoría*. Ou, melhor dito, a *allegoría* é algo que precisa das *hypónoiai* para realizar-se. Ela vem a ser por meio destas, ou segundo estas.

Seria precipitado alegá-lo com tão somente três exemplos, pelo que agrego outros, nos quais encontro o substantivo *hypónoia* consorciado com o verbo *allegoréo*:

Ἄξιον μέντοι μετὰ τὴν ῥητὴν διήγησιν καὶ τὰ ἐν ὑπονοίαις προσαποδοῦναι: σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται. (Jos 28.1 a Jos 28.4)

É digno, por certo, depois/além da narrativa no nível da fala também as coisas que estão em subentendidos acrescentar: pois quase toda ou a maior parte da lei é narrada alegoricamente/se alegoriza.

τὸ δὲ ἐξ ἑωθινοῦ μέχρις ἑσπέρας διάστημα σύμπαν αὐτοῖς ἔστιν ἄσκησις: ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἐρμηνείας νομίζουσιν ἀποκεκρυμμένης φύσεως ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης. (Cont 28.1 a Cont 29.5)

E todo o intervalo desde o início da manhã até o anoitecer é para eles exercício: pois convivendo (lendo) com as sagradas letras, filosofam a filosofia pátria alegorizando, uma vez que acreditam *haver* símbolos da natureza, a qual se mantém oculta na interpretação do literal e é demonstrada nos subentendidos.

No primeiro trecho, encontro uma dificuldade na tradução do verbo *allegoréo*, pois este pode se referir a um ato durante a produção textual, bem como a uma posterior

intervenção interpretativa. Essa dualidade do termo se verificará de modo mais claro em alguns trechos apresentados no capítulo seguinte. Seja como for, parece-me que a contraposição entre “as coisas que estão nos subentendidos” e “a narrativa literal” não desqualifica minha hipótese antes assinalada.

No segundo trecho, fica claro que as pessoas às quais Filon se refere **alegorizam** (ato interpretativo), pois crêem que há símbolos da natureza que só se mostra nos **subentendidos**. Novamente, parece-me que a hipótese anterior se sustenta.

Assim, mantenho a seguinte hipótese de leitura da oposição entre os termos em Filon: *allegoréo* e *allegoría* aparecem em um sentido mais amplo, como significando um trabalho (quer de produção – retórico - ou de recepção - hermenêutico) que se realiza por meio de um tratamento dos subentendidos, que estão (ou são postos) nos textos.<sup>9</sup> Jean PÉPIN, ao deparar-se com os dois termos em Filon, sugere algo muito semelhante, ainda que não o demonstre praticamente: “o *significado oculto* não é a *alegoria*, mas seu fundamento e seu meio”(PÉPIN, 1958, p. 234).<sup>10</sup> Sustenta-se, assim, aquela definição de *hypónoiai* encontrada em Compagnon e antes citada. Repito-a: “o sentido oculto ou subterrâneo”, não um método interpretativo ou um modo de produção.<sup>11</sup>

No capítulo dois, confiando nessa hipótese, apresentarei os demais trechos em que Filon usa o substantivo *allegoría* e o verbo *allegoréo*. Retomarei, então, inclusive os trechos já apresentados aqui, tratando-os com outro objetivo: entender o que ele diz sobre alegoria. O prosseguimento desse trabalho poderá, também, validar ou, ao menos, atribuir mais consistência à hipótese alcançada. Entretanto, volto de momento às questões preliminares.

## 1.2 Para aprofundar a compreensão: O que é alegoria?

Antoine Compagnon, conforme apresentado, preocupa-se no referido livro mais

9 Não cabe verificar a hipótese em todos os registros em grego antigo, mas assinalo que mesmo a famosa ocorrência de *hypónoia* na *República* de Platão (378d) pode, suponho, ser entendida assim.

10 Minha tradução de: “la 'signification cachée' n'est pas l'allégorie', mais son fondement et son moyen”.

11 Em princípio, esta hipótese se assemelha à proposta por Laurent Calvié. Ele afirma que *hypónoia* nunca foi um conceito retórico, com o que concordo. Logo, diz que, se o termo for traduzido por *allégorie*, deve ser entendido com sentido exclusivamente hermenêutico. Ou seja, entendendo-se *allégorie* como método de leitura, não como procedimento de escritura (CALVIÉ, 2002, p. 81). Conforme a reflexão que desenvolvi, não me parece adequado entender o termo *hypónoia*, ou a palavra que o traduza em língua moderna, como método de leitura, ao menos no caso dos escritos de Filon.

precisamente pela leitura alegórica como modo atualizador de ler textos, modo que visa desvendar uma intenção oculta. Convém, contudo, procurar definir *alegoria* antes de pensar como tal noção pode ser aplicada na leitura atualizadora de textos. Para tratar da definição do que seja alegoria, recorrerei em um primeiro momento a idéias elaboradas por gramáticos e retores gregos (e, eventualmente, algum latino), a começar por alguns anteriores ou contemporâneos de Filon. Em seguida, os gregos dão lugar aos franceses. Apresento a alegoria conforme pensada na obra de Pierre Fontanier, passo brevemente por um ensaio sobre esta escrito por Paul Ricœur e, por fim, chego à observação de dois autores mais recentes.

### 1.2.1 *O legado dos antigos*

Na primeira tarefa dependo, sobretudo, do *corpus* e dos comentários elaborados por Marcos Martinho dos Santos, uma vez que suas leituras das definições propostas pelos antigos me parecem mais atentas e precisas que as que encontro em Jean Pépin. Este apressa-se em encontrar uma unanimidade inexistente: “Quanto a definir a ἀλληγορία, os autores são unânimes em a apresentar como esta figura de retórica que consiste em dizer uma coisa para fazer compreender outra.” (PÉPIN, 1958, p. 88).<sup>12</sup>

Trifão, gramático do século I a. C., procura definir alegoria nos seguintes termos:

Ἄλληγορία ἐστὶ λόγος ἕτερον μὲν τι κυρίως δηλῶν, ἑτέρου δὲ ἔννοιαν παριστάνων καθ’ ὁμοίωσιν ἐπὶ τὸ πλεῖστον, (#001 193.9 a #001 193.11)

Alegoria é arrazoado que declara propriamente uma coisa, mas assenta intelecção de outra, conforme semelhança o mais das vezes.<sup>13</sup>

Marcos Martinho observa que o ponto mais virtuoso da definição de Trifão encontra-se na primeira metade, em que ele diz que a alegoria declara *propriamente* uma coisa. Assim, sublinha o fato de que o primeiro sentido, o literal, é dito de modo próprio, compreensivo, com sentido. Já a segunda parte estaria corrigida em Gregório o Porqueiro (aproximadamente século V d.C.), pois este diz que a alegoria assenta “outra intelecção”

12 Minha tradução de: Quant à définir l'ἀλληγορία, les auteurs sont unanimes pour la présenter comme cette figure de rhétorique qui consiste à dire une chose pour en faire comprendre une autre.

13 Tradução de SANTOS, 2002. p. 76. Laurent Calvié afirma que a última parte da definição de Trifão, na qual se insere a noção de semelhança, é de autenticidade duvidosa. Isso dizendo, alerta para a carência de uma edição crítica dos escritos de Trifão (CALVIÉ, 2002, p. 89-91). Contudo, o que interessa de momento é, sobretudo, o caráter de duplo sentido da alegoria, o qual permanece intacto.

(ἐτέραν ἔννοιαν – *hetéran énnōian*), em vez de “intelecção de outra” (ἑτέρου... ἔννοιαν – *hetérou... énnōian*), como faz Trifão. Não obstante, Gregório falharia em sua primeira metade, pois não diz que na alegoria se declara uma coisa *propriamente* (SANTOS, 2002. p. 205).

Cocôndrio, autor de data incerta, apresenta uma definição que aproveita os dois pontos positivos dos anteriores:

Ἄλληγορία ἐστὶ φράσις ἕτερον μὲν δηλοῦσα κυρίως, ἐτέραν δὲ ἔννοιαν παριστῶσα.

Alegoria é frase que declara uma coisa propriamente, mas assenta outra intelecção.<sup>14</sup>

Assim considerada, a alegoria, além de apresentar o caso próprio, o da declaração, sobrepõe outra intelecção, posta pela mesma declaração do caso próprio, não de outra externa.

Embora houvesse outras tantas definições e reflexões dos gramáticos e retores gregos a mencionar, restrinjo minhas incursões a esses autores. Antes, contudo, de seguir a outra época, devo referir-me ao problema, já encontrado entre os gregos, da diferenciação entre a *alegoria*, a *metáfora* (μεταφορά) e o *enigma* (ἀίνιγμα).

Quintiliano entende o enigma como uma alegoria mais obscura e o vê como um vício (QUINT. VIII 6,52. Apud SANTOS, 2002. p. 86). De fato, a peculiaridade do enigma é, via de regra, encontrada na dificuldade, nebulosidade de seu texto, como o já mencionado Trifão faz ao diferenciá-lo da alegoria:

διαφέρει δὲ ἀλληγορίας, ὅτι ἢ μὲν ἀμαυροῦται ἢ λέξει ἢ διανοίᾳ, τὸ δὲ καθ’ ἑκάτερον, (#001 193.16 a #001 193.18)

difere da alegoria, porque esta obscurece ou na elocução ou no pensamento, aquele [o enigma] de ambos os modos.<sup>15</sup>

Trifão entende que a alegoria apresenta dificuldade de compreensão ou na elocução, o texto com seu sentido literal (λέξις - *léksis*), ou no pensamento, no sentido (διάνοια – *diánoia*). Ora, de fato, uma elocução difícil pode encaminhar o intérprete a resolvê-la por meio da busca de um sentido mais profundo. E, por outro lado, uma elocução de fácil apreensão pode tornar difícil vislumbrar qualquer sentido outro que não o óbvio. Há, pois, uma alternativa para a dificuldade. No enigma, contudo, a dificuldade, a nebulosidade se

14 Tradução de SANTOS, 2002. p. 173.

15 Minha tradução.

estende tanto sobre a elocução, quanto sobre o sentido. Exemplo clássico da inapreensibilidade do enigma são os oráculos entregues em Delfos pela Pítia. Sem a intervenção de um sacerdote-tradutor, as palavras parecem não permitir qualquer entrada interpretativa.

Outra tentativa de diferenciação, encontrada em retores romanos como Cícero e Quintiliano, consiste em considerar o enigma como a continuação da alegoria. Na mesma corrente, Demétrio alertava:

Φυλάττεσθαι μέντοι κἀπὶ ταύτης τὸ συνεχές, ὡς μὴ αἶνιγμα ὁ λόγος ἡμῖν γένηται, (#001 102.2 a #001 102.4)

É para vigiar também sobre o [uso] contínuo dela, para que o arrazoado não nos engendre enigma.<sup>16</sup>

Porém, ao indagar qual seria a extensão ou continuação que levaria ao enigma, ponto não elucidado pelos referidos retores, Marcos Martinho parece dar razão aos posteriores Isidoro de Sevilha (570-636 d.C.) e Juliano de Toledo (642-690 d.C.) (SANTOS, 2002, p. 211). Estes, a meu ver, chegam a uma conclusão que não difere em muito daquela já encontrada por Trifão séculos antes. O enigma não é mais extenso quanto ao número de palavras ou frases necessariamente, mas sim quanto à abrangência da dificuldade de compreensão, que vai da elocução ao sentido profundo.

Quanto à relação da alegoria com a metáfora, no Suidas, léxico do século X d.C., encontra-se o extremo da equiparação:

< Ἀλληγορία: > ἢ μεταφορά. ἄλλο λέγον τὸ γράμμα καὶ ἄλλο τὸ νόημα. (#001 alpha.1170.1 a #001 alpha.1170.3)

**Alegoria.** A metáfora[isto é,] a escrita a falar uma coisa, e o entendimento, outra.<sup>17</sup>

Cícero, por sua vez, entende a alegoria como uma concatenação de metáforas, ou, metáfora continuada. Além dele, a *Retórica a Herênio* afirma idéia semelhante (SANTOS, 2002, p. 208-209). Ambos são referidos por outros em séculos seguintes, o que faz com que tal descrição seja tida como uma definição tradicional de alegoria, mencionada como tal por Compagnon: “metáfora prolongada segundo a definição habitual” (COMPAGNON, 1999, p. 56.).

<sup>16</sup> Tradução de SANTOS, 2002. p. 65.

<sup>17</sup> Tradução de SANTOS, 2002, p. 135.

A alegoria alteraria a inteligência por torcer toda a oração, enquanto a metáfora, que poderia compor aquela se continuada, restrita à palavra, não chegaria a “alhear a inteligência” e conservaria o caso próprio. Contudo, deve-se notar que tal continuação deveria alcançar toda a oração, segundo Quintiliano, pois se parte dela fosse dita em palavras abertas, já não haveria de fato alegoria (SANTOS, 2002, p. 209).

Tibério o Retor (séc. I-II d.C.) parece contaminar a definição de alegoria corrente entre os gregos com esta descrição orientada para a metáfora continuada. Cito-o:

Ἄλληγορία μὲν οὖν ἐστὶν ὅταν τῶν κυρίων τι ἐρμηνεύῃ  
τις ἐν μεταφοραῖς τὸ κύριον σημαίνειν δυναμέναις (#001  
24.2 a #001 24.3)

Pois bem, existe alegoria quando se codificar algo de próprio em metáforas capacitadas a significar o próprio.<sup>18</sup>

Ou seja, as metáforas realizadas na alegoria têm a capacidade de não deixar de significar o próprio. A coexistência entre o significado primeiro, literal, e o codificado é preservada. O sentido fica mais claro se aceita a proposta de tradução apresentada por Laurent Calvié, segundo a qual o artigo neutro τό (tó) deve ser tomado como em lugar de um possessivo, o que é gramaticalmente possível (CALVIÉ, 2002, p. 94). Assim, a tradução apresentaria:

Pois bem, existe alegoria quando se codificar algo de próprio em metáforas capacitadas a significar o *seu* próprio [sentido próprio].<sup>19</sup>

Uma questão seria verificar a aplicabilidade do termo metáfora em tal situação.

### 1.2.2 *Mais recentemente, entre os franceses*

Tendo em mente os últimos problemas apresentados, abordo, agora, a sistematização de Pierre Fontanier em *Les figures du discours*, publicada entre 1821 e 1830 e tida como uma das últimas grandes obras de retórica.

Ela reúne os termos *alegorismo*, *subjetivação* e *mitologismo* aos já consagrados *personificação* e *alegoria*, sob a categoria de *figuras de expressão por ficção*.<sup>20</sup> Interessa-me sobretudo a contraposição entre *alegoria* e *alegorismo*. O retórico francês usa esta última

18 Tradução de SANTOS, 2002, p. 205.

19 Tradução de Santos antes citada, modificada segundo sugestão de Calvié.

20 Com os termos citados traduzo respectivamente: *allégorisme*, *subjectification*, *mythologisme*, *personnification*, *allégorie*, e *figures d'expression par fiction*.

palavra para referir-se a uma metáfora continuada, distinta da *alegoria* propriamente dita por dar lugar a um só sentido, o metafórico.

A tradicional descrição iniciada por Cícero e pela *Retórica a Herênio*, então, não seria adequada à verdadeira alegoria. Diferentemente de Tibério o Retor, Fontanier parece não considerar uma “metáfora capacitada a significar o próprio”. E assim, tendo cunhado a palavra *alegorismo*<sup>21</sup>, faz o termo *alegoria* exclusivo para uma figura de expressão cujo sentido espiritual não anula o literal (FONTANIER, 1977, p. 111-121).

Julgo válido referir-me agora, ainda que brevemente, a um estudo de Paul Ricoeur sobre *Les figures du discours*. Trata-se de *O declínio da retórica: a tropologia*, publicado no livro *A metáfora viva*, do mesmo autor. A crítica de Ricoeur a Fontanier baseia-se na limitação deste ao estudo da metáfora no nível da *palavra*, não ascendendo, na prática, à *frase* ou ao *discurso*. Ao tratar da *família da metáfora* em Fontanier, Ricoeur questiona-se sobre a personificação por metáfora (não por metonímia ou sinédoque, outras possibilidades): “*Mas o que distingue a personificação por metáfora da metáfora propriamente dita, senão a extensão da entidade verbal?*” (RICŒUR, 2000, p. 100). A seguir, Ricoeur diz-se tentado a dizer o mesmo sobre a *alegoria*, mas se vê impedido de fazê-lo, por causa, justamente, da distinção *alegoria-alegorismo*, exposta por Fontanier. O que faz, então, é simplesmente questionar-se, sem respostas imediatas, sobre o porquê de ser a duplicidade simultânea de sentido um atributo somente da figura de expressão e não das de significação. Essa dificuldade do filósofo parece-me indício de alguma procedência na distinção operada pelo retórico.

Mais recentemente, em artigo intitulado *Pour une définition restreinte de l'allégorie (Para uma definição restrita da alegoria)*, Joëlle Gardes Tamine e Marie-Antoinette Pellizza procuram definir a alegoria sem aproximá-la da metáfora. A diferença fica clara com citação que fazem de Dumarsais, pelo que a reproduzo: “A metáfora une a palavra figurada a qualquer termo próprio. Por exemplo, *o fogo de vossos olhos, olhos* está no próprio: enquanto que na alegoria todas as palavras têm de início um sentido figurado”<sup>22</sup>. A

21 Faço notar, para que não haja confusão, que o termo em português *alegorismo*, bem como o original francês *allégorisme*, ocorrem com outro sentido corrente, a saber, o de *uso frequente de alegorias*.

22 Dumarsais, Des Tropes, XII, L'allégorie, Présentation, notes et traduction par Françoise Douay-Soublin, Paris, Critiques, Flammarion, 1988, 146-147. Apud PELLIZZA; GARDES TAMINE, 2002, p. 11. Minha tradução de: la métaphore joint le mot figuré à quelque terme propre. Par exemple, *le feu de vos yeux, yeux* est au propre: au lieu que dans l'allégorie tous les mots ont d'abord un sens figuré.

afirmação concorda com Quintiliano. Mas não é suficiente.

Os autores referem-se a Perelman e Olbrechts-Tyteca, que dizem que temos na alegoria duas correntes que se desenvolvem com um mínimo contato. Entendem, indo mais longe, que na alegoria, diferentemente do que ocorre na metáfora, o *thème* (o sentido alegórico) não se inscreve, nem é sugerido no nível da *phore* (superfície do texto) (PELLIZZA; GARDES TAMINE, 2002, p. 23). Dito de outra forma, na alegoria não há qualquer contato entre o sentido literal e o sentido figurado. Pelo contrário, se houvesse tal contato, se houvesse tal fusão, a alegoria inexistiria. Nisso consiste, segundo Gardes Tamine e Pellizza, a diferença entre alegoria e metáfora continuada (PELLIZZA; GARDES TAMINE, 2002, p. 13). Nessa mesma ausência de contato, os autores encontram também a diferenciação entre a alegoria e as fábulas que personificam animais. Ora, a atribuição da fala, característica elementar humana, a animais é uma contaminação do literal (da *phore*) pelo outro sentido (pelo *thème*). Assim, não há outro caminho que entender o texto pelo *thème*. O sentido da fábula pode ser indireto, mas não duplo. Não havendo, pois, duplo sentido, não haverá alegoria (PELLIZZA; GARDES TAMINE, 2002, p. 20).

Assim, a alegoria só pode ser identificada por uma suspeita. Esta pode surgir pela trivialidade, incoerência ou paradoxo do sentido literal, ou pode “tornar-se a certeza de uma verdade filosófica ou religiosa escondida sob o sentido literal” (PELLIZZA; GARDES TAMINE, 2002, p. 28).<sup>23</sup> Este último parece ser o caso de Fílon. Por vezes, como mostrarei, ele argumenta em prol da alegoria apoiando-se na debilidade do sentido literal, mas os argumentos parecem mais ligados a sua retórica, a seu método de exposição, do que a seu método de leitura, uma vez que, pelo todo de sua obra, pode-se notar uma pré-suspeita que o leva freqüentemente ao alegórico.

### 1.3 Existe uma alegorese filônica?

A palavra “alegorese” não existe em grego antigo, mas, cunhada nas línguas européias modernas<sup>24</sup>, pode ter alguma utilidade. Como vimos, *alegoria* pode referir-se tanto à produção (retórica) quanto à recepção (hermenêutica). Para desfazer possíveis ambigüidades, quando se trata do uso da alegoria na recepção, pode-se dizer “leitura

23 Minha tradução de: devient la certitude d'une vérité philosophique ou religieuse enfouie sous le sens littéral.

24 Francês: *alégorèse*. Espanhol: *alegoresis*. Inglês: *allegoresis*. Português: *alegorese*.

alegórica” ou simplesmente “alegorese”. “Alegoria” passa a significar, assim, a figura. “Alegorese”, a hermenêutica que opera na busca e interpretação de tais figuras.

Ainda assim, com a especificidade da palavra, a pergunta que abre este tópico pode ser lida duplamente. Por um lado, pode questionar se há uma alegorese em Fílon que seja distinta das demais, a ponto de poder ser identificada por um adjetivo formado a partir de seu nome. (Uma resposta afirmativa denunciaria uma falta de menção no texto de Compagnon.) Por outro lado, de forma mais radical, pode questionar se há realmente alegorese na obra de Fílon de Alexandria. (Uma resposta negativa justificaria o silêncio de Compagnon com relação a Fílon.) Reformulo, pois, a pergunta em duas, e as trato separadamente.

### 1.3.1 *A interpretação filônica é de fato uma alegorese?*

Esta pergunta, que pode parecer sem sentido, me é sugerida pela leitura de um estudo de Peder Borgen.

No capítulo oito de seu *Philo of Alexandria: an exegete for his time (Fílon de Alexandria: um exegeta para seu tempo)*, Borgen procura encontrar alguma chave hermenêutica (*hermeneutical key*) na obra do alexandrino. O estudioso norueguês chega a importantes observações. Primeiro, nota que Fílon parecia entender sua obra como uma continuação da apresentação da Lei para metade grega do mundo, apresentação iniciada com a tradução da *Tanach* em grego no tempo do Ptolomeu Filadelfo (BORGEN, 2005, p. 140-144). Isso define uma parte da audiência de Fílon como sendo formada por não-judeus simpatizantes do judaísmo. Em seguida, Borgen mostra que Fílon entende que há uma relação próxima entre a Lei de Moisés e a Lei cósmica, fato que culmina em uma chave hermenêutica: as leis específicas escritas na *Torah* não discordam da lei natural (BORGEN, 2005, p. 144-147).<sup>25</sup> Logo, o estudioso observa a aplicação, por parte de Fílon, da idéia estoica do cosmos como uma cidade, e a especificidade que Israel teria nessa cidade-cosmos. A nação dos judeus ocuparia o lugar de sacerdote de toda a humanidade. Inferindo a partir dessas observações, Peder Borgen afirma que a interpretação de Fílon se dá em dois ou três níveis: um nível do sentido concreto e específico, outro dos princípios cósmicos e gerais, e um terceiro da região divina e do além (BORGEN, 2005, p. 149).

Borgen cita, então, trecho que costuma ser lido como referindo-se a uma

---

<sup>25</sup> A questão da relação da Lei de Moisés com a Lei cósmica ou natural será também abordada posteriormente.

interpretação em dois níveis, justamente com o intuito de propor uma leitura diferente:

ἰδοῦ γέ τοι τολμῶ μὴ μόνον τοῖς ἱεροῖς Μωυσέως ἑρμηνεύμασιν ἐντυγχάνειν, ἀλλὰ καὶ φιλεπιστημόνως **διακύπτειν** εἰς ἕκαστον καὶ ὅσα μὴ γνώριμα τοῖς πολλοῖς **διαπτύττειν** καὶ **ἀναφαίνειν**. (Spec 3.6.8 a Spec 3.7.5)

Vê bem que ousou não somente ler (me dar com) as sagradas explicações de Moisés, mas também, como amante da ciência, **espreitar** cada uma, e quantas coisas não são bem conhecidas entre os muitos **descobrir** e **demonstrar**.

As palavras que coloquei em negrito na citação são abordadas separadamente pelo estudioso. O verbo *διακύπτειν* (*diakýptein*) é lido em seu sentido simples de “espreitar”. Ao tratar de *διαπτύττειν* (*diaptýttein*), cujo significado habitual é “descobrir” ou “abrir”, ele cita *Somn. II* 127 e *Cont.* 78, dois trechos nos quais o termo é usado para caracterizar a interpretação. Diz que, embora no trecho de *Sobre a vida contemplativa* ele se refira especificamente a uma interpretação alegórica, em *Sobre os sonhos II* a idéia é mais geral, um descobrir o que não está claro, sem relação com alegorese. Ἀναφαίνειν (*anapháinein*), que tem por significado “revelar” ou “trazer à luz”, por sua vez, mostraria o caráter não-esotérico da interpretação de Fílon.

Peder Borgen assevera que o uso conjunto dessas palavras em *Spec.* 3.6 indica que Fílon se refere a um discernimento profundo e mais alto para questões terrenas e para as Escrituras, dado a ele em uma experiência mística. Essa origem mística de sua criatividade interpretativa é justamente o tema do trecho citado. Borgen acrescenta que a exegese a que Fílon se refere com o verbo *διαπτύττειν* (*diaptýttein*) não se limita à alegoria, pois seu sentido seria como o que ele encontra em *Somn. II*. Apresenta como indício de valorização de uma exegese não alegórica por parte do alexandrino o fato de que, no grupo de tratados intitulado *Exposição da Lei*, a leitura alegórica não é proeminente, e que, ainda assim, ele não deixa de trazer à luz os sentidos mais gerais por trás das leis específicas (BORGEM, 2005, p. 150-151). Enfim, o sentido oculto que Fílon, no trecho antes citado, diz espreitar não seria necessariamente o alegórico.

Por fim, após uma aproximação terminológica à tradição hermenêutica rabínica, conclui:

“A terminologia geral da exegese literal e alegórica não dá uma

caracterização adequada de todos estes aspectos da exegese de Fílon em dois ou três níveis. O uso de Fílon da terminologia exegética convencional, embora de modo flexível, demonstra que ele deve ser visto como um exegeta entre outros exegetas.” (BORGEM, 2005, p. 156-157.)<sup>26</sup>

A proposta de ver Fílon como um exegeta entre outros, ou seja, inserido e inserindo-se voluntariamente em uma tradição hermenêutica e em um ambiente discursivo compartilhado, é válida e produtiva. Contudo, a conclusão pela inadequação da terminologia da exegese literal ou alegórica parece-me um pouco rápida. Demonstrei todo o desenvolvimento do referido capítulo justamente para expôr minha impressão de que a conclusão talvez seja um pouco apressada.

Em primeiro lugar, o fato observado por Borgen de que a obra de Fílon representaria uma continuação na apresentação da Lei ao mundo grego pode explicar a menor presença de interpretações alegóricas na série de tratados conhecida por *Exposição da Lei*. Ocorre que tal série parece exigir um menor nível de conhecimento da Bíblia e, além da menor freqüência de alegorese, suas reflexões são, o mais das vezes, filosoficamente mais simples. Tudo sugere que esses tratados eram destinados a judeus pouco instruídos na fé e prática judaicas, ou mesmo não-judeus (BIRNBAUM, 1996, p. 19-20). Jean Daniélou, por exemplo, entende que a *Exposição da Lei* evidencia uma apologia destinada a não-judeus, enquanto a outra série, *Alegoria da Lei*, seria eco da pregação do próprio Fílon na sinagoga (DANIÉLOU, 1958, p. 86). A escassez de alegorese pode estar, então, relacionada a uma questão de exposição, uma questão didática, uma vez que os textos escritos para um público não-iniciado (expressão usada pelo próprio Fílon) deveriam ser mais informativos e menos densos. Reconheço que não se pode especular no sentido de um único objetivo para tão volumosos tratados, pelo que lembro a dupla finalidade pensada por Nikiprowetzky: por um lado, reconciliar judeus perplexos com as leis dos pais e, por outro, mostrar aos não-judeus motivos para respeitar ou mesmo aceitar a Lei (NIKIPROWETZKY, 1974, p. 196)<sup>27</sup>. Isso não significa que a exegese apresentada ali seja a mais válida aos olhos de Fílon, já que podem ser fins didáticos que a condicionam em nível mais simples. Cabe lembrar que pode-se observar

26 Minha tradução de: The general terminology of literal and allegorical exegesis does not give an adequate characterization of all these aspects of Philo's two- or three-levels exegesis. Philo's use of conventional exegetical terminology, although in a flexible way, demonstrates that he is to be seen as an exegete among other exegetes.

27 Devo, ainda, observar que, em outro trabalho, Nikiprowetzky procura desfazer as fronteiras entre *Exposição da Lei* e *Alegoria da Lei*, entendendo ambos os tratados como um todo, que pode ser lido como um *Comentário da Escritura* (NIKIPROWETZKY, 1973, p. 241ss).

uma relação de interdependência entre a hermenêutica e a retórica de Filon (ALEXANDRE Jr., 2001). Dessas possíveis ressalvas Borgen certamente estava consciente. Passo a um ponto mais delicado, a interpretação do verbo διαπτύττειν (*diaptyttein*) em *Spec.* 3.6, com base na oposição do significado do termo em *Somn. II* 127 e *Cont.* 78.

O tratado *Sobre a vida contemplativa* apresenta os costumes de uma comunidade de judeus chamados pelo autor de θεραπευταί (*therapeutai*). Filon diz que a exegese praticada por tais judeus é alegórica. O termo em questão aparece como segue, na continuação de trecho já citado no tópico anterior:

αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις: ἅπαντα γὰρ ἢ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις εἰκέναι ζῶν καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητάς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεία θεωρεῖν, ὡσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων ἐξαίσιμα κάλλη νοημάτων | ἐμφαινόμενα κατιδοῦσα καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως 79 τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν. (*Cont* 78.1 a *Cont* 79.1)

E as exegeses das sagradas letras se fazem, por meio de subentendidos, em alegorias: porque toda a legislação parece para estes homens assemelhar-se a um ser vivo e ter, por um lado, por corpo, as disposições literais (no nível da fala), e, por alma, por outro lado, a invisível inteligência que está guardada nos discursos, na qual a alma lógica diferentemente começou a contemplar as coisas familiares, tendo observado, como por um espelho, as belezas extraordinárias reveladas dos nomes intelectíveis, e, por um lado, **descobrimo** e revelando os símbolos, por outro, à luz conduzindo despidos os significados, para os que podem, a partir de um pequeno tratado/uma pequena recordação, contemplar as coisas não-reveladas por meio das reveladas.

O tratado *Sobre os Sonhos II*, por sua vez, trata dos sonhos de José apresentados em *Gênesis*. Pelo cargo ocupado pelo personagem no governo do Egito, o texto se refere várias vezes a temas políticos. O trecho específico citado por Borgen é parte de uma fala atribuída por Filon a um homem dentre os governantes (ἄνδρα τινά... τῶν ἡγεμονικῶν). Tal líder tentava destruir os costumes judaicos, começando pelo descanso sabático. Ele questiona, no trecho, o que fariam os judeus se uma catástrofe ou outra ameaça lhes sobreviera durante o sábado. Cito duas das perguntas:

ἢ μετὰ τοῦ συνήθους σχήματος προελεύσεσθε, τὴν μὲν δεξιὰν εἴσω χεῖρα συναγαγόντες, τὴν δὲ ἑτέραν ὑπὸ τῆς ἀμπεχόνης παρὰ ταῖς λαγόσι πῆξαντες, ἵνα μηδ' ἄκοντές τι τῶν εἰς τὸ σωθῆναι παράσχησθε; καὶ καθεδείσθε ἐν τοῖς συναγωγίοις ὑμῶν, τὸν εἰωθότα θίασον ἀγείροντες καὶ ἀσφαλῶς τὰς ἱερὰς βίβλους ἀναγινώσκοντες κἂν εἴ τι μὴ τρανὲς εἴη διαπτύσσοντες καὶ τῇ πατρίῳ φιλοσοφίᾳ διὰ μακρηγορίας ἐνευκαιροῦντές τε καὶ ἐνσχολάζοντες; (Som 2.126.1 a Som 2.128.1)

**Ou com a postura costumeira caminhareis, a mão direita, por um lado, levando junto por dentro, a outra, por outro lado, em baixo da veste fixada junto aos flancos, para nem involuntariamente procurar alguma das coisas para o salvar-se? E vos sentareis nas vossas sinagogas, reunindo o habitual grupo, com segurança lendo os livros sagrados e, caso algo não seja claro, descobrimo, e na filosofia pátria por falas prolongadas passando o tempo e o ócio?**

De fato, nesse trecho não há nenhuma referência inequívoca à alegorese. Contudo, tampouco vejo qualquer negação da mesma. Deveríamos supor a ausência da alegoria no “descobrir” desses judeus pelo fato de se tratar, provavelmente, de leituras realizadas em uma sinagoga dentro da cidade de Alexandria e não na comunidade dos *therapeutai*? Talvez a diferenciação das práticas sabáticas das duas comunidades não seja necessariamente absoluta. Isso digo tomando em consideração o seguinte trecho de *Sobre a vida contemplativa*:

τὸ δὲ ἐξ ἑωθινοῦ μέχρι ἐσπέρας διάστημα σύμπαν αὐτοῖς ἔστιν ἄσκησις: ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἐρμηνείας νομίζουσιν ἀποκεκρυμμένης φύσεως ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης. ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἱ τῆς αἰρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας ἀπέλιπον, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις | χρώμενοι μιμοῦνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον: ὥστε οὐ θεωροῦσι μόνον, ἀλλὰ καὶ ποιοῦσιν ἄσματα καὶ ὕμνους εἰς τὸν θεὸν διὰ παντοίων μέτρων καὶ μελῶν, ἃ ῥυθμοῖς σεμνοτέροις ἀναγκαίως χαράττουσι. τὰς μὲν οὖν ἐξ ἡμέρας χωρὶς ἕκαστοι μονοῦμενοι παρ' ἑαυτοῖς ἐν τοῖς λεχθεῖσι μοναστηρίοις φιλοσοφοῦσι, τὴν αὐλειον οὐχ ὑπερβαίνοντες, ἀλλ' οὐδὲ ἐξ ἀπόπτου θεωροῦντες: ταῖς δὲ ἐβδόμαις συνέρχονται καθάπερ εἰς κοινὸν σύλλογον καὶ καθ' ἡλικίαν ἐξῆς καθέζονται μετὰ τοῦ πρέποντος σχήματος, εἴσω τὰς χεῖρας ἔχοντες, τὴν μὲν δεξιὰν μεταξὺ στέρνου καὶ γενείου, τὴν δὲ εὐώνυμον ὑπεσταλμένην παρὰ τῇ λαγόνι. (Cont 28.2 a Cont 31.1)

**E todo o intervalo desde o início da manhã até o anoitecer é para eles exercício: pois convivendo com (lendo) as sagradas letras, filosofam a filosofia pátria alegorizando**, uma vez que acreditam *haver* símbolos da natureza, a qual se mantém oculta na interpretação do literal e é demonstrada nos subentendidos. Eles têm também tratados de homens antigos, os quais, tendo sido fundadores da seita, deixaram muitas recordações da idéia nos alegorizados, os quais como certos arquétipos usando, imitam a maneira da escolha: de modo que não somente contemplam, mas também fazem cânticos e hinos para Deus, por meio de todo tipo de metros e melodias, os quais necessariamente gravam nos ritmos mais reverentes. Durante seis dias, separadamente, cada um se retirando entre os seus nos chamados monastérios filosofam, não transpondo a porta, mas nem de longe observando, **nos sétimos dias vão juntos como a uma assembléia comum e se assentam em ordem conforme a idade com a postura apropriada, tendo as mãos para dentro, a direita, por um lado, entre o peito e o queixo, a esquerda, por outro lado, encolhida junto ao flanco.**

Pela observação dos trechos que apresentei em negrito nos dois textos, a primeira semelhança encontrada é a referência ao ato de passar o tempo no estudo da lei, referido como um “filosofar a filosofia pátria”. Outra grande semelhança é encontrada na postura corporal de ambos os grupos quando se dirigem à reunião nos sábados. Por essas simples aproximações, suspeito que talvez não se deva colocar o grupo descrito em *Sobre os sonhos II* e aquele de *Sobre a vida contemplativa* em extremos opostos. E assim, penso que a exegese praticada também pode compartilhar método semelhante. Se esse fato não é afirmado, tampouco é negado. Ademais, se o governante de que fala Filon em *De somn. II* 127 se refere ao judaísmo praticado em Alexandria, excluir qualquer possibilidade de que nas sinagogas daquela cidade se praticasse alegorese é excluir, ao mesmo tempo, qualquer possibilidade de que o próprio Filon contribuisse com suas interpretações e “falas prolongadas” nas reuniões ali realizadas. Não há consenso sobre semelhante participação dele em alguma sinagoga, mas a idéia, sugerida por exemplo por Valentin Nikiprowetzky (NIKIPROWETZKY, 1973, p. 323), parece-me verossímil, já que a sinagoga seria lugar propício para a divulgação de obra tão extensa e não-esotérica.<sup>28</sup> Pelo que penso que a ocorrência do verbo *διαπτύττειν*

<sup>28</sup> Exemplo de uso da sinagoga como lugar de divulgação ocorre no nascimento do cristianismo. Ver, por exemplo, o comportamento de Saulo (posterior Paulo) em *Atos* 9.19-25. Starobinski-Safran diz que, na Diáspora, a vida cotidiana dos judeus se organizava em torno à sinagoga, que era ao mesmo tempo o lugar da assembléia, da pregação e do estudo da *Torah* (STAROBINSKI-SAFRAN, 1987, p. 52). Uma hipótese diferente propõe que Filon recebia estudantes avançados da *Torah* em sua casa ou algum lugar por ele mesmo estruturado, de modo semelhante ao que acontecia com a instrução avançada no mundo greco-romano (STERLING, 1999). Contudo, mesmo que esta hipótese, conjectural como confessa o próprio autor, esteja certa, observo que a formação de estudantes judeus avançados e adeptos da alegorese naturalmente produziria reflexos nos estudos

(*diaptyttein*) em *Somn.* II 127 não respalda de modo decisivo uma leitura do mesmo verbo em *Spec.* 3.6 como se referindo a uma leitura não-alegórica.

Assim, concluo respondendo que, a meu ver, a alegorese deve continuar sendo observada como característica mais marcante da exegese de Fílon de Alexandria. O fato de ele lançar mão de outros métodos não exclui a preeminência da alegoria. Observo ainda que pode-se estender a concepção retórica de alegoria, segundo a qual o texto alegórico é capaz de ter um segundo significado sem anular o primeiro, à hermenêutica. Assim, entendo que Fílon, ao ler um texto em seu sentido não-alegórico não nega a alegoria, mas opta, seja qual for a razão, por outra abordagem, pela leitura em outro nível. Além disso, a observação de que Fílon, por vezes, realiza sua interpretação em três (e não dois) níveis de sentido, não priva a alegorese de sua condição de porta privilegiada para o acesso a outro sentido, nem faz de sua linguagem mero modo de inserir-se em uma tradição. Espero que o decorrer deste escrito possa mostrar indícios favoráveis a esta visão.

### 1.3.2 *Há, de fato, algo de tão distinto ou inaugural na alegorese praticada por Fílon a ponto de requerer o adjetivo “filônica”?*

Para buscar uma resposta, mostrarei o que alguns estudiosos apresentam como característico da hermenêutica de Fílon.

Émile Bréhier, professor honorário da Sorbonne, procura, no terceiro capítulo de um dos livros mais citados nos estudos filônicos (BRÉHIER, 1950, p. 35-66), as origens do método alegórico utilizado por Fílon. Ao fazê-lo, é levado a apresentar algo de característico no método em Fílon, algo que possa justificar ou negar relações genéticas. Além da extensão do uso da alegoria, o estudioso francês encontra na ampla re-significação da história dos judeus uma peculiaridade da leitura alegórica em Fílon. Cito-o:

Sua originalidade consiste em excluir da interpretação toda outra doutrina filosófica além das doutrinas morais, e em mostrar na sucessão dos fatos e das prescrições da história dos judeus, o movimento interior da alma pecadora, afundando-se em suas faltas, ou bem esperando a salvação e a entrada no mundo invisível e superior, graças à misericórdia de Deus. (BRÉHIER, 1950, p. 61)<sup>29</sup>

---

realizados nas sinagogas de Alexandria.

29 Minha tradução de: Son originalité est d'exclure de l'interprétation toute autre doctrine philosophique que les doctrines morales, et de montrer dans la succession des événements et des prescriptions de l'histoire juive, le mouvement intérieure de l'âme pécheresse, s'enfonçant dans ses fautes ou bien espérant le salut et l'entrée dans le monde invisible et supérieur, grace à la miséricorde de Dieu.

As características assinaladas, sobretudo a amplitude do uso da alegoria e a re-significação geral da *Torah* operada por meio dela, serão também observadas por Samuel Sandmel, professor da Universidade de Chicago.

Em livro publicado em 1979, Sandmel (SANDMEL, 1979, p. 17-28) afirma que Filon usa a leitura alegórica com tanta freqüência que, para alguns, o *meio* pode parecer mais importante que o conteúdo. Ademais, observa que o alexandrino, por vezes, começa tão prontamente a apresentação de uma leitura alegórica que um leitor desavisado pode não perceber. Uma primeira especificidade da alegorese nos escritos de Filon seria justamente essa amplitude e a importância que o método recebe. Em escritos rabínicos, bem como em Josefo e em Paulo, por exemplo, ela não tem o mesmo espaço e a mesma relevância. Contudo, o mais notável em Sandmel é sua caracterização da alegorese de Filon como *arquitetônica*: nela há uma edificação total, formada por cada uma das partes levada a formar uma unidade. Cada item alegórico se ajusta ao que Sandmel diz que podemos chamar de “grande Alegoria”. Enfim, o que ele quer dizer com a expressão “alegoria arquitetônica” é que cada parte da *Torah*, como lida por Filon, forma um todo, embora na superfície do texto tal unidade possa inexistir. Frequentemente, Filon força o texto para conseguir esse resultado, mas sempre é bem sucedido, embora passe por caminhos tortuosos para propôr alguns significados.

Anos mais tarde, de modo concorde, embora não use as mesmas palavras, Jacques Cazeaux (CAZEAUX, 1983, p. 21-30), pesquisador do C.N.R.S., caracteriza a alegorese de Filon como totalizante. Ela deixa de ser usada para resolver dificuldades pontuais de leitura e passa a visar uma explicação da Bíblia pela Bíblia, uma contemplação da coerência que perpassa o todo. Cazeaux marca, então, a necessidade de se perceber, na atenção que Filon dedica a ínfimos detalhes narrativos e mesmo lingüísticos do texto da *Torah*, um código mais amplo. Caso contrário, suas interpretações pontuais parecerão ingênuas. Mas qual seria o princípio de unificação que Filon teria em mente ao ler as Escrituras? Os intérpretes cristãos, por exemplo, atribuiriam à figura de Cristo tal função. Filon, sem conhecer o cristianismo e aparentemente não muito atraído por idéias messiânicas, não tem uma pessoa como centro da *Torah*, mas sim um processo, um caminho. Trata-se da peregrinação da alma rumo ao aperfeiçoamento, apresentado em alegoria ao longo de toda a narrativa sagrada.

Valentin Nikiprowetzky (NIKIPROWETZKY, 1973; Idem, 1974) também apresenta a idéia de *migração, êxodo espiritual*, como centro organizador da interpretação de Filon, embora negue terminantemente que se possa encontrar em sua obra um “romance da

alma”, como quer Bréhier.<sup>30</sup> Contudo, embora reconheça a possibilidade de se apreender esse e outros princípios hermenêuticos gerais a partir da obra do alexandrino, nega a possibilidade de reconhecimento de regras que controlem sua alegorese. Talvez, a maior contribuição de Nikiprowetzky seja mostrar que a alegoria de Fílon não serve, como muito se diz, simplesmente para conciliar a filosofia grega com a Lei judaica. O que ele faz de fato, segundo o estudioso, é mobilizar todas as escolas filosóficas gregas como auxílio para aceder ao sentido oculto das Escrituras. A filosofia não seria imprescindível para Fílon como conteúdo sistemático, mas sim como a *linguagem da razão*, por meio da qual ele entenderia e faria conhecido o texto bíblico. E do encontro dessa linguagem com o texto bíblico surge o texto de Fílon como *híbrido* (termo não usado por Nikiprowetzky, mas, a meu ver, acorde com sua idéia). Em suas palavras:

De fato, no contato do texto escritural e do instrumento exegético derivado da filosofia grega, se opera um tipo de *mutação qualitativa* marcado pelo nascimento de noções que não têm equivalente exato nem na Escritura nem na filosofia grega, temas exegéticos nos quais o elemento judaico e o elemento grego estão indissolivelmente ligados. (NIKIPROWETZKY, 1973, p. 326)<sup>31</sup>

Do exposto, concluo que é adequado dizer que há uma *alegorese filônica*. Com isso, não afirmo que todo o método tenha sido gerado pela genialidade de Fílon, mas sim que há em sua alegorese um conjunto de características que a faz reconhecível entre outras interpretações alegóricas. Em princípio, tal conjunto seria composto por: aplicação frequente do método; aplicação totalizante do método, abrangendo amplamente a *Torah*, de modo que ele tece um sistema de sub-sentido, e não simplesmente resolve dificuldades pontuais de interpretação; ênfase na alegoria de fundo moral; estabelecimento do processo de *êxodo espiritual* como centro unificador, que dá coerência à leitura totalizante; uso da filosofia grega como *linguagem da razão* e instrumento para interpretação e exposição da *Torah*.

30 Depois de Bréhier, Colson e Whitaker na introdução geral que fazem às obras completas de Fílon, chegam a comparar a obra do alexandrino com *The Pilgrim's Progress*, obra de John Bunyan, e trechos da obra de Dante, como se o propósito de Fílon fosse escrever uma alegoria que refletisse a relação da alma com Deus. A maneira de fazê-lo seria diferente pelo fato de Fílon ser um intérprete, enquanto aqueles eram ficcionistas (COLSON; WHITAKER, 1991, p. XV). Certamente, enganam-se ao encontrar em uma das características da obra “o propósito” do autor. Os numerosos tratados filônicos não apresentam uma uniformidade e coerência extraordinárias. Contudo, é marcante, como uma de suas várias peculiaridades, o fato de favorecerem a impressão de totalidade. Ainda que esta deva ser melhor considerada e, algumas vezes, questionada.

31 Minha tradução de: En fait, au contact du texte scripturaire et de l'instrument exégétique dérivé de la philosophie grecque, s'opère une sorte de *mutation qualitative* marquée par la naissance de notions qui n'ont d'équivalent exact ni dans l'Écriture ni dans la philosophie grecque, de thèmes exégétiques dans lesquels l'élément juif et l'élément grec sont indissolublement liés.

Outras características da alegorese filônica serão levantadas e debatidas nos capítulos seguintes. No momento, contudo, resta reconhecer que, por mais peculiar que ela seja, não surge no nada. É este reconhecimento que motiva o tópico seguinte.

#### 1.4 Observações históricas

Após esse breve panorama sobre termos relativos à alegoria, sua conceitualização e peculiaridades em Fílon, convém observar como se deu a interpretação alegórica ao longo da história e, ainda, procurar localizar a obra filônica entre as demais que lançaram mão de semelhante método. Desse modo, talvez, se resolva uma falta na exposição de Compagnon, que fala da alegorese entre os gregos e, logo, entre os cristãos, deixando de mencionar as experiências prévias operadas por judeus.

Para dar alguma notícia da alegorese praticada ao longo da história, recorro principalmente a *Mythe et Allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Mito e Alegoria: as origens gregas e as contestações judaico-cristãs), obra de Jean Pépin. Embora alguma ressalva deva ser apontada no decorrer da exposição, tomo tal obra como base por sua abrangência.

De início, Pépin apresenta o que considera circunstâncias favoráveis ao desenvolvimento de uma exegese alegórica: uma mudança na concepção teológica, que favorecia críticas aos poemas de Homero e Hesíodo pela maneira como apresentavam os deuses, o que, por sua vez, requisitava novas leituras que reafirmassem o valor dos poetas e dos poemas tradicionais; os pitagóricos e seu ensino por meio de símbolos; a teoria de expressão ambígua de Heráclito, o filósofo, apesar de sua condenação dos recursos justificativos em favor de um Homero sábio (PÉPIN, 1958, p. 97).

##### 1.4.1 A alegorese pré-estóica

Jean Pépin apresenta, então, Teágenes de Régio como o primeiro exegeta alegórico. Faz isso confiando em testemunho de Porfírio. Em seu texto, Porfírio diz que Teágenes teria sido o primeiro a realizar leituras alegóricas morais e físicas. Atribui-lhe, então, uma interpretação em alegorias físicas do combate dos deuses narrado no canto XX da *Iliada*. Os deuses e seu enfrentamento teriam sido lidos alegoricamente por Teágenes como subentendendo os elementos do universo físico e suas oposições.

A asserção de Porfírio, contudo, pode ser colocada em dúvida. O próprio PÉPIN apresenta em longa nota a argumentação de Wehrli, segundo o qual a doutrina revelada pela interpretação atribuída a Teágenes por Porfírio é propriamente estóica e, portanto, posterior. Ademais, como a tradição indicava Teágenes como o primeiro gramático a se ocupar de Homero e, no tempo de Porfírio, a exegese alegórica estava na agenda dos gramáticos, por um tipo de projeção ele teria visto em Teágenes também o primeiro exegeta alegórico. Na mesma nota, não obstante, Jean PÉPIN contra-argumenta. Ele alega que o conteúdo doutrinário na interpretação não seria um impedimento, já que Heráclito, o filósofo, e Empédocles, *quase* contemporâneos a Teágenes, já apresentavam idéias ao menos semelhantes. Acrescenta, em seguida, que uma crítica que Políbio atribui a Heráclito contra os que se referiam aos discursos dos poetas para explicar fenômenos físicos poderia se referir também (Políbio trata de geografia no trecho) a interpretações como a atribuída por Porfírio a Teágenes. Pelo que PÉPIN tende a ver Teágenes como iniciador, se não da alegorese de fundo moral, da física (PÉPIN, 1958, p. 98-99).

Julgo conveniente apresentar também a reflexão desenvolvida por Marcos Martinho dos Santos sobre o mesmo problema. O pesquisador observa que os escólios que se referem a Teágenes como o principião da Nova Gramática não o mencionam quando falam da exegese alegórica. Nota também que Porfírio, por sua vez, não fala de Teágenes como gramático. Onde chega à questão não cogitada por PÉPIN: não seriam dois Teágenes diferentes? Acrescenta que o testemunho de Taciano data o gramático Teágenes como anterior a Metrodoro de Lâmpsaco, mas atribui a este a inauguração da exegese alegórica de Homero em casos físicos. Ademais, ao falar de Teágenes, Taciano diz que teria estudado Homero, mas não menciona a exegese alegórica. Por fim, Marcos Martinho, apresenta a mesma dificuldade cronológica notada por Wehrli com respeito a doutrina física atribuída por Porfírio a Teágenes. Reproduzo a conclusão a que chega:

Assim, concludo, em primeiro lugar, que o gramático Teágenes de Régio, segundo Taciano e os escólios de Dionísio da Trácia, não teria explicado Homero por alegoria, e que com ele Porfírio teria confundido outro Teágenes, filósofo. Em segundo lugar, concludo que Metrodoro de Lâmpsaco, segundo Favorino e Diógenes de Laertes, é que primeiro teria explicado Homero por alegorias físicas, na esteira, ademais, do mestre, Anaxágoras de Clazômenas, que já antes o teria explicado por alegorias éticas. Em terceiro lugar, concludo que Teágenes celebrado por Porfírio seria posterior a Empédocles de Agrigento. (SANTOS, 2002, p. 10)

As hipóteses nesse campo não costumam ser plenamente comprováveis, uma vez que as especulações precisam se nortear por testemunhos escassos, tardios e contraditórios. Não obstante, a meu ver, a confusão entre diferentes Teágenes – hipótese de Santos – , bem como aquela entre as agendas dos gramáticos de diferentes épocas – hipótese de Wehrli – se mostram bem verossímeis quando aliadas ao problema da anacronia da doutrina física. Essa anacronia, ressaltada tanto por Marcos Martinho quanto por Wehrli, permanece como problema, pois a *quase*-contemporaneidade entre Teágenes e Empédocles, alegada por Jean Pépin, não é suficiente para negá-la. Pelo que concluo: quer com base na argumentação de Marcos Martinho dos Santos, quer na hipótese de Wehrli, ou mesmo por uma fusão das duas<sup>32</sup>, é prudente desconfiar das informações transmitidas por Porfírio com relação ao presente tema e entender, no limite do que nos foi transmitido, que Metrodoro e Anaxágoras foram os precursores da alegorese.

Destes, Pépin trata em seguida. Conforme testemunho de Sincelo, Anaxágoras (500-428 a.C.) teria se dedicado especificamente à alegorese ética e teria, inclusive, formado discípulos. Um dos discípulos de Anaxágoras teria sido justamente Metrodoro de Lâmpsaco, que aparece mencionado pela primeira vez em um diálogo de Platão (*Ion* 530 c-d). Metrodoro, conforme testemunhos, teria se dedicado, diferentemente de seu mestre, à alegorese de caráter físico (PÉPIN, 1958, p. 99-101).

Tendo acrescentado à lista Demócrito, o atomista, e Pródico, o sofista, que também teriam em alguma medida praticado leituras alegóricas (PÉPIN, 1958, 101-103), Pépin observa que, em geral, esses precursores cultivaram diferentes tipos de alegoria (física, psicológica e ética) e elaboraram os principais temas alegorísticos retomados mais tarde, sem que apareçam procedimentos verdadeiramente novos (PÉPIN, 1958, p. 104).

Entre os filósofos cínicos, se os procedimentos de fato não são novos, a finalidade da alegorese apresenta uma diferença. A novidade encontrada é o fato de que Antístenes e Diógenes não usam a interpretação alegórica simplesmente para defender a piedade de Homero e outros poetas, mas os trazem para junto de sua própria filosofia, transformando alguns de seus personagens em heróis cínicos (PÉPIN, 1958, 111).

Já em Platão (e/ou Sócrates), Jean Pépin se depara com um paradoxo: em alguns de seus diálogos o filósofo, por um lado, desacredita das leituras por meio de alegorias aplicadas aos poetas antigos e, por outro lado, tece alegorias como modo de explicar-se. Pode-

---

32 Porfírio pode ter confundido o gramático Teágenes com outro, filósofo, por causa da diferença na agenda dos gramáticos de seu tempo com relação à daquele.

se pensar que Platão se preocupa primordialmente com a recepção das interpretações alegóricas. Afinal, ele observa que as crianças poderiam não entendê-las e guardar apenas o sentido literal<sup>33</sup>. Mas a crítica platônica vai além<sup>34</sup>. Diante desse quadro, a conclusão de PÉPIN parece sensata: Platão usa a alegoria como recurso de expressão, mas a critica quando se trata de encontrar em Homero algo que ele não poderia ter transmitido. Ou seja, o problema da alegorese residiria não na alegoria em si, mas no fato de que o sentido oculto não partiria da intencionalidade do poeta, dada a incapacidade deste (PÉPIN, 1958, 113-121). Contudo, a dificuldade que Platão encontra diante de Homero pode residir não necessariamente na aplicação de um ou outro modo de leitura, mas na própria natureza do mito. O mito homérico não seguiria os padrões estabelecidos no livro segundo da *República*, os que o próprio filósofo (ou o filósofo personagem do filósofo) tece sim.<sup>35</sup>

Diferente de seu mestre, Aristóteles acreditava na potencialidade didática de Homero e Hesíodo e via no mito “a expressão alegórica de um ensino racional”. Contudo, não se ocupou detidamente da interpretação alegórica dos antigos, mas sim acidentalmente (PÉPIN, 1958, 123-124).

#### 1.4.2 *Notas sobre a alegorese estóica*

Enfim, chego às leituras estóicas de Homero e Hesíodo. Duas razões me levam a dedicar mais atenção à hermenêutica praticada pelos estóicos: primeiro, esses filósofos têm, como Fílon, a fama de alegoristas; segundo, talvez se possa observar alguma semelhança entre a alegorese praticada entre os estóicos e aquela de Fílon.

A partir de discurso fictício atribuído por Cícero a um estóico chamado Balbo em *De natura deorum* (*Sobre a natureza dos deuses*), Jean PÉPIN apresenta um fundo ideológico comum aos estóicos. Em linhas gerais, o discurso propõe que os deuses populares não sejam entendidos literalmente, mas que se procure atrás de suas descrições e narrações outra significação. Os deuses representam disposições da alma (alegoria moral) ou forças elementares da natureza (alegoria física). Ademais, o modo essencial de se encontrar o sentido verdadeiro por trás de um deus e das narrativas que o apresentam é a observação etimológica de seu nome (PÉPIN, 1958, p. 125-127). Marcos Martinho nota esse recurso à interpretação etimológica, para se fazer tradução dos nomes em inanimados, como diferença dos estóicos

33 Veja-se *República* II 378.

34 Considere-se os embates de outro diálogo: *Protágoras*.

35 Esta observação foi feita pelo professor Marcos Martinho dos Santos durante a defesa desta dissertação.

com relação a Metrodoro e Teágenes (refere-se, entendo, àquele com o qual Porfírio teria confundido o gramático Teágenes, SANTOS, 2002, p. 16).

O discurso no texto de Cícero se harmonizaria com o que nos chegou sobre os estóicos Zenão, Cleantes e Crisipo. Ademais, segundo Pépin, pode-se notar, como no caso dos cínicos, um intento de se encontrar em Homero e Hesíodo um ensino filosófico, agora estóico. Apresento um exemplo de alegorese estóica, essencialmente para demonstrar como a interpretação do nome de um deus pode requerer uma continuação na interpretação de outras palavras que o cercam. Cleantes, conforme informado por Macróbio nas *Saturnales*, “dizia que Apolo representava o sol, porque ele se ergue tanto de um ponto quanto de outro (ἀπ’ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων – *ap’állon kai állon tópon*)”<sup>36</sup> (Apud PÉPIN, 1958, p. 128). Logo, Cleantes teria explicado a razão de palavras que caracterizam o deus. Por exemplo, ele seria chamado Λόξιας (Lóksias) pelo fato de realizar movimentos oblíquos (λοξαί – *loksai*), ou porque seus raios chegam a nós oblíquos.

O retrato que Pépin faz da hermenêutica dos estóicos coincide com a maneira tradicional e mais difundida de entendê-la. Contudo, há controvérsias, ou ao menos uma controvérsia. A. A. Long propõe que os estóicos não eram na realidade alegoristas, nem teriam visto Homero como um cripto-estóico. Ele distingue alegoria no sentido *forte* de alegoria com sentido *fraco*. A alegoria com sentido forte seria aquela em que o autor do texto teve a intenção de transmitir uma mensagem de forma oculta, alegórica. Já em sentido fraco, a alegoria estaria mais relacionada com a alegorese, quando não há intenção do autor, mas intervenção alegórica do intérprete. Assim, acredita ele ser muito improvável que os estóicos, filósofos sérios, tenham pensado Homero como alegorista no sentido forte e os fragmentos que nos chegaram de Zenão e Crisipo, bem como o discurso fictício de Balbo, não indicariam tal crença ou uma prática recorrente de alegorese. O discurso de Balbo, por exemplo, discorreria sobre uma interpretação dos nomes dos deuses, mas não sobre alegorese, ou sobre Hesíodo ter dito algo com outro sentido. O que ele revelaria, bem como o texto conservado de Cornuto (séc. I d.C.)<sup>37</sup>, seria a intenção estóica de estudar nos poetas antigos os proto-mitos por eles transmitidos. Agiriam mais como filólogos buscando as fontes, ou como etnógrafos, procurando o pensamento de uma cultura mais antiga. E os mitos antigos seriam tomados

36 Minha tradução de: “Cléanthe disait qu'Apollon représente le soleil, parce qu'il se lève tantôt d'un point, tantôt d'un autre (ἀπ’ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων)”

37 Trata-se da obra *ἐπιδρομή τῶν κατὰ τὴν ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων* (*Sumário das tradições na teologia helênica*).

pelos estóicos como modos antigos de explicar o mundo, não como mensagens estóicas escondidas. Ademais, o meio pelo qual acessariam, ou traduziriam, tais mitos não seria propriamente a alegorese, mas a etimologia. Long admite que a etimologia possa ser usada na alegorese. Mas os estóicos não tratariam de episódios inteiros, o que caracterizaria a alegorese, mas somente de nomes isolados (LONG, 1996).

O artigo de Long tem a virtude de sugerir uma revisão de conceitos com base na análise cuidadosa das fontes que nos chegaram, no sentido de evitar que idéias concebidas sem a devida atenção se propaguem como dogmas. Obviamente, a escassez das fontes traz dificuldades à reflexão, mas não se deve tomar conclusões fantasiosas por certas simplesmente pela dificuldade de se conformar com a dúvida. A meu ver, a observação de que os Zenão, Crisipo ou Cornuto não acreditavam que Homero ou Hesíodo houvessem escondido uma concepção estóica do mundo em seus escritos é verossímil, inclusive no caso de Cleantes, que, mesmo segundo Long, parece interpretar Homero para mostrar o estoicismo. Não obstante, o que os estóicos fazem não parece limitar-se à etimologia. Sua hermenêutica, concordo, não chega a compreender uma alegoria *forte*, como a que encontramos nas *Alegorias de Homero*, de Heráclito (não o filósofo). Mas a interpretação etimológica do nome de um deus, logo de outro, e de seus epítetos, parece conduzir sim a uma re-leitura de suas ações e episódios nos quais se enquadram. Isso levaria à alegorese, ainda que em sentido *fraco* e focando os proto-mitos e não os poemas em si. Entendo, então, que os estóicos talvez não praticassem ingenuamente a alegorese, como alguns querem, mas que provavelmente a praticavam, sim, ainda que obliquamente, por sua busca etimológica. A questão é que talvez a alegorese não fosse, entre eles, um objetivo a ser realizado por meio das traduções etimológicas, mas uma consequência natural destas, quando feitas seguidamente. Assim, ainda que consciente de possíveis ressalvas e observações, refiro-me à interpretação praticada pelos estóicos (considerando-os como grupo, embora não homogêneo) como alegorese.

A partir de seu desenvolvimento entre os estóicos, a alegorese sofreu críticas seguidas do epicurismo e, na época helenística, teve seu papel em uma polêmica entre a biblioteca de Alexandria e a de Pérgamo. Os bibliotecários de Alexandria, entre os quais Eratóstenes e Aristarco, desenvolveram uma abordagem dos escritos antigos a partir da atenção aos detalhes dos textos, de sua língua inclusive, mobilizando sua grande erudição em prol do estabelecimento e do comentários dos mesmos. Acreditavam que este trabalho era suficiente para explicar, em grande parte, por exemplo, os poemas homéricos, pelo que se

posicionavam contrários à prática da alegorese, comum entre os pergamenses. Em Pérgamo, um notável opositor de Aristarco foi Crates, reconhecido como filósofo estóico. Ele dirigia sua atenção ao conteúdo dos poemas antigos, praticando uma alegorese tanto física quanto moral (RIGHI, 1967, p. 47-62; PÉPIN, 1958, p. 152-155 / 168-171). Mesmo com as críticas e polêmicas, contudo, a alegorese não deixou de ser praticada, haja vista a obra dos já mencionados autores do início da era cristã, Cornuto e Heráclito, além de Porfírio e outros. Ademais, parece irônico que a mesma Alexandria, da qual saíram as críticas mais sistemáticas à alegorese, tenha sido, posteriormente, a cidade de proeminentes alegoristas, entre eles o judeu Filon e os cristãos Clemente e Orígenes. Mas antes de abordar o judaísmo e dar uma mínima notícia da alegorese entre os cristãos, convém observar com alguma atenção uma obra já mencionada: *Alegorias de Homero*, de Heráclito.

#### 1.4.3 *Heráclito: possível exemplo de alegorista contemporâneo a Filon*

Quanto ao autor, a maior preocupação dos estudiosos é não confundi-lo com o filósofo de Éfeso, consideravelmente mais antigo. No intuito de evitar a possível confusão, alguns chegam a chamá-lo de pseudo-Heráclito. Pergunto-me por que dizer *pseudo* se não há aparentemente qualquer indício de falsidade ou embuste na nomeação do autor. Não seria mais justo dizer “outro-Heráclito”, se não se quer recorrer ao uso de parêntesis como fazem alguns: “Heráclito (não o filósofo)”? Seja como for, a maneira de chamá-lo talvez não seja importante no momento. Apenas alerto que o chamo simplesmente de Heráclito, dando-lhe o privilégio do próprio nome, uma vez que, ao menos neste estudo, ele é mais relevante que seu homônimo.

Além do nome, quase nada se sabe sobre Heráclito. Jean Pépin diz que era estóico (PÉPIN, 1958, p.159). Já Long observa que Heráclito apresenta doutrinas não estóicas e inclusive inconsistentes com o estoicismo ortodoxo (LONG, 1996, p. 64). Segundo ele, o estoicismo era a filosofia com mais poder na época de Heráclito, por isso era natural que a usasse ao querer usar filosofia para salvar Homero. Esse uso, contudo, não faria de Heráclito um estóico. O mesmo aconteceria com Filon (LONG, 1996, p.84). A aproximação com o caso de Filon me leva a considerar positivamente, ou ao menos como bem razoável, a visão de Long.

Interessa-me, decerto, outra possível proximidade entre Filon e Heráclito: a cronológica. Filon parece ter escrito durante a terceira e quarta décadas do século I d.C.. A

obra de Heráclito pode também ter surgido no primeiro século. O autor mais tardio nela citado é Alexandre de Éfeso, costumeiramente datado do século I a.C.. Ademais, se fosse datada para além do século primeiro de nossa era, seria esperada alguma influência de Plutarco (DORDA, 1989, p. 10-11). Assim, há grande possibilidade de que este Heráclito apresente uma alegorese de Homero quase contemporânea à da *Torah*, empreendida por Fílon. E, talvez, alguma observação de sua hermenêutica possa esclarecer parte do componente grego na hermenêutica de Fílon. Não cabendo aqui uma análise exaustiva do texto, o que faço é apresentá-lo de forma breve, mas minimamente atenta.

Heráclito abre seu texto referindo-se a acusações proferidas contra Homero “a respeito de sua negligência para com os deuses” (περὶ τῆς εἰς τὸ θεῖον ὀλιγωρίας). Então anuncia o motivo das críticas, reconhecendo: “pois contra tudo foi sacrílego, se nada alegorizou”<sup>38</sup> (πάντα γὰρ ἠσέβησεν, εἰ μηδὲν ἠλληγόρησεν). Essas primeiras frases já deixam entrever a intenção do discurso de Heráclito. Ele pretende defender Homero por meio de interpretações que demonstrem o que o poeta disse alegorizando. Antes de iniciar as interpretações de fato, Heráclito faz uma exposição introdutória que convém observar passo a passo.

Primeiro, ele revela um paradoxo: se Homero não alegorizou e, por conseguinte, é um ímpio dos piores, como pessoas piamente religiosas podem demonstrar-lhe tanto apreço? Afinal, Homero está presente em todo o percurso de vida dos gregos.

No capítulo segundo, diz que, ao contrário do que alardeiam os detratores, a *Iliada* e a *Odisséia* são obras respeitadas para com os deuses. Cita, então, versos das duas obras que, mesmo sem uma interpretação alegórica, revelam solenidade (por exemplo, *Il.* XIII, 18, que diz que os montes e as selvas se estremecem quando Possêidon se lança), pureza e respeito (por exemplo, *Od.* VIII, 325, que reconhece nos deuses a origem dos bens da humanidade).

No capítulo terceiro, diz que Homero trata com especial cuidado tudo o que se refere ao sobrenatural, “pelo fato de também ele mesmo ser divino” (ἐπεὶ καὐτός ἐστι θεῖος). Em seguida, discerne dois grupos de pessoas, representando dois modos de abordar os poemas homéricos. O primeiro, formado por certos homens que, por ignorância, desconhecem a alegoria homérica (ἀμαθῶς τινες ἄνθρωποι τὴν Ὀμηρικὴν

38 Que se lembre da dualidade (produção / recepção) do verbo grego, antes referida. Seria possível lê-lo, aqui, como se tratando da interpretação, assim Homero seria ímpio se não fosse lido alegoricamente. Contudo, julgo a outra opção mais respeitosa para com o texto grego.

ἀλληγορίαν ἀγνοοῦσιν), é repudiado. O segundo grupo, por sua vez, inclui o autor e é exortado em linguagem religiosa:

ἡμεῖς δ' οἱ τῶν ἀβεβήλων ἐντὸς περιρραντηρίων  
ἠγνίσμεθα, σεμνὴν ὑπὸ νόμῳ τῶν ποιημάτων τὴν ἀλήθειαν  
ἰχνεύομεν. (3.3.1 a 3.3.3)

Mas nós, os que nos purificamos nos sacros borrifos de águas lustrais, persigamos, sob a composição dos poemas, a venerada verdade.<sup>39</sup>

Na continuação, já no capítulo quarto, Platão e Epicuro são acusados de desprezar Homero tendo dele tomado suas doutrinas.

No capítulo cinco, Heráclito percebe uma necessidade em muito semelhante à que me move neste primeiro capítulo. Assim, diz:

Νυνὶ δ' ἀναγκαῖον ἴσως μικρὰ καὶ σύντομα περὶ τῆς  
ἀλληγορίας τεχνολογήσαι: (5.1.1 a 5.1.2)

Agora talvez se faça necessário, de forma curta e concisa, a respeito da alegoria dissertar sistematicamente.

Começa, então, por justificar o acerto da palavra ἀλληγορία (*allēgoría*) para a nomeação do tropo, apresentando sua definição:

Ὅ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει  
σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται.(5.2.1 a 5.2.2)

Pois o tropo que outra coisa declara, enquanto indica uma coisa diferente da que diz, por nome é chamado de alegoria.

Esta definição, como observa Marcos Martinho (SANTOS, 2002, p. 13), parece tomada dos gramáticos e retores. E ao modo destes, Heráclito empreende uma demonstração de exemplos tomados da poesia grega, como para convencer o leitor da freqüente utilização do tropo por parte dos poetas. Nesse passo, são mencionados versos de Arquíloco (*fr.* 54), Alceu (*fr.* 18), Anacreonte (*fr.* 75), além de uns poucos versos da *Iliada* (XIX 222 ss.). De todas as citações, atento somente para o fato de que os versos da *Iliada*, nos quais uma cena de batalha é assemelhada a outra de agricultura, não seriam enquadrados como alegoria se analisados conforme as definições mais rigorosas antes apresentadas, pois o segundo sentido está explicitamente sugerido no nível da fala, literal. Não obstante, a percepção de que o poeta sobrepõe sentidos é oportuna. Quanto aos versos de Anacreonte, que apresentam uma égua por ser domada, são lidos como alegorizando uma cortesã altiva. É notável o fato de que, se

39 São minhas todas as traduções de trechos da obra de Heráclito aqui apresentados.

para salvar Homero o autor buscará sentidos decorosos sob trechos cujo sentido literal se mostra indecoroso, aqui ele opere o contrário.

Após dissertar sobre a alegoria, Heráclito passa, no capítulo seis, a interpretar Homero, não sem antes anunciar seu programa:

Τάξις δέ μοι γενήσεται τῶν λόγων ἢ τῶν Ὀμηρικῶν ἐπῶν τάξις, ἐν ἐκάστη ῥαψωδίᾳ διὰ λεπτῆς ἐπιστήμης ἐπιδεικνύντι τὰ περὶ θεῶν ἡλληγορημένα. (6.2.1 a 6.2.3)

E a ordem dos poemas homéricos se tornará a ordem discursos para mim, que mostro, por meio de uma fina ciência, os alegorizados a respeito dos deuses em cada rapsódia.

O primeiro episódio é, então, o primeiro da *Iliada*: a ira de Apolo que lança flechas sobre o exército aqueu. Para que sirva como exemplo, observarei brevemente o caminho de Heráclito na sua interpretação. Primeiro, o autor apresenta a crítica feita ao trecho: a injustiça do deus em sacrificar incessantemente os aqueus. Logo, apresenta sua proposta de que o texto não alude à cólera de um deus de fato, mas a uma epidemia de peste. Apolo representaria o sol. Isso Heráclito procura demonstrar pela interpretação alegórica dos epítetos a ele aplicados, mostrando que se referem a características daquele astro. Volta, pois, ao argumento e diz que Homero faz Apolo, ou seja, o sol, responsável pelas mortes por peste, uma vez que é ele que extrai emanações insalubres da terra quando o verão é seco. Heráclito sente-se impelido a demonstrar que o episódio ocorre durante o verão. Para tanto, utiliza uma leitura não alegórica do texto. Observa que no verão os dias são mais longos, o que se fazia necessário para que tantas ações fossem possíveis no intervalo de tempo da narrativa. Ademais, no inverno, o frio impediria o prosseguimento da batalha como se dá, haveria mais recolhimento pelas noites. Também, a chuva molharia o chão e, então, as descrições de cenas em que aparece pó levantando-se do solo seriam impossíveis. Considerando tais argumentos suficientes para se estabelecer o verão como estação em que ocorrem as ações, passa a outros pontos. O ressoar das flechas de Apolo (*Il.* I 46) é relacionado com os sons produzidos por esferas celestes, sons corroborados inclusive por Platão (*República* X 617b), detrator de Homero. Na verdade, a crença em tais melodias teria sua origem no verso homérico. E como Apolo seria o sol se Homero diz que caminhava como a noite (*Il.* I 47)? Ora, quando há epidemia de peste, a luz do dia se torna encoberta como por uma neblina negra. E por que Apolo se sentaria longe de seu alvo para disparar as flechas (*Il.* I 48)? Se Homero se referisse a um deus em cólera, de fato o faria sentar-se mais próximo do alvo, mas como se refere

alegoricamente ao sol, por verossimilhança o estabelece distante. E por que Apolo dispararia contra animais inculpáveis (*Il.* I 50)? Sim, o texto diz que os primeiros alvejados são os animais, o que é de se estranhar se se trata de um deus irado, mas se o caso é uma peste, nada mais verossímil, pois por observação se constata que os quadrúpedes são os primeiros acometidos pela enfermidade. Sobre o desfecho, Heráclito observa que Aquiles é quem põe fim à epidemia. Lembra que o herói foi ensinado pelo centauro Quíron, que se destacava pela arte médica. E se Hera também participa do fim das mortes, sendo caracterizada como de braços brancos (*Il.* I 55), é porque ela representa o ar que, branco, ilumina a nebulosidade do dia com peste. Também pela associação Apolo-Sol, Odisseu sacrifica ao deus durante o dia somente (*Il.* I 472,475-476), já que, quando se põe, o sol já não poderia ver e ouvir o rito. Assim, conclui Heráclito:

Τὴν μὲν οὖν πρώτην ἀλληγορίαν ἐπεδείξαμεν οὐ θυμὸν  
Ἀπόλλωνος ὀργισαμένου μάτην, ἀλλὰ φυσικῆς θεωρίας  
φιλοσοφοῦσαν ἔννοιαν. (16.5.1 a 16.5.3)

Então, a primeira alegoria demonstramos ser não a ira de Apolo encolerizado sem razão, mas uma concepção que trata filosoficamente de uma contemplação física.

Freqüentemente, o procedimento realizado por Heráclito nas muitas interpretações que seguem é parecido com esse. Ele apresenta uma crítica feita ao texto, propõe um sentido alegórico que o livre dela e argumenta a favor deste outro sentido a partir de detalhes do texto mesmo, inclusive acionando outros trechos do poema. Muitas vezes, para defender o sentido alegórico, ele se esforça antes por mostrar a inconsistência do sentido literal, como quando diz que não faria sentido Apolo se sentar longe de seu alvo se se tratasse realmente de um deus disparando flechas.

Resta observar que as alegorias encontradas nem sempre são físicas. Por exemplo, Atena é como um outro nome da inteligência (ΣΥΝΕΣΙΣ - *sýnesis*) na segunda alegoria apresentada, sentido que se mantém na interpretação do episódio em que auxilia o jovem Telêmaco, no início da *Odisséia*. Tal tradução de Atena se harmoniza com a proposta por Cornuto, em seu *Sumário das tradições na teologia helênica* (35.6). Este tratado apresenta uma compilação de relações entre deuses e sentidos alegóricos, defendidas de forma mais ou menos detida. A composição do tratado, que chega a parecer um catálogo de alegorias, data da segunda metade do primeiro século, podendo ter surgido na mesma época que o texto de Heráclito. Este, embora apresente o nome de diversos outros filósofos e poetas, não cita

Cornuto nominalmente. Isso pode sugerir ou reforçar a idéia de que Heráclito tenha escrito antes do fim do século I d.C..

Observo, ainda, que, embora a ordem do discurso de Heráclito seja pautada pela ordem dos poemas homéricos, sua agenda de alegorista se baseia nas críticas comuns ao texto. Ou seja, ele percorre todo o texto, mas o que busca são especificamente os pontos criticados ou criticáveis. Claro está, contudo, que, ao fazê-lo, não se limita à interpretação de nomes isolados, mas aborda episódios inteiros. Fílon, que também percorre todo um texto, no caso o da *Torah*, e talvez tenha seguido sua ordem o mais das vezes, não parece ter sua agenda estabelecida decisivamente segundo críticas que ele recebera, embora em alguns momentos se dedique a combatê-las.

Após a apresentação de Heráclito como exemplo de possível comparação contemporânea, apresento o caso judaico, tentando, sobretudo, assinalar o lugar da obra de Fílon na história da alegorese.

#### 1.4.4 *A alegorese no judaísmo ou O lugar de Fílon na história da alegorese*

Os registros de alegorese nos escritos judaicos anteriores a Fílon são escassos e de difícil estudo, uma vez que a autoria e a datação dos textos, via de regra, encontram-se obscurecidas. Ademais, nos textos disponíveis, o uso da alegorese é raro, podendo ser até mesmo despercebido, o que pode revelar sua pouca relevância. Não obstante, no intuito de localizar a alegorese filônica na história da interpretação da *Torah*, convém mencionar alguns casos, acompanhando as observações de estudiosos.

Émile Bréhier observa que distinguir elementos da hermenêutica de Fílon oriundos do rabinismo palestino é uma tarefa difícil. É total a incerteza das datações no caso dos escritos rabínicos, uma vez que tiveram compilações tardias e privadas de uma ordem cronológica determinada (BRÉHIER, 1950, p. 45). Seja como for, segundo o mesmo estudioso, a alegorese nunca constitui-se como a substância dos comentários rabínicos (BRÉHIER, 1950, p. 46). Com isso estão de acordo Jean Pépin (PÉPIN, 1958, p. 222) e Alexander Altmann. Este último percebe a alegorese nos escritos da *agadah* rabínica e dos *midrashim* apenas como recurso homilético eventualmente utilizado. Assim, conclui: “Alegoria filosófica, sistemática, era ausente na literatura rabínica, pois nenhum sistema filosófico apresentava um desafio real para o sentido literal”<sup>40</sup>(ALTMANN, 1972, p. 896).

40 Minha tradução de: Systematic, philosophical allegory was absent in rabbinic literature, because no philosophical system presented a real challenge to the literal meaning.

Harry Wolfson, por sua vez, parece mais otimista com relação influência do judaísmo palestino sobre a interpretação de Fílon. Ele chega a citar alguns textos rabínicos que, por uma insatisfação para com o sentido literal, reconhecem haver um sentido desconhecido em um ou outro versículo da *Torah*. Contudo, as soluções apresentadas por esses mesmos rabinos não costumam constituir uma leitura alegórica de fato. Ainda assim, Wolfson conclui que “o princípio de que as Escrituras não deveriam ser sempre tomadas literalmente, e que tinha que ser interpretada alegoricamente veio a ele [Fílon] como uma herança do judaísmo”<sup>41</sup> (WOLFSON, 1982, p. 138). A meu ver, a primeira parte deste “princípio” é bastante verossímil. Certamente, o fato de que um ou outro trecho da *Torah* já havia tido seu sentido literal colocado em suspeição por intérpretes em atividade na “metrópole” dos judeus pode ter encorajado Fílon a procurar outro modo de interpretação. Contudo, afirmar que a necessidade específica de uma interpretação alegórica também venha de uma herança judaica pode ser apressado. Em princípio, entendo que o judaísmo, em alguns de seus textos, pode corroborar a alegorese de Fílon, mas não ser sua fonte. Ao menos é o que me permitem pensar os exemplos arrolados pelo próprio Wolfson.

Como na Palestina não se encontra uma prática alegórica muito consistente, talvez a busca por experiências judaicas com a alegorese antes de Fílon seja mais viável se abordados escritos judaico-helenísticos. Alguns destes, embora ausentes da Bíblia hebraica<sup>42</sup>, estão presentes na versão final da Bíblia grega e foram reconhecidos como deuterocanônicos pela Igreja Católica Romana. É um deles que abordo primeiro.

---

41 Minha tradução de: The principle that Scripture is not always to be taken literally and that it has to be interpreted allegorically came to him as a heritage of Judaism.

42 Não encontro no cânon hebraico (na *Tanakh*) qualquer forma de interpretação propriamente alegórica da *Torah*. Durante a defesa desta dissertação, a professora Tereza Virgínia Barbosa lembrou as explicações que um anjo dá ao profeta para as visões que tem diante de si no livro de *Zacarias*. Observo que a interpretação de uma visão se assemelha mais à de um painel, como é o caso da *Tábua de Cebes*. No caso de Fílon, mesmo quando interpretando um sonho, o que poderia levá-lo a uma abordagem da imagem meramente, as palavras usadas assumem uma importância decisiva. Ou seja, a imagem exposta na *Torah* (seja de um sonho ou da história) é lida conforme as palavras utilizadas pelo “legislador”. O evento histórico (que Fílon pode entender ser resultado de uma poética do próprio Deus) visualizado em uma sequência de imagens é vital, mas igualmente imprescindível é a mediação das palavras realizada por Moisés. De semelhante modo, entendo as parábolas (assim se apresentam na tradução grega) encontradas, por exemplo, no livro de *Ezequiel*. É possível, contudo, que esses textos, ao trabalharem com um e outro sentido para uma mesma cena ou narrativa (ainda que não da *Torah*), corroborem o esforço exegético de Fílon, embora, reafirmo, não pareçam ensinar-lhe a maneira de sua leitura. Talvez, posso acrescentar, essa tradição esteja melhor seguida nas parábolas contadas nos Evangelhos ou nas visões do *Apocalipse*. Considero, esteja claro, que as inquietações que motivam esta nota podem ser raiz de prósperas pesquisas.

A *Sabedoria de Salomão* é um dos textos do judaísmo helenístico que apresenta algum uso certo de alegorese. A datação da obra não é precisa. Uma hipótese diz que poderia ser do período do imperador Calígula (37 – 41 d.C.), por apresentar uma oposição a deificação de seres humanos. Contudo, outros líderes já se haviam comparado a deuses, inclusive os Ptolomeus de Alexandria (GRINTZ, 1972, p. 120). Os responsáveis pela introdução do livro na *Bíblia de Jerusalém* concluem que pode ter sido escrito na segunda metade do século I a.C.. Comentam, ainda, que a *Sabedoria de Salomão* parece anterior a Fílon, já que a obra deste não é conhecida pelo autor. Por outro lado, o alexandrino, por sua vez, não pareceria inspirar-se nunca naquele texto. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1102-1104).

Se, por um lado, parece não haver influência em qualquer sentido, é possível, por outro, estabelecer pontos comparativos entre as obras, sobretudo quando se trata do tema de meu interesse. Há trechos em que o autor de *Sabedoria de Salomão* parece mencionar interpretações alegóricas da *Torah*. É importante de observá-los.

O primeiro trecho que cito apresenta uma alegorese bastante conhecida da veste sacerdotal:

ἐπὶ γὰρ ποδήρους ἐνδύματος ἦν ὅλος ὁ κόσμος, καὶ πατέρων δόξαι ἐπὶ τετραστίχου λίθων γλυφῆς, καὶ μεγαλωσύνη σου ἐπὶ διαδήματος κεφαλῆς αὐτοῦ.

Pois em sua veste talar estava o mundo inteiro; em quatro fileiras de pedras preciosas estavam as glórias dos Pais e, sobre o diadema de sua cabeça, havia a tua Majestade.<sup>43</sup> (*Sabedoria de Salomão* 18:24)

O mesmo tipo de alegorese cosmológica aplicada às vestes de Aarão é encontrado em Flávio Josefo (*Guerra Judaica* V<sup>44</sup>) e em Fílon. A peculiaridade da alegorese na obra deste

43 Tradução da *Bíblia de Jerusalém*.

44 Josefo apresenta uma descrição pormenorizada do Templo e das vestes sacerdotais. Ao tratar especificamente destas, diz que os sinos de ouro são como um signo (σημείον - *semëion*) do trovão e as romãs, dos relâmpagos (5,7). Em seguida, observa que as cores usadas para a confecção do peitoral são as mesmas usadas para os véus do Templo. Estes, ele havia interpretado como uma imagem (εἰκόνα - *eikóna*) do universo (5,4), “pois parecia referir-se de forma enigmática, com o escarlate, ao fogo, com o linho fino, à terra, com o violeta, ao ar e com o púrpura, ao mar” (ἔδόκει γὰρ αἰνίττεσθαι τῇ κόκκῳ μὲν τὸ πῦρ, τῇ βύσσῳ δὲ τὴν γῆν, τῇ δ’ ὑακίνθῳ τὸν ἄερα, καὶ τῇ πορφύρῳ τὴν θάλασσαν). Noto que sua apresentação das vestimentas sacerdotais é mais descritiva que cosmológica, embora em um momento ele apresente significados físicos para dois itens e em outro pareça remeter a uma interpretação cosmológica aplicada a parte do Templo. Ademais, devo ressaltar, com base nos trechos referidos, que Josefo parece versado no vocabulário dos alegoristas. Para Jean Daniélou, a interpretação de Josefo está bem próxima da que Plutarco aplica às vestes de Isis em *Sobre Isis e*

último é a extensão e o detalhamento a que chega. Em *Sobre a vida de Moisés*, dedica um longo trecho<sup>45</sup> à descrição das vestes sacerdotais (109-116) e à apresentação de sua interpretação (117-135). O autor de *Sabedoria de Salomão* se contentou com três paralelos (veste talar – mundo; quatro fileiras de pedras – glórias dos Pais; diadema – majestade). Fílon, por sua vez, encontra um significado para cada componente da roupa sacerdotal como descrita no capítulo 28 do *Êxodo*, o que parece propor no parágrafo 117, quando, após descrever a veste, inicia a apresentação da interpretação:

Τοιαύτη μὲν ἡ τοῦ ἀρχιερέως ἦν ἐσθῆς. ὄν δ' ἔχει λόγον οὐ παρασιωπητέον αὐτῆ τε καὶ τὰ μέρη. ὅλη μὲν δὴ γέγονεν ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα τοῦ κόσμου, τὰ δὲ μέρη τῶν καθ' ἕκαστον μερῶν. (Mos. 117)

De tal tipo é a veste do sumo-sacerdote. E ela mesma e suas partes têm um discurso/uma razão que não se deve deixar passar em silêncio. Toda ela, decerto, se tornou representação e imitação do cosmo, enquanto as partes, de suas partes específicas.

Não obstante a extrema diferença de atenção despendida à alegorese em questão, a menção comum a um mesmo significado alegórico pode sugerir uma tradição em Alexandria, cidade de origem dos dois escritos. Considerando que a menção em *Sabedoria* parece referir-se a uma interpretação já conhecida, uma vez que não há qualquer explicação, pode-se supor que seu autor e Fílon conhecessem uma mesma tradição. Contudo, um problema surge. A interpretação tradicional conhecida pelos dois autores seria curta e simplória, como a encontrada em *Sabedoria*, ou detalhada, como em Fílon? Observemos duas possibilidades. É o autor de *Sabedoria* quem menciona de modo rápido, simplificador, algo complexo que não está no cerne de seu interesse? Em caso afirmativo, Fílon poderia estar simplesmente reproduzindo algo já corrente em seu tempo. Neste caso, pode-se ler a palavra *λόγον* (*lógon*) no trecho citado como significando simplesmente um discurso pré-existente, que Fílon não silenciaria, mas reproduziria em todos os seus detalhes. Há, contudo, outra opção de leitura, tanto da frase referida quanto do fato em geral. Pode ser que a tradição fosse simplória e quase integralmente reproduzida em *Sabedoria de Salomão*. Neste caso, Fílon seria o responsável por um *λόγον* (*lógon*), um discurso, um arrazoado que amplia o sugerido pela

---

*Osíris* 77 (DANIÉLOU, 1958, p. 129-130).

45 Cinco páginas e meia em grego na edição da coleção Loeb. Este trecho de *Sobre a Vida de Moisés* é usado pelo cristão Clemente de Alexandria na leitura que apresenta em *Stromata* (HOEK, 1988, p. 116-147). Mas o tema é abordado por Fílon também em outros tratados, sobretudo *Sobre as Leis Especiais* (I 66-97) e *Questões sobre o Êxodo* (II 51-124).

tradição, dando-lhe alguma consistência sistemática e, assim, não deixando-o passar em silêncio. O *λόγον* (*lógon*) que Fílon encontra nas vestes sacerdotais não seria de outro que não seu, mesmo que instigado por uma tradição, que sem sua intervenção intelectual passaria despercebida, talvez com a brevíssima referência de um só versículo.

Essa questão parece-me fundamental para os estudos filônicos. Por um lado, Fílon se refere por vezes a uma tradição de alegoristas.<sup>46</sup> Por outro lado, quase nada nos resta que possamos reconhecer como remanescentes dessa tradição. O que representaria a figura do alexandrino na história da alegorese? Não é o momento de propor alguma resposta, apenas apresento a questão por antecipação. Agora, cabe observar, ainda que de modo mais rápido, outros dois trechos da *Sabedoria de Salomão* que, além do já comentado, apresentam alegorias comuns a Fílon, segundo Émile Bréhier: “Deve-se destacar, contudo, que elas [as raras alegorias na *Sabedoria de Salomão*] são comuns a Fílon e ao pseudo-Salomão; a vestimenta do grande sacerdote é o símbolo do mundo, a mulher de Ló, da incredulidade; a serpente de bronze, de salvação.”<sup>47</sup> (BRÉHIER, 1950, p. 47).

Um desses trechos, apresenta uma leitura para a serpente de bronze que Deus manda Moisés erguer em uma haste, de modo que, olhando para ela, os que houvessem sido mordidos por uma das víboras enviadas pelo mesmo Deus seriam salvos<sup>48</sup>. O livro do pseudo-Salomão assim se refere á serpente:

Καὶ γὰρ ὅτε αὐτοῖς δεινὸς ἐπῆλθεν θηρίων θυμὸς  
 δῆγμασίν τε σκολιῶν διεφθείροντο ὄφρων, οὐ μέγρι τέλος  
 ἔμεινεν ἢ ὀργή σου· εἰς νοθεσίαν δὲ πρὸς ὀλίγον  
 ἔταράχθησαν σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας εἰς ἀνάμνησιν  
 ἐντολῆς νόμου σου· ὁ γὰρ ἐπιστραφεὶς οὐ διὰ τὸ  
 θεωρούμενον ἐσώζετο, ἀλλὰ διὰ σὲ τὸν πάντων σωτῆρα.

Mesmo quando lhes sobreveio a terrível fúria das feras e pareciam mordidos por serpentes tortuosas, tua cólera não durou até o fim; para que se advertissem, foram assustados um pouco, mas tinham um sinal de salvação para lhes recordar o mandamento da tua Lei, que quem se voltava para ele era salvo, não em virude do que via, mas graças a ti, o Salvador de todos!<sup>49</sup> (*Sabedoria de Salomão* 16:5-7)

46 Trechos em que isso ocorre serão apresentados no capítulo seguinte.

47 Minha tradução de: Il faut remarquer cependant qu'elles sont communes à Philon et au pseudo-Salomon; le vêtement du grand prêtre est le symbole du monde, la femme de Lot, de l'incrédule; le serpent d'airain, du salut.

48 A narrativa se encontra em *Números* 21: 4-9. A serpente de bronze, além de suscitar um problema hermenêutico, já que o mesmo Deus que a propôs condena qualquer representação escultural, parece ter engendrado um problema religioso prático. No livro de *Reis* 18:4, se lê que o rei Ezequias teria despedaçado a serpente, porque os israelitas a estavam cultuando.

49 Tradução da *Bíblia de Jerusalém*.

No texto, a serpente é apresentada como símbolo (σύμβολον - *sýmbolon*) de salvação (σωτηρίας - *soterías*). Então, é preciso entender que ao dizer que esta é uma alegoria “comum à Filon” e sugerir em nota o trecho de sua obra no qual se encontra o ponto de comparação, Bréhier deve referir-se somente à passagem interpretada e não ao significado encontrado, que é claramente diferente, como se vê:

πῶς οὖν γίνεται ἴασις τοῦ πάθους; ὅταν ἕτερος ὄφιν κατασκευασθῆ τῷ τῆς Εὐῆας ἐναντίος, ὁ σωφροσύνης λόγος· ἡδονῆ γὰρ ἐναντίον σωφροσύνη, ποικίλῳ πάθει ποικίλη ἀρετὴ καὶ ἀμυνομένη πολεμίαν ἡδονήν. τὸν κατὰ σωφροσύνην οὖν ὄφιν κελεύει ὁ θεὸς Μωυσεῖ κατασκευάσασθαι καὶ φησι "ποιήσον σεαυτῷ ὄφιν καὶ θεὸς αὐτὸν ἐπὶ σημείου". (L. A. II 79)

Como então se fará a cura da afecção? Quando tenha sido construída outra serpente, oposta à de Eva, a palavra de moderação. Pois a moderação está contra o prazer; para uma afecção variegada, uma virtude variegada, e que se defende do belicoso prazer. Então, a serpente concernente à moderação Deus manda Moisés construir e diz: “Faz para ti uma serpente e coloca-a sobre um estandarte.”

Imediatamente antes do trecho citado, Filon interpreta alegoricamente as serpentes que matavam os hebreus como o prazer (ἡδονή - *hedoné*). Por isso, a serpente de bronze que combate tal afecção é imediatamente lida como moderação (σωφροσύνη - *sophrosýne*). A argumentação de Filon prossegue, mas não convém demonstrá-la aqui. Para o presente propósito, basta assinalar que, se há alguma referência a salvação na interpretação de Filon, ela é indireta. Noto que, diferente do constatado com respeito às vestes sacerdotais, o resultado encontrado por *nosso* exegeta é em muito diferente do encontrado pelo pseudo-Salomão. Este, por sua vez, parece mais próximo de uma referência encontrada no Novo Testamento, na qual também aparece o tema salvífico.<sup>50</sup>

O outro trecho “comum” a Filon e ao pseudo-Salomão se refere à mulher de Ló. Na *Sabedoria de Salomão*, se lê:

50 Em *João* 3:14-15, Jesus é apresentado em diálogo com Nicodemos, um fariseu, e em certa altura da conversa estabelece uma comparação entre o filho do homem e a serpente de Moisés nos seguintes termos: καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον. Na tradução da *Bíblia de Jerusalém* se lê: Como Moisés levantou a serpente no deserto, assim é necessário que seja levantado o Filho do Homem, a fim de que todo aquele que crer tenha nele vida eterna.

αὕτη δίκαιον ἐξαπολλυμένων ἀσεβῶν ἐρρύσατο φυγόντα καταβάσιον πῦρ Πενταπόλεως, ἥς ἔτι μαρτύριον τῆς πονηρίας καπνιζομένη καθέστηκε χέρσος, καὶ ἀτελέσιν ὥραις καρποφοροῦντα φυτά, ἀπιστοῦσης ψυχῆς μνημεῖον ἔστηκυῖα στήλη ἀλός.

Na ruína dos ímpios, foi ela [a sabedoria] que salvou o justo, fugitivo do fogo que descia sobre a Pentápolis. Testemunho daquela maldade, resta ainda um ermo fumegante, árvores frutíferas de frutos malogrados e, memorial à alma incrédula, ergue-se uma coluna de sal!<sup>51</sup> (*Sabedoria de Salomão* 10:6-7)

Cito imediatamente o trecho de Fílon:

πολλαῖς γὰρ ψυχαῖς μετανοίᾳ χρῆσθαι βουληθείσαις οὐκ ἐπέτρεψεν ὁ θεός, ἀλλ' ὥσπερ ὑπὸ παλιρροίας εἰς τοῦμπαλιν ἀνεχώρησαν τρόπον τινὰ τῆς Λῶτ γυναικὸς τῆς λιθουμένης διὰ τὸ Σοδόμων ἐρᾶν καὶ εἰς τὰς κατεστραμμένας ὑπὸ τοῦ θεοῦ φύσεις ἀνατρέχειν.

Pois a muitas almas que quiseram realizar o arrependimento Deus não permitiu, mas como sob um refluxo de água retornaram para o lado contrário, como a mulher de Ló, a que foi petrificada por desejar Sodoma e retornar para as naturezas que tinham sido destruídas com raios por Deus. (*L.A.* III 213)

Novamente não se verifica uma semelhança significativa na aplicação do método alegórico. Não há qualquer menção referente a incredulidade nas palavras de Fílon.

Ademais, eu me arriscaria até mesmo a suspeitar que pode não haver alegorese nos trechos. Em Fílon, a mulher de Ló e a narrativa de sua transformação em estátua de sal aparecem como exemplo de alma cujo arrependimento/retorno é impedido por Deus. Ela é mencionada brevemente, dentro de uma interpretação mais ampla e, esta sim, permeada de alegorese dos últimos versos do segundo capítulo do *Êxodo*, quando os israelitas começam a clamar a Deus por causa da servidão no Egito. Enfim, ele pode usar o fato para exemplificar um significado alegórico encontrado em outro trecho, mas o fato mesmo é apresentado em seu sentido literal e não é analisado alegoricamente no decorrer do texto, pois há uma volta imediata aos versos principais de sua interpretação.

Em *Sabedoria de Salomão*, por sua vez, há uma referência à estela de sal, na qual a mulher de Ló foi transformada, como “memorial à alma incrédula”. Assim traduz a *Bíblia*

---

51 Tradução da *Bíblia de Jerusalém*.

de *Jerusalém*.<sup>52</sup> Embora tal tradução possa ser compatível com minha argumentação, proponho esta outra que me parece mais precisa: “sepulcro de uma alma incrédula”. Apresento as razões da proposta. Primeiro, observo a palavra *μνημεῖον* (*mneméion*). Embora ela traga em sua raiz o sentido de “memorar”, sendo perfeitamente traduzível por “memorial”, em suas quatro ocorrências prévias na *Septuaginta*<sup>53</sup> se refere a um sepulcro. Muito provavelmente o texto da *Torah* e dos profetas em grego era conhecido pelo pseudo-Salomão se, como opinam os autores da introdução ao texto publicada na própria *Bíblia de Jerusalém*, ele escreveu em grego e em Alexandria. Ademais, o sentido de “sepulcro” é perfeitamente viável. A estela de sal<sup>54</sup> na qual se transformou a mulher de Ló, a meu ver, é perfeitamente compreendida como seu próprio sepulcro, o “sepulcro de uma alma incrédula” (*ἀπιστοῦσης ψυχῆς μνημεῖον* - *apistoués psychês mneméion*), sem a necessidade de qualquer intervenção alegórica por parte do intérprete. A frase me parece, se muito, metafórica.

Após a observação desses três trechos comparáveis, cabe uma última observação sobre a alegorese (mesmo se considerado como tal também o último exemplo) encontrada na *Sabedoria de Salomão*. O fato é que os três trechos, talvez não por acaso, se referem a algo físico que, dentro da própria narrativa, pode ser entendido como símbolo significativo: as vestes sacerdotais, a serpente de bronze, a estela de sal. Pode haver, então, uma resolução de signos concretos apresentados dentro do próprio texto, mas não uma abordagem do próprio texto, da própria narrativa com seus personagens e ações, como significando outra coisa que o sentido literal. Julgo ínfima a semelhança com Fílon. Mas, ainda assim, pela proximidade cronológica e geográfica, bem como pela semelhança de uma das interpretações, o texto é uma fonte privilegiada para se pensar o contexto discursivo da obra do alexandrino, e por isso foi tratado com algum cuidado. Agora, convém abordar outros textos, antes de retomá-los como conjunto para pensar o lugar de Fílon na história da alegorese.

Abordo, então, um texto provavelmente mais antigo, a *Carta de Aristeas*. Como é

52 Esta tradução pode deixar o trecho mais comparável com a exortação atribuída a Jesus em *Lucas* 17:32. Em seu discurso, Jesus assemelha o “dia do filho do homem” ao dia da destruição de Sodoma, e diz: *μνημονεύετε τῆς γυναικὸς Λώτ*. O que a *Bíblia de Jerusalém* traduz por “Lembraí-vos da mulher de Ló.”

53 *Gênesis* 23:6; *Isaias* 22:16 (duas menções); *Ezequiel* 29:11.

54 O texto grego de *Sabedoria* apresenta *στήλη ἄλός* (*stéle halós*), retomando exatamente as mesmas palavras que se encontram na narrativa de *Gênesis* a que se refere - *Gênesis* 19:26 - conforme traduzido na *Septuaginta*. A *Bíblia de Jerusalém*, talvez por traduzir o *Gênesis* a partir do texto hebraico, deixa de realizar a repetição dos termos.

habitual, não há consenso ou certeza sobre a datação do documento. Elias Bickerman propõe que a data da escrita esteja perto do fim do segundo século a.C. (TCHERIKOVER, 1972, p. 439). Jean Pépin quer ser preciso e acredita que o texto tenha sido escrito por volta de 90 a.C. (PÉPIN, 1958, p. 223). Há outras propostas, que variam de 200 a.C. a 30 d.C.. Contudo, o mais importante para a presente reflexão é que praticamente todas as hipóteses mantêm sua composição anterior à produção filônica.

A *Carta de Aristéas* é consensualmente reconhecida como um documento apócrifo. O autor narra a história lendária da tradução dos Setenta, realizada em Alexandria no século III a.C.. Segundo ele, o próprio Ptolomeu teria escrito ao sumo-sacerdote Eleazar solicitando apoio para o empreendimento. Aristéas, o autor fictício, é um dos enviados a Jerusalém. Além de apresentar detalhes da mobilização para a feitura da tradução, inclusive o nome dos setenta e dois tradutores enviados a Alexandria, a narração, em algum momento, parece se tornar um relato de viagem. Aristéas descreve o país dos judeus, Jerusalém, o Templo e, inclusive, dedica algumas linhas à vestimenta sacerdotal. Contudo, diferentemente dos textos antes citados, ele não apresenta ou desenvolve qualquer interpretação cosmológica. Pelo contrário, curiosamente diz, como um turista estupefacto, que, com a roupa especial, o sacerdote parece alguém vindo de “fora do mundo” (ἐκτὸς τοῦ κόσμου).

Certamente, então, neste momento, a referência à veste sacerdotal não é o que me interessa no texto. O mais relevante para a presente discussão se encontra em um diálogo que o pseudo-Aristéas reproduz. Em certo momento, há uma conversa sobre temas bíblicos entre os alexandrinos, Eleazar e os tradutores. Embora estes últimos tivessem “grande destreza para conversas e questionamentos no que tange à Lei” (πρὸς τὰς ὁμιλίας καὶ τὰς ἐπερωτήσεις τὰς διὰ τοῦ νόμου μεγάλην εὐφύιαν), aparentemente é o próprio sumo-sacerdote o responsável por uma grande resposta a um questionamento dos alexandrinos a respeito das normas alimentares.<sup>55</sup> Aristéas julga adequado reproduzir brevemente a resposta por causa da “curiosidade” (περιεργίαν) que muitos têm com respeito a algumas ordenanças da Lei.

Em sua argumentação, Eleazar se refere a uma razão (λόγος - *lógos*) profunda, que distingue os seres que, segundo a razão natural, física, seriam indiferenciáveis:

Τὸ γὰρ καθόλου πάντα πρὸς τὸν φυσικὸν λόγον ὅμοια κατέστηκεν, ὑπὸ μιᾶς δυνάμεως οἰκονομούμενα, καὶ καθ’ ἕνα ἕνα ἔχει λόγον βαθύν, ἀφ’ ὧν ἀπεχόμεθα κατὰ τὴν

55 As leis relativas à alimentação encontram-se em *Deuteronomio* 14:3-21 e *Levítico* 11.

χρήσιν, καὶ οἷς συγχρώμεθα.

Pois, em geral, todas as coisas, conforme a razão natural, se estabelecem como iguais, sob um só poder convivendo, e, individualmente, cada uma tem uma razão profunda; há aquelas de cujo uso nos abstermos, e aquelas que partilhamos.<sup>56</sup> (*Carta de Aristéas* 143)

Essa razão profunda, como demonstram os exemplos por ele apresentados, pode ser acessada por alegorese, embora o método não apareça no texto com semelhante nome. No caso das aves, por exemplo, as proibidas são as selvagens, carnívoras e opressoras, para demonstrar o modo como os homens não devem agir (146). Quanto aos mamíferos, são considerados puros os de casco fendido e que ruminam. A divisão do casco indica (o verbo usado é σημειόω – *semeióo*) a necessidade de se cumprir a justiça por meio do discernimento (151). Já com relação ao ruminar, o seguinte trecho é contundente:

Ἡ γὰρ ἀναμηρύκησις οὐθὲν ἕτερον, ἀλλὰ τῆς ζωῆς καὶ συστάσεως ἐπίμνησις. Τὸ γὰρ ζῆν διὰ τῆς τροφῆς συνεστάναι νομίζει. Διὸ παρακελεύεται καὶ διὰ τῆς γραφῆς ὁ λέγων οὕτως· Μνεῖα μνησθήση κυρίου τοῦ ποιήσαντος ἐν σοὶ τὰ μεγάλα καὶ θαυμαστά.

Pois o ruminar nada mais é senão rememoração da vida e do sustento. Pois se reconhece que a vida é sustentada pelo alimento. Por isso exorta pela escritura o que diz assim: “Com a memória lembra do Senhor, que fez em ti coisas grandes e maravilhosas”. (*Carta de Aristéas* 154-155)

Em seguida, as “coisas grandes e maravilhosas” são associadas à formação e manutenção do próprio ser humano. Por conseguinte, a memória, simbolizada pelo ruminar, tem por finalidade fazer lembrar de Deus como aquele que governa e sustenta. (157)

Percebe-se, assim, que o texto da Lei, bem como o próprio cumprimento da lei nele escrita, tem um significado que transcende a mera regulamentação alimentar. E tal significado além do literal pode ser apreendido pela inteligência do leitor, como se percebe pela frase que segue:

Πάντα γὰρ ὅσα διχληεῖ καὶ μηρυκισμὸν ἀνάγει σαφῶς τοῖς νοοῦσιν ἐκτίθεται τὸ τῆς μνήμης.

Pois tudo quanto tem casco fendido e rumina claramente expõe, aos que refletem, o relativo à memória. (*Carta de Aristéas* 153)

Não devo deter-me mais em demonstrá-lo, mas é importante assinalar que o

---

56 São minhas todas as traduções dos trechos da *Carta de Aristeas* aqui apresentados.

significado alegórico não é apenas apresentado no discurso. De modo comparável ao de Fílon, o texto procura mostrar a lógica do outro sentido proposto e ressalta a comunicação de um significado moral por parte da *Torah*. Essa maneira de argumentar agrada a Aristeas, que julga que Eleazar fez uma boa defesa a respeito de cada ponto (καλῶς... περὶ ἐκάστων ἀπολογεῖσθαι). O verbo usado lembra uma questão que deve ser mencionada. Alexander Altmann diz que o uso da alegorese na *Carta de Aristeas* se restringe a fins apologéticos, e que este é um dos fatores que a diferenciam daquela realizada por Fílon (ALTMANN, 1972, p. 897). A afirmação condiz com a idéia, bastante difundida, de que o caráter da obra do pseudo-Aristeas seria essencialmente apologético, uma defesa dos costumes judaicos contra acusações anti-semitas. Contudo, em um convincente artigo, Tcherikover argumenta em outra direção: a carta seria dirigida aos judeus. Sobre as leis abordadas na explicação alegórica, ele observa que os temas que mais instigariam a curiosidade dos gregos (o descanso sabático, a circuncisão, as principais festas e a abstenção da carne suína) não são referidos, mas sim aquelas regras que, possivelmente, estavam sendo negligenciadas pelos judeus alexandrinos por sua aparente falta de sentido. A preocupação do autor seria, pois, cuidar para que as novas gerações compreendessem a importância de cumprir as leis, mesmo as “menores”, para que não houvesse o risco de que, com o tempo, deixassem de observar a Lei, como um todo (TCHERIKOVER, 1958, p. 84). Assim, a alegorese pode não estar, já na *Carta de Aristeas*, restrita a intenções apologéticas, mas alcança uma função instrutiva entre os próprios judeus da diáspora no Egito.

Outra questão deve ser pensada. O discurso é atribuído a Eleazar, ou seja, a um judeu palestino, não a um alexandrino helenizado. Está, contudo, inserido em um texto que se diz do século III a.C., mas que provavelmente data do fim do segundo século a.C.. Talvez caiba perguntar se o autor real (ou seriam autores reais?) do documento teria atribuído uma interpretação sua a um antigo sumo-sacerdote sem sequer pensar na inverossimilhança inerente ao ato. É bem possível que sim. Mas cabe também observar que, embora a maneira de interpretar seja muito semelhante à dos alegoristas gregos ou helenizados das décadas seguintes, não é usado, no discurso, o vocabulário técnico da alegorese. A palavra ἀλληγορία (*allēgoría*) não poderia mesmo aparecer por uma questão cronológica, mas seria possível ter-se usado em algum momento ὑπόνοια (*hypónoia*) ou σύμβολον (*sýmbolon*). A não ocorrência desses termos sugere o desconhecimento da alegorese grega por parte do autor, que estaria simplesmente reproduzindo uma interpretação tipicamente

palestina, ou uma decisão de evitá-los para tentar ser mais verossímil na atribuição da fala a Eleazar? Apesar das dificuldades impostas pela falta de outras fontes seguras, por conjectura, pode-se pensar que é improvável que o pseudo-Aristeas não conhecesse algumas interpretações alegóricas gregas, uma vez que ele estava profundamente inserido na cultura helênica. Por outro lado, pode-se também pensar, como possibilidade, que o não uso dos termos não se deva a qualquer relação com uma fonte palestina ou busca de verossimilhança, mas sim a que o autor não percebesse claramente que o que estava praticando era uma interpretação alegórica, motivo pelo qual não teria se filiado à tradição por meio da nomenclatura.

Antes de deixar a carta de Aristeas e seguir para outros textos, falta mencionar que na obra de Fílon também se encontra uma interpretação para a regulamentação alimentar. No livro quatro de *Sobre as Leis especiais*, o tema é tratado longamente. De início, ele justifica as restrições alimentares de modo nada alegórico. Moisés, teria vetado algumas carnes, justamente as mais saborosas, para ensinar aos israelitas o auto-controle, a moderação. O legislador hebreu é, inclusive, comparado a legisladores gregos, sendo considerado nem tão rigoroso quanto o dos lacedemônios, nem tão aberto quanto o dos jônios e sebaritas. Contudo, quando se propõe comentar o método indicado para verificar se os animais são puros ou impuros, a interpretação alcança outro nível. Ambos os sinais (τὰ σημεῖα ἀμφότερα - *tà seméia amphótera*) estabelecidos, “o casco fendido em dois e o ruminar”, são considerados símbolos (σύμβολα - *sýmbola*) do ensino e aprendizagem mais propícios ao conhecimento. O ruminar simboliza o uso da memória por parte do aluno, que escuta a lição em um momento e, posteriormente, com auxílio da memória, volta a refletir sobre ela e a praticá-la. Já o casco fendido, indica a necessidade de discriminar as coisas, uma vez que a vida tem dois caminhos, um que conduz ao mal, outro à virtude. Noto que os significados encontrados por Fílon, memória e discernimento, são os mesmos apresentados na *Carta de Aristeas*. Há alguma diferença, contudo, na maneira como o significado “memória” é aplicado na argumentação, uma vez que *nosso* exegeta opta por tratar, neste momento, do aprendizado em sentido amplo, não restringindo-o ao meio judaico. Com relação à maneira de expor os significados, devo observar que, no trecho em questão, ele usa o termo σύμβολον (*sýmbolon*), mas não aparecem ἀλληγορία (*allegoría*) ou ὑπόνοια (*hypónoia*). Deveríamos supor que ele compreendesse haver uma distinção entre a hermenêutica dos símbolos e a das alegorias? Seria apressado afirmá-lo simplesmente por esse texto. Observo,

por exemplo, que o termo σύμβολον (*sýmbolon*) é usado por Filon na apresentação de significados declaradamente alegóricos, em subentendidos.<sup>57</sup>

Convém seguir com a apresentação dos possíveis precursores de Filon. De início, apresentei a *Sabedoria de Salomão*, um texto escrito em grego por um alexandrino. Em seguida, procurei demonstrar algo com a *Carta de Aristeas*, um texto escrito em grego, mas com um discurso (fictício) atribuído a um judeu da Palestina. Agora, me refiro de modo breve ao *Eclesiástico*, também conhecido como *Sabedoria de Jesus Ben Sirach* (provavelmente século II a.C.). Trata-se de um texto que, embora tenha nos chegado em grego, foi escrito em hebraico<sup>58</sup>. Também no caso deste texto, a referência à veste sacerdotal não é o que devo estudar, uma vez que Jesus Ben Sirach faz apenas uma descrição daquela e louva sua beleza (45:7-13).

A razão é, pois, outro versículo, um só versículo. Émile Bréhier diz que há uma alegoria no verso 16 do capítulo 44, por meio da qual Henoc<sup>59</sup> é lido como símbolo de “arrependimento”. Imediatamente, o próprio Bréhier lembra que se suspeita de que a alegoria em questão seja “uma interpolação do tradutor de origem alexandrina”<sup>60</sup> (BRÉHIER, 1950, p. 46). De fato, entre os fragmentos da obra encontrados em hebraico, consta o versículo em questão e a lição é diferente. No texto em hebraico, considerado como fonte da tradução grega<sup>61</sup>, o “arrependimento” dá lugar ao “conhecimento”. Assim, o verso se harmoniza com toda uma literatura judaica relacionada com o personagem (SMITH, 1897, p. 62-63) e com um possível significado do nome, cuja raiz evocaria a idéia de iniciação ou de consagração.<sup>62</sup>

Não julgo produtivo avaliar negativamente o trabalho do tradutor<sup>63</sup> com base no que Bréhier chama de “interpolação”. Prefiro, antes, considerar que há alguma liberdade (e impossibilidade) no processo tradutório, quando considerado como ato criativo que envolve múltiplas escolhas. E é por uma “escolha” feita no ato de tradução que, talvez, se tenha revelado outra tradição de leitura do personagem Henoc. Por isso, convém considerar o verso

57 Observe-se, por exemplo, o longo trecho que apresenta diversos significados alegóricos para o Sol em *Sobre os Sonhos* I 73ss.

58 Este fato é certo, dado o achado de fragmentos do texto em hebraico.

59 A história de Henoc é narrada em *Gênesis* 5:18-24. O fato mais marcante é seu arrebatamento.

60 Minha tradução de: une interpolation du traducteur d'origine alexandrine.

61 É provável a relação entre os textos, mas seria prudente considerar a possibilidade de variação no decorrer de sua tradição manuscrita, inclusive no próprio texto hebraico.

62 Isso segundo o *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* (Dicionário Enciclopédico da Bíblia). Parece entender-se uma relação com o termo כַּנָּאֵךְ (*khanakh*), que significa “dedicado”, “instruído” (BROWN, 1974). A relação feita por Filon é diferente, conforme estudo a seguir.

63 A versão grega do *Eclesiástico* apresenta um prólogo no qual o tradutor se apresenta como sendo neto do autor e reflete brevemente sobre sua tarefa.

como transmitido pela tradução grega:

Ἐνώχ εὐηρέστησεν κυρίῳ καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα  
μετανοίας ταῖς γενεαῖς.

Henoc agradou ao Senhor e foi arrebatado, **exemplo de conversão** para as gerações.<sup>64</sup> (*Eclesiástico* 44:16)

A palavra *μετανοία* (*metanóia*), traduzida na citação por “conversão”, é freqüentemente bem traduzida por “arrependimento”, o que justifica o observado por Bréhier. Mas, seria realmente uma leitura alegórica dizer brevemente que um personagem é “exemplo” (ὑπόδειγμα – *hypódeigma*) de outra coisa? Parece-me exagerado afirmá-lo. Devo assinalar, é certo, que, em *Sobre Abraão*, a partir do parágrafo 17, Fílon atribui o mesmo significado de “arrependimento” a Henoc e o faz por alegorese. Mas o procedimento de Fílon é muito diferente do encontrado no *Eclesiástico*. Ele recorre à etimologia, dizendo que Henoc é assim chamado entre os hebreus, mas que os gregos diriam aceitável / agraciado (καλεῖται παρὰ μὲν Ἑβραίοις Ἐνώχ, ὡς δ’ ἂν Ἕλληνες εἴποιεν κεχαρισμένος).<sup>65</sup> O sentido proposto é coerente com a argumentação, pois ser receptáculo de uma graça divina (ou ser aceitável diante de Deus) seria conveniente para alguém que se arrepende e é arrebatado. Ademais, o alexandrino expõe argumentos que se desenvolvem a partir das palavras da própria narrativa. Por exemplo, ele diz que “arrebato” (μετάθεσις - *metáthesis*) implica uma “mudança” (μεταβολή - *metabolé*), o que tem relação clara com “arrependimento” (*μετανοία* – *metanóia*). Enfim, além do diferente procedimento, Fílon

64 Tradução de *Bíblia de Jerusalém*.

65 O nome Henoc parece provir da raiz כחן (*kh n kh*), que, como visto, apresentaria significados como “entendido”, “iniciado” ou “consagrado”. Pode ser difícil encontrar uma explicação para a tradução proposta por Fílon. O próprio significado do termo grego κεχαρισμένος (*kekharisménos*) apresenta dificuldades, uma vez que tem múltiplas possibilidades de significado (feliz, agraciado, agradável, bem-vindo etc...). Antes de procurar uma causa na língua fonte, é necessário discernir que significado Fílon pretende exprimir na língua de chegada. “Aceitável” ou “agraciado” são os que julgo mais apropriados para o contexto. Neste caso, talvez o alexandrino (ou outro de quem ele toma a tradução) tenha se confundido, propositadamente ou não, entre a raiz כחן (*kh n kh*), de Henoc, e aquela do substantivo כחן (*khen*), “graça”, e do verbo כחן (*kh n n*), “tornar amável”, no *piel*, e “ ter compaixão de”, no *poel*. Isso proponho como hipótese, por verificar que, na forma, essa raiz compartilha duas letras com כחן (*kh n kh*) e, no sentido, está no mesmo campo semântico de κεχαρισμένος (*kekharisménos*). Talvez a hipótese se comprove com o fato de que em outros dois trechos (*Post.* 35 e *Conf.* 122) Fílon diz que Henoc traduzido é χάρις σου (*kháris sou*), isto é, “tua graça”. E se, em hebraico, acrescentarmos o sufixo possessivo de segunda pessoa à palavra כחן (*khen*), formando algo traduzível por χάρις σου (*kháris sou*), temos כחן (*khenkha*, se masculino, *khenekh*, se feminino), com exatamente as três consoantes do nome Henoc.

não diz simplesmente que Henoc é “exemplo de arrependimento”, mas, sim, mostra que o personagem tem em si este significado.

Porém, embora haja diferenças no modo de se interpretar e na maneira de se estabelecer a relação entre o personagem e o significado de “arrependimento”, este permanece como um ponto em comum. O que me instiga a questionar: Como o responsável pela versão grega teria chegado à sua opção tradutória? E Filon teria inspirado sua leitura na tradução grega do *Eclesiástico*? As duas perguntas podem ser parcialmente respondidas por uma conjectura. Talvez houvesse entre os judeus de Alexandria uma tradição que associava Henoc a “arrependimento”. O tradutor teria optado por essa tradição, em detrimento da outra, que o associa ao “conhecimento” e constava no texto fonte. Filon, por sua vez, teria contato com essa tradição, e não necessariamente com o próprio texto do *Eclesiástico*.

É necessário retornar ao meio estritamente judaico-helenístico e apresentar um último personagem. Por duas vezes Clemente de Alexandria se refere a um certo Aristóbulo. Uma vez, ele diz que Aristóbulo, o peripatético (assim como Filon, o pitagórico<sup>66</sup>, e outros) teria mostrado que a filosofia escrita dos judeus era mais antiga que a dos gregos (*Stromata* I 15). Noutro lugar, informa que ele teria vivido no tempo do Ptolomeu Filadelfo e que teria escrito muitos livros mostrando que a filosofia peripatética provinha da Lei (*Stromata* V 14). Eusébio de Cesaréia também menciona Aristóbulo. Na *Preparação ao Evangelho*, o historiador cristão diz que teria muito a dizer sobre “a contemplação obscurecida e alegórica que há nas leis estabelecidas por ele [Moisés]” (περὶ δὲ τῆς ἐν τοῖς ὑπ’ αὐτοῦ τεθεῖσι νόμοις ἐπεσκιασμένης καὶ ἀλληγορικῆς θεωρίας). Porém, se contenta em apresentar os discursos de Eleazar (o sumo-sacerdote que aparece na *Carta de Aristeas*) e Aristóbulo, os quais, segundo ele, eram homens de origem judaica e distintos nos tempos dos Ptolomeus (*Prep. Ev.* VIII 8). Posteriormente, na mesma obra, Eusébio se refere a Aristóbulo como peripatético (*Prep. Ev.* XIII 1) e filósofo de entre os hebreus (*Prep. Ev.* XIII 11).

Optei por deter-me um pouco na apresentação de algumas das escassas referências antigas a Aristóbulo para evitar a criatividade por vezes profusa dos comentadores modernos. O fato é que quase nada sabemos dessa figura, e o que nos resta de sua produção não são mais que poucos fragmentos transmitidos pelos mesmos cristãos acima mencionados.

---

<sup>66</sup> David Runia não acredita que com o adjetivo “pitagórico” Clemente quisesse dizer que Filon fosse filiado a uma escola filosófica específica. Para o filonista, a afirmação pode ser uma simples alusão ao amplo conhecimento do alexandrino concernente à filosofia pitagórica, ou indicar que, para Clemente, a freqüente referência ao simbolismo dos números na exegese filônica evocava o pitagorismo. (RUNIA, 1994, p. 11-12)

Em sua *História Eclesiástica*, Eusébio se refere a ensinamentos de Aristóbulo relativos ao momento correto de se celebrar a Páscoa. O trecho não é de meu interesse, uma vez que trata de astronomia, não de alegoria (*H. E.* VII 32.17). Já em *Preparação ao Evangelho*, Eusébio exibe por duas vezes palavras que atribui ao filósofo judeu. Uma vez, discutindo algumas interpretações judaicas sobre a criação do mundo, após mencionar Filon, cita um breve parágrafo no qual Aristóbulo diz que a luz pode metaforizar a sabedoria, pois toda luz provém desta (Μεταφέροιτο δ' ἂν τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς σοφίας· τὸ γὰρ πᾶν φῶς ἐστὶν ἐξ αὐτῆς) (*P. E.* VII 14.1). Pouco depois, após apresentar a alegorese<sup>67</sup> das normas alimentares presente na *Carta de Aristeas*, Eusébio expõe um discurso de Aristóbulo dirigido ao próprio Ptolomeu, no qual resolve alegoricamente o problema da atribuição de características corpóreas humanas a Deus. O conteúdo da interpretação é previsível. Por exemplo, “mão”, quando atribuída a Deus, significa simplesmente “força”. Noto que no fragmento não aparece nenhuma palavra com a raiz de ἀλληγορία (*allegoria*) e que o antropomorfismo é entendido como uma maneira utilizada por Moisés na produção do texto. A maneira em questão, que consiste em falar de umas coisas usando palavras que se aplicam a outras, faz com que o legislador seja admirado pelos que o entendem bem, mas que para os demais, aqueles que permanecem no escrito somente (τοῖς... τῷ γραπτῷ μόνον προσκειμένοις) não pareça dizer nada grandioso (*P. E.* VIII 10).

Passo aos dois fragmentos encontrados na obra de Clemente. Em um deles não há qualquer alegorese ou menção ao assunto, mas sim a afirmação de que Platão havia estudado a *Torah* (*Strom.* I 22.150). No outro, Clemente combate a descrença dos gregos com relação à teofania narrada em *Gênesis* 19:16-25. Diz que “aquela chamada descida sobre o monte de Deus é a explicitação da potência divina” (ἐκεῖνη γὰρ ἡ λεγομένη κατάβασις ἐπὶ τὸ ὄρος θεοῦ ἐπίφασίς ἐστι θείας δυνάμεως). Afirma que tal é a alegoria conforme a Escritura. Em seguida, menciona as palavras de Aristóbulo. Paradoxalmente, estas não apresentam nenhuma alegorese explícita, ainda que, talvez, compusessem um argumento a favor de uma leitura desse tipo. O filósofo observa que todo o povo que acampava ao redor da montanha via o fogo que nela havia. Dada a amplitude da montanha e a quantidade de

---

67 Eusébio entende tratar-se de interpretação alegórica a desenvolvida na *Carta de Aristeas*. Diz que aquelas coisas foram ditas por Eleazar aos gregos “a respeito da idéia alegorizada nas leis sagradas” (περὶ τῆς ἀλληγορουμένης ἐν τοῖς ἱεροῖς νόμοις ἰδέας) (*P. E.* VIII 9.38). Antecipo que o mesmo é dito a respeito das palavras de Aristóbulo que apresenta em seguida (*P. E.* VIII 10.18).

peessoas, o fato mostra que a descida de Deus não foi algo localizado, uma vez que Ele está em todo lugar (πάντη γὰρ ὁ θεός ἐστιν) (*Strom.* VI 3.32-33). A preocupação revelada pela frase é a mesma encontrada em um dos fragmentos registrados por Eusébio: combater uma concepção de Deus como ser corpóreo ao modo humano. O tema não constitui a preocupação central de Fílon, mas foi tratado por ele em alguns momentos. Em geral, o antropomorfismo na *Torah* é entendido por ele como um recurso didático utilizado nas Escrituras para alcançar os mais obtusos.<sup>68</sup> Em suma, por uma leitura geral, parece que o pouco que nos restou dos escritos de Aristóbulo não é suficiente para reconstruir suas concepções e práticas hermenêuticas, e, muito menos, para atribuir a ele o papel de maior precursor de Fílon.

Tendo traçado uma mínima história da alegorese entre os gregos e apresentado os principais escritos judaico-helenísticos nos quais há indícios de sua utilização, resta pensar o lugar do próprio Fílon com respeito a essa tradição prévia.

Jean Pépin acredita que a alegorese de Fílon, bem como a encontrada nos demais judeus helenísticos, é de origem grega, especialmente estóica (PÉPIN, 1958, p. 234-239). Samuel Sandmel segue a mesma linha, com uma observação apenas: “Uma vez que Homero e a Bíblia são tão diferentes um do outro, nós não devemos esperar muito no sentido de uma sobreposição no conteúdo da interpretação alegórica estóica e filônica, pois similar era a maneira alegórica, não a substância.”<sup>69</sup>(SANDMEL, 1979, p.19). De modo semelhante, Carlos Lévy mostra uma grande relação entre a alegorese grega e a da Fílon, mas ressalta a orientação religiosa do método como praticado por este (LÉVY, 2003, p. 108-112).

Considerando a especificidade do livro interpretado por Fílon e a orientação religiosa com que o aborda, a procura por origens para a alegorese filônica talvez deva incluir o meio judaico-helenístico. Jean Daniélou observa em Fílon referências a correntes diferentes de alegorese: cosmológica, moral e mística. Cada uma dessas correntes teria ao menos um representante anterior conhecido. A cosmológica havia sido usada na *Sabedoria de Salomão*. Já a moral, relacionada à homilética das sinagogas, teria um eco na *Carta de Aristéas*. A mística, por sua vez, se encontraria em Aristóbulo (DANIÉLOU, 1958, p. 116-117).

Émile Bréhier excluiria Aristóbulo dessa lista. Além de observar uma diferença de objetivos deste com relação a Fílon, acredita que os fragmentos de sua obra não são autênticos

68 Veja-se, por exemplo, *Sobre os sonhos* I 234-237 (apresento o tratado traduzido adiante). Outro trecho importante sobre o tema encontra-se em *Que Deus é imutável* 51-69.

69 Minha tradução de: Since Homer and the Bible are so different from each other, we should not expect very in the way of an overlap in the content of Stoic and Philonic allegorical interpretation, for it was the allegorical manner that was similar and not the substance.

(BRÉHIER, 1950, p. 48). Com relação ao conjunto dos demais textos, observa que “a literatura judaico-helenística pré-filônica só guarda traços insignificantes de alegorias”<sup>70</sup> (BRÉHIER, 1950, p. 60-61). Já entre os escritos gregos, um texto específico chama a atenção do estudioso. Segundo ele, a *Tábua de Cebes* apresenta semelhanças marcantes com a exegese filônica: preponderância da alegoria de fundo moral, que reconhece nos personagens e em suas relações diferentes estados e potências da alma; uma atenção despendida aos números e a seus significados; o caráter imprescindível da alegorese na busca pela verdade oculta. Esta última característica deve ser explicada. Bréhier observa que a filosofia dos estóicos era independente de sua alegorese. Esta era, então, um método meramente auxiliar. Já o autor da *Tábua de Cebes* entenderia que a verdade estava escondida na pintura interpretada e desta era indissociável, sendo acessível somente por uma interpretação alegórica (BRÉHIER, 1950, p. 39-44).

Devo observar que, embora as semelhanças encontradas por Bréhier sejam de fato perceptíveis, ele desconsidera alguma diferença igualmente relevante. Deve-se lembrar que o interpretado na *Tábua de Cebes* é uma imagem, não um texto verbal. Uma diferença tão básica deve gerar alguma consequência nos procedimentos utilizados na interpretação. De fato, não se encontra no texto aparentemente neo-pitagórico o recurso à etimologia, comum em Fílon e nas ditas alegorias estóicas. Ademais, enquanto o exegeta alexandrino trabalha declaradamente no âmbito de uma tradição, a interpretação da *Tábua de Cebes* é desprovida de qualquer relação explícita com outra interpretação ou outros intérpretes. Por último, a amplitude do empreendimento é absurdamente diferente. Enquanto Fílon tem a sua frente um texto longo, com detalhes lexicais e sintáticos a serem trabalhados, o Pseudo-Cebes tem um só painel. A meu ver, o esforço de encontrar sub-sentidos coerentes na *Torah* deve, então, ser consideravelmente maior, como maior é a produção de Fílon.

Parece-me, pois, que o entusiasmo de Bréhier diante das semelhanças é excessivo. Pergunto-me, inclusive, se sua predisposição, já criticada anteriormente (NIKIPROWETZKY, 1974, p. 239), de ler na obra de Fílon um “romance da alma” não seria instigada pela leitura da *Tábua de Cebes*. Fílon atribui, sim, como admite o próprio Nikiprowetzky, um papel fundamental ao tema da Migração espiritual, mas não de maneira exclusiva, como faz o documento neo-pitagórico. Considerá-lo dessa maneira seria reduzir e simplificar a obra do alexandrino. Ademais, entendo que o estudioso francês deixa de atentar para as semelhanças

---

70 Minha tradução de: La littérature judéo-alexandrine antéphilonienne ne renferme que des traces insignifiantes d'allégories.

encontradas em outros textos gregos, como em *Alegorias de Homero*, de Heráclito.

Não penso em uma filiação de Filon a um ou outro modo de realizar a alegorese. Julgo mais razoável pensar que as semelhanças encontradas entre sua obra e documentos gregos que lhe eram anteriores ou (quase) contemporâneos revelam sua abertura com relação aos discursos dos intérpretes gregos. E, da mesma forma que faz com a filosofia, ele não se compromete com uma maneira específica de alegorizar, mas lança mão de quantas forem úteis em sua lida com um texto para ele mesmo sagrado.

Filon creu na *Torah* como texto inspirado, na *Septuaginta* como sua tradução igualmente inspirada e em uma possível interpretação também viabilizada por inspiração divina (PAUL, 2000, p.207-213). Esse fato é um importante diferenciador de seu trabalho hermenêutico e faz vital observar o trabalho de exegetas que tinham uma relação semelhante para com o texto lido. Por isso, para se encontrar o lugar de Filon na história da alegorese, julgo imprescindível a consideração dos “traços insignificantes de alegorias” encontrados em outros textos judaico-helenísticos. Vejo com suspeitas, então, a seguinte afirmação reproduzida por Arnaldez:

Conseqüentemente, não se deveria procurar compreender Filon por esta literatura judaico-alexandrina, que ele ultrapassa em muito, nem seu judaísmo helenizado por aquele que transparece nessas obras. Quando muito, se encontraria convergência de inspiração, mas a execução seria inteiramente diferente. (ARNALDEZ, 1961, p. 60-61)<sup>71</sup>

De fato, a execução é diferente em Filon. Mas isso não reduz a importância dos outros textos, mesmo se considerados mais limitados. Creio que a breve leitura que fiz de alguns deles revelou que, embora nenhum possa ser considerado o precursor absoluto de Filon, todos apresentam alguma mínima semelhança com sua obra. A identidade de conteúdo e método pode não ser grande, mas talvez um problema semelhante permeie todos esses textos: interpretar a *Torah* em ambiente cultural grego, com a mente de um judeu já marcado pela influência helênica. Se Filon se destaca dos demais, é possível que o motivo seja sua perícia no enfrentamento do mesmo problema. Ou seja, talvez os outros escritores, com suas tentativas, revelem questões problemáticas para os judeus helenizados, ainda que não tivessem a genialidade necessária para apresentar respostas satisfatórias. O que Filon teria feito seria justamente criar sua própria agenda para o enfrentamento dessas questões,

---

<sup>71</sup> Minha tradução de: Par suite, il ne faudrait pas chercher à comprendre Philon par cette littérature judéo-alexandrine, qu'il dépasse de beaucoup, ni son judaïsme hellénisé par celui qui transparait à travers ces ouvrages. Tout au plus trouverait-on communauté d'inspiration, mais l'exécution serait entièrement différente.

retrabalhando-as e instaurando outras, na busca de respostas mais satisfatórias e plausíveis. Por fim, teria alcançado um grau de sofisticação e complexidade mais alto, o que o diferencia dos demais, sem que estes deixem de revelar algo sobre sua tarefa.<sup>72</sup>

Enfim, o lugar de Fílon na história da alegorese parece ser o de um intérprete ímpar, dotado de vasto conhecimento da alegorese grega e das experiências judaico-helenísticas anteriores. Não obstante, esse conhecimento, revelado e mobilizado sem reservas em suas próprias interpretações, não exclui a valorização da inspiração divina na interpretação. Tudo porque, para Fílon, a *Torah* não é mais um texto a ser lido, mas sim o resultado da revelação divina, pelo que todo esforço intelectual deve ser dispendido em seu estudo.

Finalizo este tópico, antes de passar ao seguinte que poderia ser tomado como um apêndice, com a seguinte conclusão prévia: a alegorese de Fílon não é especificamente estóica, neo-pitagórica ou como alguma das encontradas no judaísmo helenístico anterior. Não nego sua originalidade, nem sua dívida para com uma e outra corrente de intérpretes. Mas entendo que sua alegorese é híbrida (como não poderia deixar de ser, até porque, se bem observado, tudo assim é). Ela é, antes de tudo, sua resposta particular, coerente com uma tradição, com seu ambiente discursivo e sua religiosidade, a questões que lhe são propostas. Ela é, em resumo, filônica.

#### 1.4.5 *Notas sobre a alegorese entre alguns cristãos*

Neste tópico, almejo dar apenas uma breve notícia do prosseguimento do método alegórico como praticado no cristianismo, um tema complexo e amplo. Ressalto que não é meu objetivo mapear o legado de Fílon entre os cristãos. Embora reconheça a validade desse tipo de pesquisa, optei por relegar os escritos cristãos a um papel secundário. Faço-o por considerar que os estudos filônicos, incipientes no Brasil, não devem ser confundidos com os estudos de patrística, ou mesmo limitar-se a um caráter de apoio aos estudiosos do cristianismo antigo. A obra de Fílon e seu lugar na tradição transcendem em muito o papel de mera fonte para alguns teólogos e exegetas da Igreja cristã. Pelo que deve ser estudada, em primeiro lugar, por seu próprio valor.

Apresento, ainda assim, breves indicações sobre a alegorese praticada entre os cristãos antigos por motivos simples. Em primeiro lugar, me refiro aos textos cristãos mais

---

<sup>72</sup> Devo, em grande parte, essa reflexão a uma conversa informal com a hispanista Graciela Ravetti.

antigos por entender que, em seu início, o cristianismo foi uma corrente do judaísmo. Em seguida, menciono brevemente escritos posteriores, pois, embora cristãos e judeus tenham se distanciado uns dos outros (lembro que a iniciativa foi de ambas as partes), continuaram compartilhando um mesmo objeto de estudo.

Começo por uma observação do Novo Testamento. Uma só vez ocorre o verbo ἀλληγορέω (*allegoréo*) em todo o cânon neo-testamentário. Na carta aos Gálatas, ao se referir à história de Abraão e de seus filhos gerados com Agar, a escrava, e Sara, sua esposa legítima, Paulo escreve:

γέγραπται γὰρ ὅτι Ἄβραάμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἓνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας. ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας δι' ἐπαγγελίας. ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα, αὗται γὰρ εἰσιν δύο διαθήκαι.

Pois está escrito que Abraão teve dois filhos, um da serva e outro da livre. Mas o da serva nasceu segundo a carne; o da livre, em virtude da promessa. Isso foi dito em alegoria. Elas, com efeito, são as duas alianças.<sup>73</sup> (*Epístola aos Gálatas 4:22-24*)

Agar e Sara são, então, tomadas respectivamente como a aliança da Lei e a da Graça. O filho de Sara nasceu por meio da promessa e é livre, como são livres os filhos de Deus pela graça. Já o filho de Agar, que é escrava, não compartilhará da herança do pai, por isso foi banido junto com a mãe, como deve acontecer aos que ainda estão sob a Lei. Deve-se lembrar que a carta aos Gálatas apresenta uma constante oposição aos chamados “judaizantes”, pessoas (cristãos judeus ao que parece) que procuravam impor aos novos convertidos gentios os costumes e as leis judaicas (CARSON, 1997, p. 326-328). O que Paulo faz, então, é encontrar na própria narrativa da *Torah* um significado profundo que abone seu ensino de salvação pela graça e não pelo cumprimento de leis. Isso faz por meio da alegorese.<sup>74</sup>

<sup>73</sup> Tradução da *Bíblia de Jerusalém*.

<sup>74</sup> A mesma narrativa é interpretada alegoricamente por Fílon, com resultados, obviamente, diferentes. Em *Sobre o encontro que visa a educação* (9ss) Agar é o conjunto das ciências comuns. A união de Abraão com essa estrangeira é vista como um passo necessário, antes de aceder ao objetivo primeiro que é unir-se à virtude/sabedoria, simbolizada por Sara, que lhe dará um filho legítimo. Sandmel (SANDMEL, 1979, p. 20-21) compara essa alegoria de Fílon com uma de origem estoica para a *Odisseia*: as servas de Penélope representariam a educação comum, acessada pelos muitos, os pretendentes; Penélope, por sua vez, seria a própria sabedoria, negada a eles, mas alcançada pelo herói.

Em diversos outros pontos do Novo Testamento, é encontrado um sentido mais profundo nas palavras do “Antigo”. Em geral, elementos das narrativas são entendidos como figuras (τύπος - *týpos*) de Cristo (ou de algo relacionado à fé cristã) que haveria de revelar-se no futuro. Esse tipo de interpretação é chamado de “tipologia”. Contudo, se observado com cuidado, mostra-se um tipo de alegorese, ainda que com suas peculiaridades. A distinção parece ter uma motivação mais política que acadêmica. É o que entende Hindy Najman, quando se depara com o fato de que só se aplica o adjetivo “tipológica” a interpretações com determinado pressuposto teológico (NAJMAN, 2003, p. 109).<sup>75</sup>

Obviamente, a maior diferença entre esse tipo de alegorese e aquela praticada pelos outros judeus é o estabelecimento de Cristo como chave de leitura para toda a *Tanakh*. Afinal, já no cristianismo incipiente, o próprio fim da Lei é Cristo (τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι), como escreve Paulo em sua carta aos *Romanos* (10:4). Percebe-se que, entre os cristãos, a *Tanakh* estava em vias de tornar-se Antigo Testamento, recebendo um caráter complementar com relação ao Novo e à própria prática cristã.<sup>76</sup>

Mas caberia pensar, como no caso de Fílon, qual seria a fonte para a alegorese em Paulo. Jean PÉPIN se aborda a questão e conclui que, embora o pensamento paulino seja claramente influenciado pela filosofia grega, sua interpretação parece originar-se do judaísmo palestino ou de “seu próprio gênio religioso” (PÉPIN, 1958, p. 252). Não me cabe contestar a conclusão, mas devo simplesmente observar que me parece apressada e, ao menos em um de seus argumentos, inconsistente. PÉPIN observa que o vocabulário de Paulo é diferente do utilizado pelos alegoristas gregos. Diz que, embora ele fale, como estes últimos, de mitos (μύθοι - *mýthoi*), “o faz para desqualificá-los, não para assinalar sua presença na Bíblia.”<sup>77</sup> (PÉPIN, 1958, p. 252). O argumento é insuficiente. Ora, Fílon, cuja alegorese é de origem essencialmente grega segundo PÉPIN, também nega com frequência que as narrativas da *Torah* sejam mitos<sup>78</sup>; além disso, gregos e romanos contemporâneos a Paulo e Fílon também

75 O mesmo entendimento é compartilhado por M. Simonetti em sua contribuição para o *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs* (SIMONETTI, 2002, p. 66-67), como se antevê pela própria entrada: “ALEGORIA (Tipologia)”.

76 Em Fílon, diferentemente, o centro não pode ser Cristo. E é com base na ausência de cristocentrismo em sua interpretação que, séculos mais tarde, santo Agostinho o criticará. Sobre a relação de Agostinho com a obra de Fílon, ver RUNIA, 1995.

77 Minha tradução de: pour les disqualifier, non pour en signaler la présence dans la Bible.

78 Leia-se trecho de *Sobre a criação do mundo segundo Moisés*, citado na página 16 deste trabalho. Menciono, ainda, dois outros exemplos. Em *Sobre os Sonhos* I, tratado que adiante apresento, lê-se:

costumavam definir os *mýthoi* como falsos, opondo-os a *diéguesis* (διήγησις)<sup>79</sup>. Ademais, como notei no tópico anterior, a alegorese judaico-helenística nem sempre adota o vocabulário dos alegoristas gregos. É completamente possível que Paulo, que conhecia inclusive algo da literatura grega, tivesse contato com textos como a *Sabedoria de Salomão* ou a *Carta de Aristeas*. Enfim, a questão me parece complexa demais para que se queira resolvê-la pela simples filiação ao judaísmo palestino ou ao próprio “gênio religioso” de Paulo.<sup>80</sup>

O uso da alegorese no Novo Testamento apresenta muitas outras questões, mas me restrinjo ao discutido acima para não me desviar de meu interesse central. Apenas observo que a tipologia cristã não se limita aos escritos de Paulo, sendo também identificável em Pedro e, sobretudo, na *Epístola aos Hebreus*, de autoria indefinida.

Além dos limites do cânon, Jean Pépin entende haver quatro tipos de atitudes cristãs no que concerne à alegorese. Em um primeiro grupo estariam os cristãos que cultivaram uma alegorese na linha da praticada no Novo Testamento. Exemplos desta atitude seria o autor da apócrifa *Epístola de Barnabé* e Hipólito de Roma. Outro grupo seria composto por aqueles que estavam mais abertos à alegorese de tipo grega, ao ponto de usar lições e precedimentos “pagãos” em sua exegese. O maior representante deste segundo grupo seria Clemente de Alexandria. Uma terceira atitude é a daqueles que se privavam quase completamente de usar a alegorese em seus escritos, e que acusavam duramente esse tipo de interpretação quando praticado por não-cristãos. Por último estariam os que usavam o método em profusão, mas procuravam desqualificá-lo quando usado pelos pagãos, seria o caso de Orígenes, por exemplo (PÉPIN, 1958, p. 260-261).

---

ταῦτα δὲ οὐκ ἐμός ἐστι μῦθος, ἀλλὰ χρησμός ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγεγραμμένος στήλαις. O que assim traduzo: “E estas coisas não são um mito meu, mas uma resposta oracular registrada nas estelas sagradas.” Em *Sobre os Gigantes*, Filon cita um verso da *Torah* e imediatamente se preocupa em marcar uma diferença com relação aos mitos encontrados nos poemas: “Οἱ δὲ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις” ἴσως τις τὰ παρὰ τοῖς ποιηταῖς μεμυθευμένα περὶ τῶν γιγάντων οἶεται τὸν νομοθέτην αἰνίττεσθαι πλεῖστον ὅσον διεστηκότα τοῦ μυθοπλαστεῖν καὶ τοῖς ἀληθείας ἴχνεσιν αὐτῆς ἐπιβαίνειν ἀξιοῦντα. Em minha tradução: “E havia gigantes sobre a terra naqueles dias.’ (Gênesis 6.4) Talvez alguém suponha que o legislador está se referindo a coisas contadas por parte dos poetas sobre os gigantes. Mas são coisas que estão tão distantes quanto possível do moldar mitos e que são dignas de andar pelas trilhas da verdade, só desta.”

79 Esta última observação foi lembrada pelo professor Marcos Martinho dos Santos durante a defesa desta dissertação.

80 Para uma discussão sobre as origens do ensino do apóstolo, veja-se CARSON, 1997, p. 247-251.

Uma última observação não pode deixar de ser feita: a influência de Fílon na alegorese cristã pós-neotestamentária é inegável. Em ao menos três dos grupos representativos assinalados por PÉPIN, há exegetas influenciados pela hermenêutica filônica. A leve diferença notada entre o método utilizado no Novo Testamento e o praticado pelo primeiro grupo se deve a “alguma influência da hermenêutica de Fílon”<sup>81</sup> (PÉPIN, 1958, p. 264). No segundo grupo, a influência filônica é ainda mais relevante. Daniélou chega a pensar na obra de Clemente como um prolongamento da de Fílon (DANIÉLOU, 1973, p. 145). Por último, o quarto grupo se encontra marcado pela alegorese de Fílon, sobretudo, pela figura de Orígenes (discípulo de Clemente), que também concede lugar preponderante à uma alegorese de cunho moral (DANIÉLOU, 1961, p. 250) e também espiritual, deve-se lembrar.

Talvez por essa grande influência, que não se limita ao método exegético (RUNIA, 1995), haja surgido desde cedo uma lenda que fazia de Fílon um convertido ao cristianismo.<sup>82</sup> E, com a lembrança desse fato, encerro este tópico. Deixo muitas questões em aberto<sup>83</sup>, por não constarem na proposta deste estudo e, lembrando do que aleguei anteriormente, por receio de uma lenda contemporânea que faça de Fílon, se não cristão, um mero preparador do cristianismo.

---

81 Minha tradução de: *quelque influence de l'herméneutique de Philon*.

82 Um breve, mas informativo estudo sobre os registros da lenda do Fílon cristão foi produzido por J. Edgar Bruns (BRUNS, 1973).

83 Entre elas, duas foram especialmente assinaladas pelo professor Marcos Martinho dos Santos durante a defesa desta dissertação: alguma semelhança encontrada entre trechos de Fílon e de Paulo; a definição de Orígenes, segundo a qual o texto da Bíblia teria corpo, alma e espírito (lembre-se da de Fílon: corpo e alma).

## CAPÍTULO 2

### **A alegoria em Fílon de Alexandria: o que ele diz**

Neste capítulo, apresento todos os trechos em que Fílon usa o substantivo *ἀλληγορία* (*allegoría*), o verbo *ἀλληγορέω* (*allegoréo*) e o adjetivo (substantivado) *ἀλληγορικός* (*allegorikós*).<sup>84</sup> Em um segundo momento, procuro entender o que ele diz sobre a alegoria, comentando os textos apresentados. Em alguns momentos, em decorrência da natureza dos trechos selecionados, me verei levado a comentar o uso da alegorese por parte do autor, de modo a entender o que ele pensava ao empregar o termo. Contudo, lembro que a análise detida de sua prática cabe ao capítulo seguinte.

Como Fílon costuma ser prolixo em seus textos, é inviável traduzir integralmente todo o raciocínio que cada passagem envolve. Assim, seguirei somente três passos que creio suficientes para uma mínima contextualização: apresentarei brevemente o tratado do qual provém o trecho; mencionarei (quando houver) o texto da *Torah* que está sendo interpretado, identificando o problema exegético tratado; explicitarei, por meio de resumidas paráfrases, o contexto que permeia cada trecho traduzido.

Com esses passos, almejo tornar a leitura dos trechos compreensível, inclusive para alguém que não tenha grande afinidade com os tratados filônicos. Ademais, procuro realizar os procedimentos recomendados por David T. Runia (RUNIA 1990, p. 193) para o estudo de temas na obra de Fílon, evitando análises inconsistentes e desatentas.

Quanto à forma da apresentação, observo que não há uma ordenação temática. Então, para que sejam facilmente referidos nos comentários que posteriormente faço, os trechos recebem um código. Este é composto por um número e letras. O número indica simplesmente o lugar na ordem da apresentação. As letras assinalam o tópico do posterior comentário, no qual o trecho em questão será evocado. Alguns trechos podem servir a mais de um tema, por isso receberão mais de uma letra. Aqueles que não serão mencionados, por não serem significativos para a reflexão, recebem a letra I. A seguinte tabela apresenta uma legenda para a leitura do código:

---

<sup>84</sup> Devo fazer uma ressalva: não considerarei os escritos conhecidos como *Questões e Respostas*, uma vez que foram conservados preponderantemente em armênio. Ainda que se possa identificar nesses textos os trechos em que Fílon trata da alegoria, precisar os termos utilizados por ele seria impossível.

Letra	Significado	Tópico em que o trecho é referido
T	tradição	Sobre uma incerta tradição
B	Bíblia	De como a <i>Torah</i> induz à alegoria
L	literal	Das relações entre sentido alegórico e literal
F	fluidez	Da fluidez das relações alegóricas
E	elogio	Elogio da Alegoria
I	inexpressíveis	-

Em cada tópico, almejo apresentar as considerações do alexandrino concernentes a um tema específico. Tenho em mente que Fílon não nos legou nenhum estudo sobre a alegorese, embora os títulos dos tópicos possam sugerir-lo com alguma ironia. Ademais, não espero que a partir das referências esparsas, que agora compilo, se possa discernir uma teoria sistemática com respeito ao tema. Meu objetivo é menos pretensioso. Viso uma aproximação aos pensamentos do autor com respeito à alegorese. E esta aproximação, aliada à observação de sua prática interpretativa, deve fomentar alguma compreensão possível. Devo, ainda, reconhecer que o alexandrino pode se referir ao tema sem usar os termos selecionados. Entendo, contudo, que a observação das passagens em que eles ocorrem é um movimento metodológico prático e realizável. Além disso, outras passagens significativas poderão ser eventualmente mencionadas ao longo dos comentários.

## 2.1 Apresentação dos trechos selecionados e suas traduções

1 B
<b>Tratado:</b> <i>Sobre a criação do mundo segundo Moisés</i> – Trata dos três primeiros capítulos do <i>Gênesis</i> . Interpreta os relatos sobre a criação do mundo com influência platônica.
<b>Texto da <i>Torah</i> em questão e problema exegético encontrado:</b> Gn 3:1ss. O relato da queda. O problema exegético parece consistir na possibilidade de se ler o relato como mito.
<b>Contexto:</b> Antes do trecho citado, Fílon narra o relato bíblico. Logo após, passa a argumentar pela leitura da <i>serpente</i> como símbolo do <i>prazer</i> e, em seguida, de Eva como <i>percepção sensorial</i> e de Adão como o <i>intelecto</i> .
<b>Texto em grego:</b> Ἔστι δὲ ταῦτα οὐ μύθου πλάσματα, οἷς τὸ ποιητικὸν καὶ σοφιστικὸν χαίρει γένος, ἀλλὰ δείγματα τύπων ἐπ’ ἀλληγορίαν παρακαλοῦντα κατὰ τὰς δι’ ὑπονοιῶν ἀποδόσεις. ( <i>Opif.</i> 157)
<b>Tradução:</b> E estas coisas não são composições de mito, as quais agradam a raça dos poetas e sofistas, mas exemplos de figuras que exortam à <b>alegoria</b> , conforme as explicações

(*apódosis* – em princípio, retorno, restituição) por meio de subentendidos.

## 2 T L

**Tratado:** *Sobre Abraão* – A tradução completa do título grego esclarece melhor o caráter da obra: *Vida do sábio aperfeiçoado pelo ensino* ou *O primeiro livro das leis não-escritas, o qual é sobre Abraão* (ΒΙΟΣ ΣΟΦΟΥ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΝ ΤΕΛΕΙΩΘΕΝΤΟΣ Η ΝΟΜΩΝ ΑΓΡΑΦΩΝ <ΤΟ ΠΡΩΤΟΝ> Ο ΕΣΤΙ ΠΕΡΙ ΑΒΡΑΑΜ).

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** Gn 11:31, já com referência a Gn 12:5ss. O primeiro texto apresenta a migração de Abraão rumo a Harã. O segundo se refere a sua migração a Canaã.

**Contexto:** Fílon acaba de mencionar a saída de Abraão de sua terra natal, dizendo que seu motivo não é econômico, como costuma ser o dos outros migrantes, mas espiritual.

**Texto em grego:** Αἱ δηλωθεῖσαι ἀποικίαι τῷ μὲν ῥητῷ τῆς γραφῆς ὑπ' ἀνδρὸς σοφοῦ γεγονάσι, κατὰ δὲ τοὺς ἐν ἀλληγορίᾳ νόμους ὑπὸ φιλαρέτου ψυχῆς τὸν ἀληθῆ ζητούσης θεόν. (*Abr.* 68)

**Tradução:** No nível da fala da Escritura, as migrações apresentadas são feitas por um homem sábio. Já segundo as leis em **alegoria**, por uma alma amante da virtude, que procura o verdadeiro Deus.

## 3 T F

**Tratado:** Idem.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** Gn 12:10-20. Narra a ida de Abraão ao Egito em busca de comida e como mentiu, dizendo que sua esposa era sua irmã. O problema exegético, na verdade, talvez se reduza à possibilidade de que muitos não percebiam a grandeza do narrado (ver 89).

**Contexto:** Antes, conta a narrativa, comentando-a. Após o trecho, Fílon parece duvidar do acerto da interpretação com base na inadequação das relações Virtude-Mulher e Mente-Homem, uma vez que a Virtude é algo essencialmente masculino (ver 101). A afirmação é estranha, uma vez que em outros tratados Sara é lida como Virtude sem qualquer ressalva.

**Texto em grego:** Ἦκουσα μέντοι καὶ φυσικῶν ἀνδρῶν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τὰ περὶ τὸν τόπον ἀλληγορούντων, οἱ τὸν μὲν ἄνδρα συμβολικῶς ἔφασκον σπουδαῖον εἶναι νοῦν ἐκ τῆς περὶ τοῦνομα ἐρμηνευθείσης δυνάμεως τεκμαιρόμενοι τρόπον ἀστεῖον ἐν ψυχῇ, τὴν δὲ τούτου γυναῖκα ἀρετὴν, ἧς τοῦνομά ἐστι Χαλδαῖστί μὲν Σάρρα, Ἑλληνιστί δὲ "ἄρχουσα", διὰ τὸ μηδὲν ἀρετῆς ἀρχικώτερον εἶναι καὶ ἡγεμονικώτερον. (*Abr.* 99)

**Tradução:** Ouvei, decerto, homens físicos<sup>85</sup> **alegorizando**, não sem sentido, as coisas desta

passagem. O homem, por um lado, alegam ser simbolicamente uma mente diligente, conjecturando a partir do significado interpretado no nome: um modo culto na alma. A mulher dele, por outro lado, [alegam ser simbolicamente] a virtude, cujo nome é, em língua de caldeus, Sara, e em língua grega “a que governa”, pelo fato de que ninguém é mais soberano e apto a liderar que a virtude.

#### 4 L

**Tratado:** Idem.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** Gn 18:1ss. A aparição no Carvalho de Mambré. O problema consiste em que, quando Iaweh aparece a Abraão, este vê três homens.

**Contexto:** A partir de 107, Fílon narra a aparição. Em 119 diz que deve deixar o sentido literal e começar o que está nos subentendidos. Antes do trecho citado, diz que a visão é tripla, pois um é o Ser (ὁ ὄν – *ho ón*) e os outros dois são suas potências, como sombras do mesmo Ser. Destes, um é conhecido por Deus (θεός - *theós*), o outro por Senhor (κύριος - *kýrios*). Em seguida, mostra que o vocativo que Abraão usa para se dirigir aos três está no singular, por isso o sentido literal mostra a unicidade do ser representado nas três figuras.

**Texto em grego:** ὅτι δ' ἡ τριπλή φαντασία δυνάμει ἐνός ἐστὶν ὑποκειμένου, φανερόν οὐ μόνον ἐκ τῆς ἐν ἀλληγορίᾳ θεωρίας, ἀλλὰ καὶ τῆς ῥητῆς γραφῆς... (*Abr.* 131)

**Tradução:** Que a tríplice aparição é virtualmente<sup>86</sup> de um só que se faz presente, é revelado não somente a partir da contemplação em **alegoria**, mas até pelo nível da fala das escrituras...

#### 5 L

**Tratado:** *Sobre José* – Trata da vida de José, sobretudo em seu aspecto político.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** Gn 37: 1-36. A história de José e de sua venda por seus irmãos a mercadores, e destes a Putifar. Não há de fato um problema exegético específico.

**Contexto:** Fílon narrou a história de José até sua venda a Putifar. Agora, introduz um comentário alegórico, que se iniciará pela tradução do nome “José” ao grego como κυρίου πρόσθεσις (*kyriou prósthesis*), isto é, “adição de um senhor”, e tomará um tom político. A interpretação alegórica, contudo, não abrange a narração como um todo, mas sim poucos elementos. No parágrafo 37, a história do patriarca é retomada.

<sup>85</sup> Embora estranha, é a tradução mais apropriada que encontro para o termo em Fílon. Adiante, ainda neste capítulo, o sentido da expressão será discutido e, a meu ver, suficientemente esclarecido.

<sup>86</sup> A tradução de δυνάμει (*dynámei*) é difícil neste contexto. Parece-me tratar-se do sentido encontrado na *Metafísica* de Aristóteles. O caráter virtual do Ser se deveria, então, ao fato de tratar-se de uma aparição.

**Texto em grego:** Ἄξιον μέντοι μετὰ τὴν ῥητὴν διήγησιν καὶ τὰ ἐν ὑπονοίαις προσαποδοῦναι: σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται. (Jos. 28)

**Tradução:** É digno, por certo, depois/além da narrativa literal, acrescentar também as coisas que estão em subentendidos, pois quase toda ou a maior parte da lei é **alegorizada/se alegoriza**.

### 6 B L

**Tratado:** *O decálogo* – Trata da entrega dos dez mandamentos no monte Sinai e comenta os mesmos detidamente.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** Não há nenhum específico.

**Contexto:** Trata-se da abertura do tratado.

**Texto em grego:** Τοὺς βίους τῶν κατὰ Μωυσέα σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἀρχηγέτας τοῦ ἡμετέρου ἔθνους καὶ νόμους ἀγράφους αἱ ἱεραὶ βίβλοι δηλοῦσιν, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι μεμνηκυκῶς κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἐξῆς τῶν ἀναγραφέντων νόμων τὰς ἰδέας ἀκριβῶσω μῆδ', εἴ τις ὑποφαίνοιτο τρόπος ἀλληγορίας, τοῦτον παρὲς ἔνεκα τῆς πρὸς διάνοιαν φιλομαθοῦς ἐπιστήμης, ἢ πρὸ τῶν ἐμφανῶν ἔθος τὰ ἀφανῆ ζητεῖν. (Dec. 1)

**Tradução:** Tendo já relatado, nos primeiros tratados, as vidas dos homens – segundo Moisés – sábios, os quais os livros sagrados mostram como “fundadores de nossa etnia” e “lei não-escrita”, conforme a sequência ordenada, as formas das leis registradas por escrito analisarei, sem nem mesmo, caso algum modo de **alegoria** se entreveja por debaixo, deixá-lo passar, por conta da ciência que está junto à reflexão do amante do aprendizado, para a qual é costume procurar as coisas invisíveis em vez das visíveis.

### 7 T L

**Tratado:** Idem.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** Ambos estão explícitos no próprio trecho citado.

**Contexto:** Fílon está discutindo o mandamento relativo ao Sábado. Como o texto bíblico o baseia no exemplo de Deus quando da criação do mundo, ele se depara com o problema entre Deus e tempo. Após o trecho, se detém em explicações concernentes aos significados dos números, em especial ao destaque do número sete. No parágrafo 106, passa ao mandamento seguinte.

**Texto em grego:** πῶς δὲ λέγεται ἐν ἕξ ἡμέραις γεγενῆσθαι τὸν κόσμον ὑπὸ θεοῦ τοῦ μῆδὲ χρόνων εἰς τὸ ποιεῖν δεομένου, μεμῆνυται διὰ τῶν ἀλληγορηθέντων ἐν ἑτέροις. (Dec. 101)

**Tradução:** E como se diz que em seis dias o mundo foi gerado por Deus, o qual nem é necessitado de tempos para o fazer, está revelado por meio dos **alegorizados** em outros lugares.

### 8 T B

**Tratado:** *Sobre as leis especiais* – Como o próprio nome revela, neste tratado, Fílon comenta leis particulares encontradas na *Torah*. O tratado se divide em quatro livros, cuja temática não é claramente definida.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** *Números* 19. As instruções a respeito da purificação com águas lustrais.

**Contexto:** Fílon apresenta as regras para a purificação do adorador (257ss). Diz que se deve buscar nas instruções um conhecimento filosófico (261). Passa, então, a mostrar como as regras para a purificação do corpo revelam o modo de se purificar a alma (264). Descreve a forma peculiar como as cinzas usadas nas abluções são produzidas (267 e 268), e introduz a frase citada.

**Texto em grego:** τίνα δὲ διὰ τούτων ὡς διὰ συμβόλων αἰνίττεται, δι' ἐτέρων ἠκριβώσαμεν ἀλληγοροῦντες. (*Spec.* I 269)

**Tradução:** E o que através destas coisas, como através de símbolos, é dito enigmaticamente, em outros lugares analisamos meticolosamente, **alegorizando**.

### 9 T L

**Tratado:** Idem.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** Algumas regulamentações a respeito do altar, por exemplo, sobre o fogo que não deve se extinguir (*Levítico* 6). Não parece haver um real problema que requira a alegorese.

**Contexto:** Antes do trecho citado, Fílon comenta literalmente as regras de uso do altar. Posteriormente, associará alegoricamente o altar à alma do ser humano. O fogo que nunca deve se apagar, por exemplo, será lido como a sabedoria.

**Texto em grego:** τὰ μὲν ῥητὰ ταῦτα [σύμβολα νοητῶν], τὰ δὲ πρὸς διάνοιαν τοῖς τῆς ἀλληγορίας κανόσιν ἐπισκεπτέον (*Spec.* I 287)

**Tradução:** Estas são as coisas do nível da fala [, símbolos das intelectíveis]. Já as que estão junto à reflexão deve-se examinar nos cânones da **alegoria**.

<b>Tratado:</b> Idem.
<b>Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:</b> <i>Deuteronômio 23:2-8</i> . A apresentação dos tipos de pessoas que foram expulsas da congregação.
<b>Contexto:</b> Após apresentar os tipos de pessoas excluídas da congregação, explicando-os literalmente, Filon profere a frase citada e passa a associar alegoricamente cada classe a uma postura filosófica, entre elas, por exemplo, o politeísmo e o ateísmo.
<b>Texto em grego:</b> ὁ δὲ τόπος οὗτος, εἰ καὶ τις ἄλλος, ἀλληγορίαν ἐπιδέχεται φιλοσόφου θεωρίας ὧν ἀνάπλεως ( <i>Spec.</i> 1.327)
<b>Tradução:</b> E esta passagem - se também alguma outra - aceita uma <b>alegoria</b> , sendo plena de contemplação de filósofo.

### 11 L

<b>Tratado:</b> Idem. (Livro II)
<b>Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:</b> <i>Números 30: 4-10</i> – Estabelece regras sobre os votos feitos por mulheres solteiras, casadas e viúvas ou repudiadas. Não há problema de fato.
<b>Contexto:</b> Filon apresenta e observa a pertinência das leis em seu sentido literal (24 e 25). Nos parágrafos 26 e 27 ele trata do perjúrio. Então, em 29, insere a frase citada, que introduz a interpretação alegórica do tema evocado em 24 e 25, desconsiderando o dito em 26 e 27.
<b>Texto em grego:</b> Ταῦτα μὲν οὖν αἱ ῥηταὶ προστάξεις περιέχουσιν. ἔστι δὲ καὶ ἀλληγορήσαι τὰ περὶ τὸν τόπον ἔχοντα θεωρίαν τὴν διὰ συμβόλων. ( <i>Spec.</i> 2.29)
<b>Tradução:</b> Então, as ordenanças literais contêm estas coisas. Mas é possível também <b>alegorizar</b> as coisas desta passagem, que têm uma contemplação por meio de símbolos.

### 12 T L B

<b>Tratado:</b> Idem.
<b>Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:</b> A festa de Páscoa. Não há um texto específico citado.
<b>Contexto:</b> Filon está relacionando dez festas judaicas. A quarta mencionada é a Páscoa. Primeiro, ele esclarece a conexão entre a festa e sua origem. Esta difere da explicitada pela própria narrativa da <i>Torah</i> . Logo, vem a frase citada e, posteriormente, uma curta explicação da alegoria introduzida.
<b>Texto em grego:</b> ταῦτα μὲν κατὰ παλαιὰν ἀρχαιολογίαν ἱστορεῖται. οἷς δὲ τὰ ῥητὰ τρέπειν πρὸς ἀλληγορίαν ἔθος ψυχῆς κάθαρσιν αἰνίττεται τὰ διαβατήρια: φασὶ γὰρ τὸν σοφίας ἐραστὴν οὐδὲν ἕτερον ἐπιτηδεύειν ἢ τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ τῶν παθῶν διάβασιν ( <i>Spec.</i> 2.147)

**Tradução:** Estas coisas são inquiridas segundo uma antiga história. Contudo, para aqueles que têm o costume de tornar o nível da fala em **alegoria**, a festa de Páscoa se refere de forma enigmática a uma purificação da alma; pois dizem que o amante da sabedoria nada mais persegue do que a passagem para fora do corpo e das afecções.

### 13 L

**Tratado:** *Sobre prêmios e punições* – Apresenta comentários para narrativas que mostram recompensas e punições aplicadas a indivíduos e grupos.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** Não há um trecho ou problema específicos. Trata da casa, isto é, da família restrita de Jacó.

**Contexto:** Em 57, Fílon deixa de tratar das recompensas dadas a indivíduos e passa a apresentar as casas de Abraão, Isaque e Jacó. Em 61, afirma que cada uma das três histórias literais tem um símbolo de um pensamento não explícito (σύμβολον διανοίας ἀφανούς – *symbolon dianoías aphanóús*), o qual deve ser examinado. O trecho citado aparece em seguida, preparando para o encerramento do trecho que trata das recompensas.

**Texto em grego:** οὗτός ἐστιν ὁ ἀσινῆς οἶκος, ὁ τέλειος καὶ συνεχῆς ἐν ταῖς ῥηταῖς γραφαῖς καὶ ἐν ταῖς καθ' ὑπόνοιαν ἀλληγορίαις, ὃς ἔλαβεν ἄθλον, καθάπερ εἶπον, ἡγεμονίαν τῶν τοῦ ἔθνους φυλῶν. (*Praem.* 66)

**Tradução:** Esta é a casa ileso, a perfeita e contínua nas escrituras no nível da fala e nas **alegorias** conforme o subtendido, a qual tomou como prêmio, como eu disse, a liderança das tribos da etnia.

### 14 I

**Tratado:** Idem.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** Não trata-se da *Torah*, mas de uma referência a um versículo de Isaías (*Isaías* 54:1). Talvez haja também alguma relação com o cântico de Ana (*1 Samuel* 2:5).

**Contexto:** Fílon trata da importância do ano sabático. O descanso da terra a fará produzir melhores frutos depois. Menciona, então, a frase de Isaías e passa a interpretá-la alegoricamente: a alma estéril com relação aos vícios gerará virtudes posteriormente.

**Texto em grego:** ἡ γὰρ ἔρημος, ἣ φησιν ὁ προφήτης, εὐτεκνός τε καὶ πολύπαις, ὅπερ λόγιον καὶ ἐπὶ ψυχῆς ἀλληγορεῖται. (*Praem.* 158)

**Tradução:** Pois a abandonada, para a qual fala o profeta, tem muitas crianças e é abençoada com filhos, donde um oráculo também sobre a alma é **alegorizado**.

15 B
<p><b>Tratado:</b> <i>Alegorias da Lei</i> – Em uma série de três livros, Fílon apresenta interpretações, alegóricas sobretudo, para o segundo e terceiro capítulos do <i>Gênesis</i>. (Livro II)</p>
<p><b>Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:</b> <i>Gênesis</i> 2:18 – Deus se propõe fazer uma auxiliar para o homem. A questão de Fílon parece ser o significado desse “auxiliar”, dentro de sua concepção da formação do homem.</p>
<p><b>Contexto:</b> Após citar o versículo, Fílon observa que para Deus, ao contrário do homem, é bom ser só. Mostra, então, por que Deus é um. Logo, observa que tanto para o homem feito a partir da Imagem de Deus, quanto para o homem moldado com a terra não é bom estar só. Tomando este último, que é lido alegoricamente como a “mente”, diz que lhe serão formados dois tipos de auxiliares.</p>
<p><b>Texto em grego:</b> πρότερον μὲν γὰρ ἔπλασε τὸν νοῦν, μέλλει δὲ πλάττειν τὸν βοηθὸν αὐτοῦ. ἀλλὰ καὶ ταῦτα φυσικῶς ἀλληγορεῖ: ἡ γὰρ αἴσθησις καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς εἰσι βοηθοὶ νεώτεροι τῆς ψυχῆς. (<i>L.A.</i> 2.5)</p>
<p><b>Tradução:</b> Porque primeiro moldou a mente, e está a ponto de moldar a auxiliar dela. Também estas coisas <b>alegoriza</b> conforme a natureza: pois a percepção sensorial e as afecções são auxiliares da alma, mais novos que a alma.</p>

16 B F
<p><b>Tratado:</b> Idem.</p>
<p><b>Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:</b> <i>Gênesis</i> 2:18-19 – Logo após se propor fazer uma auxiliar para o homem, o texto diz que Deus moldou as feras do campo e as aves do céu. A organização do texto suscita um problema, ou melhor, uma oportunidade exegética.</p>
<p><b>Contexto:</b> Dos dois tipos de auxiliares da alma, Fílon trata especificamente das afecções da alma. Diz que, no versículo 19, tais auxiliares não são ditos de modo próprio (κυρίως - <i>kyrios</i>), mas por catacrese (καταχρηστικῶς - <i>katakhrestikós</i>): feras e aves. Logo, terá que identificar o significado de “campo” e “céu”, termos associados a tais palavras no versículo citado.</p>
<p><b>Texto em grego:</b> οὐρανὸν δὲ καὶ ἀγρὸν συνωνύμως κέκληκεν ἀλληγορῶν τὸν νοῦν: οὗτος γὰρ καὶ ὡς ἀγρὸς ἀνατολᾶς καὶ βλάστας ἔχει μυρίας ὄσας καὶ ὡς οὐρανὸς πάλιν λαμπρὰς καὶ θείας καὶ εὐδαίμονας φύσεις. (<i>L.A.</i> 2.10-11)</p>
<p><b>Tradução:</b> <b>Alegorizando</b>, ele chamou a mente de “Céu” e “campo”, como sinônimos; pois ela também, como um campo, tem germinações e brotos incontáveis e, como o céu novamente, tem radiantes, divinas e felizes naturezas.</p>

17 L
<b>Tratado:</b> Idem. (Livro III)
<b>Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:</b> <i>Gênesis 3:8</i> – O versículo diz que Adão e Eva se esconderam de Deus. Se é dito que alguém se esconde de Deus, ao mesmo tempo se atribui à divindade uma limitação física.
<b>Contexto:</b> Após abrir o tratado com o versículo em questão, Fílon observa que os homens maus estão sempre exilados da virtude, associada à cidade. Um exemplo seria Esaú, um homem rude, caçador de feras-paixões. Logo, com o trecho citado, se propõe pensar por que o texto diz algo que, aparentemente, contradiz outras partes da própria <i>Torah</i> , que mostram a presença de Deus em todos os lugares, por não ser contido por nada, mas tudo conter. Uma possibilidade de leitura é, mais adiante, apresentada: no homem mau, a verdadeira concepção de Deus está nas sombras, escondida.
<b>Texto em grego:</b> ἴδωμεν δὲ ἐξῆς, πῶς καὶ ἀποκρύπτεσθαι τις θεὸν λέγεται. εἰ δὲ μὴ ἀλληγορήσειέ τις, ἀδύνατον παραδέξασθαι τὸ προκείμενον: πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ. ( <i>L.A.</i> 3.4)
<b>Tradução:</b> Vejamos, por ordem, como se diz que alguém se esconde de Deus. Se alguém não <b>alegorizar</b> , é impossível receber o proposto. Pois Deus enche todas as coisas, perpassa todas, e não deixa nada vazio nem deserto de si mesmo.

18 L
<b>Tratado:</b> Idem.
<b>Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:</b> <i>Gênesis 3:13</i> . O problema é levantado por Fílon no trecho.
<b>Contexto:</b> Fílon está interpretando alegoricamente os diálogos que ocorrem no relato da queda, tomando o homem como a “mente” e a mulher como a “percepção sensorial”.
<b>Texto em grego:</b> "Καὶ εἶπεν ὁ θεὸς τῇ γυναικί Τί τοῦτο ἐποίησας; καὶ εἶπεν Ὁ ὄφις ἠπάτησέ με, καὶ ἔφαγον". ἄλλο μὲν πυνθάνεται τῆς αἰσθήσεως ὁ θεός, ἄλλο δὲ αὐτῇ ἀποκρίνεται: πυνθάνεται μὲν γὰρ τι περὶ τοῦ ἀνδρός, ἡ δὲ οὐ περὶ τούτου φησὶν, ἀλλὰ τι περὶ ἑαυτῆς, λέγουσα ὅτι ἔφαγον, οὐχ ὅτι ἔδωκα. μήποτ' οὖν ἀλληγοροῦντες λύσομεν τὸ ἀπορηθὲν καὶ δεῖξομεν τὴν γυναῖκα εὐθυβόλως πρὸς τὸ πύσμα ἀποκρινομένην. ἀνάγκη γάρ ἐστιν αὐτῆς φαγούσης καὶ τὸν ἄνδρα φαγεῖν: ὅταν γὰρ ἡ αἴσθησις ἐπιβάλλουσα τῷ αἰσθητῷ πληρωθῇ τῆς αὐτοῦ φαντασίας, εὐθὺς καὶ ὁ νοῦς συμβέβληκε καὶ ἀντελάβετο καὶ τρόπον τινὰ τροφῆς τῆς ἀπ' ἐκείνου πεπλήρωται. ( <i>L.A.</i> 3.59-60)
<b>Tradução:</b> “E disse Deus à mulher: 'Por que fizeste isso?'. E ela disse: ' A serpente me enganou e eu comi.’” Uma coisa Deus inquirir à percepção sensorial, outra coisa ela responde. Pois inquirir, por um lado, algo a respeito do homem, ela, por outro lado, não fala a respeito deste, mas algo a respeito de si mesma, dizendo que comeu, não que deu. Talvez,

**alegorizando**, desarmaremos o embaraço e mostraremos a mulher respondendo a questão de forma direta. Pois é necessário, tendo ela comido, que também o homem coma, pois quando a percepção sensorial, lançando-se sobre o sensível, é preenchida com as aparições/visões deste, imediatamente também a mente vai junto, compartilha e, de alguma maneira, é preenchida com a provisão que vem daquela.

### 19 L

**Tratado:** Idem.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** O versículo específico é *Gênesis 39:1ss* e seu problema é apresentado por Fílon no trecho. O texto principal estudado, contudo, é *Gênesis 3:16*, apresentado no parágrafo 220.

**Contexto:** Fílon continua lendo a mulher do Éden como percepção sensorial e o homem como a mente. Esta é superior à percepção e não deveria segui-la, mas sim guiá-la. Passa a inserir exemplos de narrativas que, interpretadas de modo igualmente alegórico, respaldam sua idéia. Um dos episódios é introduzido com o texto abaixo traduzido. A seguir, diz que o eunuco pode ser lido como uma mente incapaz de gerar sabedoria.

**Texto em grego:** τούτων μία τῶν γυναικῶν ἐστὶν ἡ Πεντεφρῆ τοῦ Φαραὼ ἀρχιμαγείρου: ὃς πῶς ἔχει γυναῖκα εὐνοῦχος ὢν, ἐπισκεπτέον: τοῖς γὰρ τὰ ῥήματα τοῦ νόμου πραγματευομένοις πρὸ ἀλληγορίας ἀκολουθήσει τὸ δοκοῦν ἀπορεῖσθαι: (*L.A.* 3.236)

**Tradução:** Uma destas mulheres é a de Putifar, o cozinheiro-chefe do Faraó. Como ele tem uma mulher sendo eunuco, deve-se examinar. Pois aos que se ocupam com as palavras (literais) da lei em vez de com a **alegoria**, o que parece não ter saída acompanhará.

### 20 B

**Tratado:** Idem.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** *Gênesis 39:11*. Não há propriamente um problema exegético, mas um vazio de informação aproveitado pelo intérprete.

**Contexto:** José vem sendo lido como “auto-controle”. Antes do trecho abaixo apresentado, Fílon diz que ele havia entrado em sua própria alma, livrando-se de tudo que pertence ao corpóreo.

**Texto em grego:** οὐτ’ εἰς τὸν οἶκον Ἰωσήφ οὔτε Πεντεφρῆ, ἀλλ’ “εἰς τὴν οἰκίαν”-καὶ οὐ προστίθησι τὴν τίνος, ἵνα σκεπτικῶς ἀλληγορήσῃ-“ποιεῖν τὰ ἔργα αὐτοῦ”. ἡ μὲν οὖν οἰκία ἐστὶν ἡ ψυχὴ, εἰς ἣν ἀνατρέχει καταλιπὼν τὰ ἐκτός, ἵνα τὸ λεγόμενον ἐντὸς αὐτοῦ γένηται: τὰ δὲ τοῦ ἐγκρατοῦς ἔργα μήποτε θεοῦ βουλήματι ἐστι: (*L.A.* 3.238)

**Tradução:** Nem para a casa de José, nem para a de Putifar, mas “para a casa” - e não

acrescenta a de quem, para que **alegorizes** refletidamente - “fazer as obras dele”. Então, a “casa” é a alma, para a qual corre de volta, tendo abandonado as coisas de fora, a fim de estar dentro de si mesmo, como se diz. Já as “obras” do poderoso nunca estão na vontade de Deus.

## 21 F

**Tratado:** *Sobre o Querubim* – O tratado se divide em duas partes. Na primeira metade trata do final do capítulo três do *Gênesis*, interpretando os querubins e a espada flamejante, colocados por Deus diante do Éden para proteger o caminho para a árvore da vida. Na segunda parte, o primeiro versículo do capítulo quatro, a respeito do nascimento de Caim, é interpretado.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** *Gênesis* 3:24. A questão central é o significado dos querubins.

**Contexto:** No parágrafo 21, Filon diz que se deve investigar o que é dito de forma enigmática (ἀινίττεται – *ainittetai*) por meio dos querubins e da espada flamejante. Apresenta uma possível interpretação de caráter astronômico. Um querubim representa a mais externa esfera celeste, na qual estão fixadas as estrelas, o outro, a interna, onde se encontram os sete planetas. Logo, vem o trecho abaixo traduzido, o qual faz um elo entre a interpretação previamente apresentada e outra possível hipótese. Terminada a demonstração dessas duas possibilidades, o autor dirá ter escutado um discurso mais diligente junto a sua alma. Introduzirá, então, uma interpretação de origem declaradamente mística, que associa os querubins a duas potências de Deus: bondade e soberania.

**Texto em grego:** τὰ μὲν δὴ Χερουβὶμ καθ’ ἓνα τρόπον οὕτως ἀλληγορεῖται: ῥομφαίαν δὲ φλογίνην καὶ στρεφομένην τὴν κίνησιν αὐτῶν καὶ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τὴν αἰδίον φορὰν ὑποτοπητέον λέγεσθαι. μήποτε δὲ καθ’ ἑτέραν ἐκδοχὴν τὰ μὲν Χερουβὶμ δηλοῖ τῶν ἡμισφαιρίων ἑκάτερον: (*Quer.* 25)

**Tradução:** De fato, os querubins, segundo uma maneira específica, assim **são alegorizados**. Já com respeito à espada flamejante e em movimento constante deve-se suspeitar que se refere ao movimento deles e ao perpétuo curso de todo o céu. Mas, talvez, segundo outro entendimento, os querubins mostrem cada um dos hemisférios.

## 22 T L

**Tratado:** *Sobre a posteridade de Caim* – Trata, sobretudo, do que o *Gênesis* conta a respeito de Caim após o assassinato do irmão.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** *Gênesis* 4:16. O texto diz que Caim saiu de diante da face de Deus, o que implica em um antropomorfismo não tolerado por Filon.

**Contexto:** Filon abre o tratado citando o versículo e logo questiona se é preciso receber os livros de Moisés de um modo figurativo (τροπικώτερον – *tropikóteron*). Procura mostrar

que o sentido literal não é coerente com a verdade, e introduz a opção da alegorese com a frase que segue.

**Texto em grego:** λοιπὸν ἂν εἶη λογισαμένους ὅτι τῶν προταθέντων οὐδὲν κυριολογεῖται τὴν δι' ἀλληγορίας ὁδὸν φυσικοῖς <φίλην> ἀνδράσι τρέπεσθαι τὴν ἀρχὴν ἐνθένδε τοῦ λόγου ποιησαμένους (*Post. 7*)

**Tradução:** O resto poderia ser, considerando que das coisas antes apresentadas nada é dito no uso próprio das palavras, tomar o caminho da **alegoria**, caro aos homens físicos, estabelecendo o princípio do discurso a partir deste ponto.

### 23 L

**Tratado:** Idem.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** *Gênesis 4:17*. O problema é a aparente incoerência da narrativa, que afirma que Caim, um só homem, construiu uma cidade.

**Contexto:** Fílon, no decorrer de seu comentário sobre a narrativa da vida de Caim, se depara com a atribuição ao personagem da construção de uma cidade. Passa a demonstrar como é inconsistente o sentido literal, uma vez que a construção de uma cidade é algo por demais complexo para que seja empreendido por uma só pessoa. Com a frase que apresento, introduz uma leitura alegórica que entende “cidade” como dogma. No prosseguimento, elementos que compõem uma cidade (as edificações, os habitantes e as leis) recebem novos significados.

**Texto em grego:** μήποτ' οὖν, ἐπειδὴ ταῦτα τῆς ἀληθείας ἀπάδει, βέλτιον ἀλληγοροῦντας λέγειν ἐστὶν ὅτι καθάπερ πόλιν τὸ αὐτοῦ δόγμα κατασκευάζειν ὁ Κάιν ἔγνωκε. (*Post. 51*)

**Tradução:** Talvez então, já que estas coisas destoam da verdade, seja melhor dizer, **alegorizando**, que Kain aprendeu a construir o seu próprio dogma justamente como [se constrói] uma cidade.

### 24 F

**Tratado:** *Sobre a agricultura* – Trata alegoricamente de parte do início da história de Noé.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** *Gênesis 9:20-21*. A questão levantada é a aparente sinonímia entre dois termos usados no texto.

**Contexto:** Após apresentar diferenças semânticas entre “agricultor” e “trabalhador da terra”, introduz outro par que, aparentemente igual, mostra-se diferente se bem observado. Fílon atribui a apreensão das diferenças ao uso da alegoria. Contudo, no texto elas são demonstradas, primeiramente, por procedimento nada alegórico.

**Texto em grego:** αὐτίκα τοίνυν ὡς γεωργὸν καὶ γῆς ἐργάτην δόξαντας ἀδιαφορεῖν ἀλλήλων εὐρομεν ἐν τοῖς κατὰ διάνοιαν ἀλληγοροῦντες μακρῶ διεστηκότας, οὕτως ποιμένα καὶ κτηνοτρόφον: μέμνηται γὰρ

ποτὲ μὲν κτηνοτροφίας ποτὲ δ' αὖ ποιμενικῆς ὁ νομοθέτης. (*Agr.* 27)

**Tradução:** Imediatamente, decerto, como “agricultor” e “trabalhador da terra”, que pareciam não diferir um do outro, **alegorizando** pela reflexão, encontramos estarem muito separados, assim ocorre com “pastor” e “guardador de gado”, pois ora o legislador lembra do “guardar o gado”, ora, ao contrário, do “pastoreio”.

### 25 L

**Tratado:** Idem.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** *Deuteronômio* 20: 4-7. O texto priva da guerra pessoas que, paradoxalmente, poderiam ser bons guerreiros.

**Contexto:** Em 148, Fílon cita o texto bíblico. Logo, passa a mostrar a improcedência do sentido literal. Com a frase citada, introduz o sentido alegórico: a guerra que Moisés tinha em mente não era uma batalha física, mas espiritual ou intelectual.

**Texto em grego:** τὸ μὲν οὖν τοῦ νόμου ῥητὸν τσαύτας καὶ ἔτι πλείους ἐπισκέψεις ἴσως ἔχει. ὡς δὲ μηδεὶς εὐρεσιλογῶν θρασύνηται τῶν κακοτεχνούντων, ἀλληγοροῦντες φήσομεν ὅτι πρῶτον μὲν οὐ μόνον οἶεται δεῖν ὁ νόμος περὶ τὴν τῶν ἀγαθῶν πονεῖσθαί τινα κτήσιν, ἀλλὰ καὶ περὶ τὴν τῶν κτηθέντων ἀπόλαυσιν, καὶ τό γε εὐδαιμονεῖν ἀρετῆς χρήσει τελείας περιγενέσθαι νομίζει σῶον καὶ παντελῆ περιποιούσης βίον. (*Agr.* 157)

**Tradução:** Então, o nível da fala da Lei tantas e ainda mais inquirições talvez tenha. E para que nenhum dos que usam falsos artifícios confie demais em engenhosos argumentos, **alegorizando** diremos que, primeiro, a lei visa não somente a que alguém seja treinado a respeito de uma certa aquisição de coisas boas, mas também a respeito da perda das coisas adquiridas, e julga que o ser feliz (bem sucedido) consiste no uso da virtude perfeita, que perfaz uma vida intacta e toda perfeita.

### 26 T B L

**Tratado:** *Sobre plantação* – O ponto de partida é a apresentação de Noé plantando uma vinha (Gn 9:20). São tecidas interpretações alegóricas para este e outros eventos semelhantes encontrados ao longo da *Torah*.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** *Gênesis* 2:8. O problema é um antropomorfismo implícito.

**Contexto:** Fílon comenta o fato de Noé plantar uma vinha. No caminho, menciona o fato de Deus ter plantado o jardim do Éden (32). Mostra que não é correto pensar que a divindade literalmente plantou árvores frutíferas, pois isso incorreria em antropomorfismos ou antropopatias, uma vez que se lhe atribuiria alguma necessidade. Usa, então, a frase citada, para introduzir uma leitura alegórica para o fato.

**Texto em grego:** ἰτέον οὖν ἐπ’ ἀλληγορίαν τὴν ὁρατικοῖς φίλην ἀνδράσι. καὶ γὰρ οἱ χρησμοὶ τὰς εἰς αὐτὴν ἡμῖν ἀφορμὰς ἐναργέστατα προτείνουσι. (*Plant.* 36)

**Tradução:** Então, deve-se ir à **alegoria**, cara aos homens hábeis para ver. Pois também os oráculos nos provêem, de forma claríssima, os meios para ela.

### 27 I

**Tratado:** *Sobre a embriaguez* – Continuando o texto comentado nos tratados anteriores, aborda, sobretudo, Gn 9:21, que diz que Noé se embriagou.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** *Êxodo* 32:17-19. Não há um verdadeiro problema exegético.

**Contexto:** Em 96, Fílon cita o diálogo entre Josué e Moisés. Josué diz escutar sons de guerra no acampamento. Moisés replica dizendo que não é som de guerra, mas de festa. Com a frase citada, Fílon introduz uma interpretação alegórica que relaciona o acampamento militar à vida corpórea.

**Texto em grego:** ἐν δὲ τῷ στρατοπέδῳ ὁ πόλεμος, φυσικώτατα: ποῦ γὰρ ἀλλαχόθι ἔριδες, μάχαι, φιλονεικίαι, πάνθ’ ὅσα ἔργα ἀκαθαιρέτου πολέμου, πλὴν ἐν τῷ μετὰ σώματος βίῳ, ὃν ἀλληγορῶν καλεῖ στρατόπεδον; (*Ebr.* 99)

**Tradução:** E “no acampamento há guerra”, muito naturalmente. Pois em que outro lugar há discórdia, combates, amor pela disputa e quantas obras da guerra incessante, mais que na vida junto do corpo, a qual, **alegorizando**, ele chama “acampamento”?

### 28 L

**Tratado:** *Sobre a migração de Abraão* – O tratado aborda os primeiros versículos do capítulo 12 do *Gênesis*, que relatam a ordem de Deus para que Abraão migrasse de sua terra natal e a partida deste.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** O texto da *Torah* é explicitado no trecho. O problema é relativo ao antropomorfismo.

**Contexto:** Fílon cita um versículo de *Deuteronômio*, de modo a auxiliar a sua interpretação principal, que diz respeito a *Gênesis* 12:4: “Abraão viajou justamente como o Senhor lhe havia falado”. A importância de se viver de acordo com o que Deus diz é ressaltada, uma vez que as palavras de Deus são as ações do sábio (130).

**Texto em grego:** τέλος οὖν ἔστι κατὰ τὸν ἱερώτατον Μωυσῆν τὸ ἔπεσθαι θεῷ, ὡς καὶ ἐν ἑτέροις φησίν: "ὀπίσω κυρίου τοῦ θεοῦ σου πορεύσῃ", <οὐ> κινήσει χρώμενον τῇ διὰ σκελῶν- ἀνθρώπου μὲν γὰρ ὄχημα γῆ, θεοῦ δὲ εἰ καὶ σύμπας ὁ κόσμος, οὐκ οἶδα-, ἀλλ’ ἔοικεν ἀλληγορεῖν τὴν τῆς ψυχῆς πρὸς τὰ θεῖα δόγματα παριστὰς ἀκολουθίαν, ὧν ἡ

ἀναφορὰ πρὸς τὴν τοῦ πάντων αἰτίου γίνεται τιμὴν. (*Mig.* 131)

**Tradução:** Então, conforme o santíssimo Moisés, seguir a Deus é o objetivo, como também em outras partes ele diz: “Atrás do Senhor, teu Deus, viajarás” (Dt 13:4), não usando de um movimento com as pernas – pois o suporte do ser humano é a terra, já o de Deus, se é o mundo como um todo, não sei -, mas convém **alegorizar**, apresentando o caminho da alma junto aos dogmas divinos, cuja ascensão se torna honra da Causa de todas as coisas.

### 29 I

**Tratado:** Idem.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** Refere-se às cinco filhas de Salfaad, enumeradas em *Números* 26:33.

**Contexto:** Fílon está dissertando sobre a percepção sensorial. Lembra que as filhas de Salfaad são lidas alegoricamente como os cinco sentidos. O pai delas pertence à tribo de Manassés, nome que significa “esquecimento”. Este é involuntário e está ligado à parte irracional da alma, ao contrário de seu irmão Efraim, relacionado com a “memória” (206). Isso mostra a relação dos sentidos com o irracional.

**Texto em grego:** οὐχ ὁρᾶς ὅτι καὶ πέντε Σαλπαὰδ θυγατέρες, ἃς ἀλληγοροῦντες αἰσθήσεις εἶναί φαμεν, ἐκ τοῦ δήμου Μανασσῆ γεγόνασιν, ὃς υἱὸς Ἰωσήφ ἐστι, χρόνῳ μὲν πρεσβύτερος ὢν, δυνάμει δὲ νεώτερος; (*Mig.* 205)

**Tradução:** Não vêes que também as cinco filhas de Salfaad, as quais, **alegorizando**, dizemos ser os sentidos, nasceram da tribo de Manassés, o qual é filho de José, e que era mais velho com relação ao tempo, mas, com relação ao poder, mais jovem?

### 30 L T

**Tratado:** *Sobre Fuga e Encontro* – O tratado parte de *Gênesis* 16:6-12. Aborda casos de fuga (e temas relacionados) apresentados na *Torah*.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** O texto é mencionado no trecho. O problema pode ser a viabilidade ou não de se encontrar geograficamente a fonte mencionada.

**Contexto:** No curso de seu comentário, Fílon menciona Gn 16:7, verso em que a palavra “fonte” aparece. Diz, então, que “fonte” pode ter vários sentidos comprováveis pelos oráculos sagrados. O primeiro exemplo é a ocorrência do termo em Gn 2:6. Neste caso, “fonte” se assemelha a “nossa parte governante” (τὸ ἡγεμονικόν – *tò hegemonikón*) (182).

**Texto em grego:** πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐπότιζεν πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς. οἱ μὲν οὖν ἀλληγορίας καὶ φύσεως τῆς κρύπτεσθαι φιλούσης ἀμύητοι τὴν εἰρημένην εἰκάζουσι πηγὴν τῷ Αἰγυπτίῳ

ποταμῶ, ὃς κατὰ πᾶν ἔτος ἀναχεόμενος λιμνάζει τὴν πεδιάδα, μονονοῦκ ἀντίμιμον οὐρανοῦ δύναμιν ἐπιδείκνυσθαι δοκῶν. (*Fug.* 179)

**Tradução:** “Uma fonte surgiu da terra e regava toda a face da terra” (Gn 2:6). Então, os não iniciados na **alegoria** e na natureza que gosta de se esconder assemelham a referida fonte ao rio egípcio, o qual todos os anos, transbordando, alaga a planície, parecendo mostrar um poder que imita bem de perto o do céu.

### 31 I

**Tratado:** *Sobre a mudança de nomes* – Como o título diz, trata, sobretudo, das mudanças de nome operadas na *Torah*. A alegorese é um recurso constante.

**Texto da *Torah* em questão e problema exegético encontrado:** *Gênesis* 17:5. Não há um problema, mas o significado profundo da mudança de nomes deve ser encontrado.

**Contexto:** Fílon visa mostrar que as mudanças de nomes representam mudanças morais, o trecho abaixo citado é um dos exemplos usados para demonstrar o fato.

**Texto em grego:** Ἀβράμ γὰρ ἐρμηνεύεται μετέωρος πατήρ, Ἀβραάμ δὲ πατήρ ἐκλεκτὸς ἠχοῦς. ἦ δὲ διαφέρει ταῦτ' ἀλλήλων, εἰσόμεθα σαφέστερον, ἐπειδὴν τὸ δηλούμενον ὑφ' ἑκατέρου πρότερον ἀναγνώμεν. μετέωρον τοίνυν ἀλληγοροῦντές φαμεν τὸν ἀπὸ γῆς ἑαυτὸν εἰς ὕψος αἴροντα καὶ ἐπισκοποῦντα τὰ μετάρσια... (*Mut.* 66-67)

**Tradução:** Pois “Abrão” é traduzido “pai elevado”, e “Abraão”, “pai eleito do som”. E em que se diferencia um do outro, veremos mais claramente depois que reconhecemos o que é indicado por cada um. “Elevado”, decerto, **alegorizando**, dizemos ser o que a si mesmo se eleva a partir da terra para o alto e observa as coisas do alto...

### 32 L F

**Tratado:** *Sobre os sonhos I* – O tratado aborda, principalmente, dois sonhos que tem o patriarca Jacó. Tais sonhos pertencem ao segundo, de três tipos possíveis de sonhos definidos por Fílon.

**Texto da *Torah* em questão e problema exegético encontrado:** *Gênesis* 22:3-4. Fílon julga estranho que o texto diga que Abraão foi ao lugar e, em seguida, que viu o lugar.

**Contexto:** Fílon cita os versículos em questão para respaldar sua idéia de que Deus tudo contém, mas por nada é contido. Apresenta uma interpretação alegórica e, com o trecho abaixo transcrito, admite a possibilidade de que a leitura não seja feita por alegorese.

**Texto em grego:** μήποτε μέντοι γε οὐδὲ τόπον νῦν ἀλληγορῶν ἐπὶ τοῦ αἰτίου παρείληφεν, ἀλλ' ἔστι τὸ δηλούμενον τοιοῦτον: "ἦλθεν εἰς τὸν τόπον, καὶ ἀναβλέψας τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδεν" αὐτὸν τὸν τόπον, εἰς ὃν ἦλθε, μακρὰν ὄντα τοῦ ἀκατονομάστου καὶ ἀρρήτου καὶ κατὰ πάσας ἰδέας ἀκαταλήπτου θεοῦ. (*Somn.* 1.67)

**Tradução:** É possível, realmente, que agora nem tenha tomado “lugar” **expressando alegoricamente** sobre a Causa, mas que assim seja o indicado: “foi ao lugar, e tendo dirigido o olhar para cima, com os olhos viu” o próprio lugar ao qual foi, que está muito longe do inomeável, inefável e, segundo todos os aspectos, incompreensível Deus.

### 33 T

**Tratado:** Idem.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** *Gênesis* 28:11. Uma questão exegética é a relação entre o pôr do Sol e o fato de Jacó ir de encontro a um lugar.

**Contexto:** Para explicar a relação entre o pôr do Sol e o fato de Jacó deter-se em um lugar, Fílon recorre aos sentidos alegóricos da palavra. Entre a frase abaixo citada e o parágrafo 77, ele argumenta em favor da relação Sol-Deus. A partir de então, apresenta outros significados alegóricos atribuídos ao Sol ao longo da *Torah*.

**Texto em grego:** μὴ θαυμάσης δέ, εἰ ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς τῆς ἀλληγορίας κανόνας ἕξομοιοῦται τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων: (*Somn.* 1.73)

**Tradução:** E não te admires se o Sol, nos cânones da **alegoria**, aparece assemelhado ao pai e regente de todas as coisas de uma vez.

### 34 L T

**Tratado:** Idem.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** *Exôdo* 22:25-26. Para Fílon, o sentido literal da ordenança é paradoxal.

**Contexto:** Durante a exposição dos sentidos de “Sol” na *Torah*, Fílon cita os versículos em questão para defender que um dos sentidos é a “Causa”. Para ler a lei alegoricamente, primeiro ele demonstra longamente que o sentido literal é inconsistente. Até o mais lento deveria ser levado a ir além do sentido literal (101). O trecho que segue introduz o sentido alegórico proposto.

**Texto em grego:** ταῦτα μὲν δὴ καὶ τὰ τοιαῦτα πρὸς τοὺς τῆς ῥητῆς πραγματείας σοφιστὰς καὶ λίαν τὰς ὀφρῦς ἀνεσπακότας εἰρήσθω, λέγωμεν δὲ ἡμεῖς ἐπόμενοι τοῖς ἀλληγορίας νόμοις τὰ πρέποντα περὶ τούτων. φαμὲν τοίνυν λόγου σύμβολον ἰμάτιον εἶναι. (*Somn.* 1.102)

**Tradução:** Estas coisas, justamente, e coisas assim estejam ditas contra os especialistas no tratamento do nível da fala e que têm os narizes muito empinados. Nós, de nossa parte, digamos as coisas convenientes a respeito destas, seguindo as leis da **alegoria**. Dizemos que certamente “manto” é símbolo do *lógos*.

35 E
<p><b>Tratado:</b> <i>Sobre os Sonhos II</i> – Trata dos sonhos relacionados com José, tanto dos que ele mesmo tem quanto dos que apenas interpreta. Segundo Fílon, esses sonhos se enquadram no terceiro dos três tipos possíveis de sonhos. Neste tratado, ao contrário do que acontece em <i>Sobre José</i>, o personagem é visto negativamente.</p>
<p><b>Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:</b> <i>Gênesis 37:7-10</i>. Os sonhos que José relata a seus parentes.</p>
<p><b>Contexto:</b> Fílon abre o tratado retomando o discutido nos dois anteriores (um dos quais foi perdido) e cita os versículos em que aparecem os primeiros sonhos a comentar. O trecho citado parece encerrar a introdução e preparar para o texto mesmo, já indicando o lugar privilegiado que receberá a alegorese em sua composição.</p>
<p><b>Texto em grego:</b> Ταῦτα μὲν δὴ θεμελίων τρόπον προκαταβεβλήσθω, τὰ δὲ ἄλλα τοῖς σοφῆς ἀρχιτέκτονος, ἀλληγορίας, ἐπόμενοι παραγγέλμασιν ἐπικοδομῶμεν, ἐκότερον δὴ τῶν ὄνειράτων ἀκριβοῦντες. (<i>Somn.</i> 2.8)</p>
<p><b>Tradução:</b> Estas coisas, decerto, estejam de antemão aplicadas à maneira de fundações. Já as outras, seguindo os preceitos (ordens/mensagem transmitida) de um sábio arquiteto, <b>alegoria</b>, construíamos, analisando, pois, cuidadosamente cada um dos sonhos.</p>

36 I
<p><b>Tratado:</b> Idem.</p>
<p><b>Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:</b> <i>Gênesis 37:7</i>. Não há problema específico.</p>
<p><b>Contexto:</b> Fílon usa a frase transcrita para introduzir uma interpretação alegórica para “feixes”. Posteriormente, utiliza o nome de cada irmão de José para especificar uma das possíveis “coisas” simbolizadas, reconhecendo que são apenas alguns exemplos dentre muitos outros possíveis.</p>
<p><b>Texto em grego:</b> Δράγματα δ’ ἀλληγοροῦντές φαμεν εἶναι πράγματα, ὧν ἕκαστος ὡς οἰκείας τροφῆς ἐπιδράττεται, ἐν ᾗ ζήσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν αἰῶνα ἐλπίζει. (<i>Somn.</i> 2.31)</p>
<p><b>Tradução:</b> E, <b>alegorizando</b>, dizemos que “feixes” são coisas (recursos), as quais cada um toma como alimento familiar, no qual esperam viver e subsistir para a eternidade.</p>

37 T
<p><b>Tratado:</b> Idem.</p>
<p><b>Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:</b> <i>Êxodo 2:4</i> – A irmã de Moisés observa para ver o que acontecerá ao menino depois que a mãe o coloca em um cesto à beira do rio.</p>

**Contexto:** O texto principal comentado por Fílon é Gn 37:11, em que se diz que Jacó não pôde esquecer o que o filho dissera. O ato é visto como o de um sábio, que não despreza ninguém, mas espera para ver a conclusão das coisas. A irmã de Moisés é usada como exemplo de atitude semelhante.

**Texto em grego:** διὰ τοῦτο καὶ τὴν Μωυσέως ἀδελφὴν-ἐλπὶς δὲ παρ' ἡμῖν τοῖς ἀλληγορικοῖς ὀνομάζεται-φασὶν ἀποσκοπεῖν μακρόθεν οἱ χρησιμοί. (Somn. 2.142)

**Tradução:** Por isso, os oráculos dizem que também a irmã de Moisés – a qual entre nós, os **alegoristas**, é chamada esperança - observa de longe.

### 38 I

**Tratado:** Idem.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** *Gênesis* 40:16, conforme citado no trecho.

**Contexto:** Tendo estudado o sonho do compeiro-mor, Fílon passa ao seguinte, o do padeiro. Aquele é exemplo de um homem que se embriaga com vinho, este, de um glutão. O trecho citado introduz a interpretação alegórica de Fílon, que se estenderá aos outros elementos do sonho.

**Texto em grego:** ἀκριβώσαντες <οὖν> αὐτὸν ἐκεῖνον ὥσπερ ἔμφασιν ἐν κατόπτρῳ θεασόμεθα. "ὄμην" γάρ φησι "τρία κανᾶ χονδριτῶν αἶρειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς μου". κεφαλὴν μὲν τοίνυν ἀλληγοροῦντές φαμεν εἶναι ψυχῆς τὸν ἡγεμόνα νοῦν, ἐπικεῖσθαι δὲ τούτῳ πάντα: καὶ γὰρ ἐξεφώνησέ ποτε ἐπ' αὐτοῦ: "ἐπ' ἐμὲ ἐγένετο ταῦτα πάντα". (Somn. 2.206-207)

**Tradução:** Tendo-o [o sonho], então, analisado meticulosamente, assim como uma imagem refletida em um espelho contemplaremos aquele [o padeiro-sonhador]. Pois diz: “Julgava levar três cestos de pãezinhos sobre minha cabeça” (Gn 40:16). Cabeça, **alegorizando**, decerto, dizemos ser a mente regente da alma, e permanecer tudo sobre aquela; pois também uma vez vociferou sobre a mesma: “Sobre mim sobrevém tudo isto” (Gn 42:36).

### 39 T

**Tratado:** *Sobre a vida contemplativa* – Não é um tratado de hermenêutica, mas sim o relato sobre uma comunidade de judeus conhecidos como “os terapeutas”. O cotidiano (inclusive a prática religiosa e hermenêutica) dessas pessoas é descrito longamente.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** Não há.

**Contexto:** Descreve os costumes dos “terapeutas”.

**Texto em grego:** τὸ δὲ ἐξ ἑωθινοῦ μέχρις ἑσπέρας διάστημα σύμπαν αὐτοῖς ἐστὶν ἄσκησις: ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι

τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἑρμηνείας νομίζουσιν ἀποκεκρυμμένης φύσεως ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης. ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἱ τῆς αἰρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ιδέας ἀπέλιπον, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώμενοι μιμοῦνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον: ὥστε οὐ θεωροῦσι μόνον, ἀλλὰ καὶ ποιοῦσιν ᾄσματα καὶ ὕμνους εἰς τὸν θεὸν διὰ παντοίων μέτρων καὶ μελῶν, ἃ ῥυθμοῖς σεμνοτέροις ἀναγκαίως χαράττουσι. (*Cont.* 28-30)

**Tradução:** E todo o intervalo desde o início da manhã até o anoitecer é para eles exercício: pois convivendo com (lendo) as sagradas letras, filosofam a filosofia pátria **alegorizando**, uma vez que acreditam *haver* símbolos da natureza, a qual se mantém oculta na interpretação do literal e é demonstrada nos subentendidos. Eles têm também tratados de homens antigos, os quais, tendo sido fundadores da seita, deixaram muitas recordações da idéia nos alegorizados. Usando estas como certos arquétipos, imitam a maneira da escolha; de modo que não somente contemplam, mas também fazem cânticos e hinos para Deus, por meio de todo tipo de metros e melodias, os quais necessariamente gravam nos ritmos mais reverentes.

#### 40 T

**Tratado:** Idem.

**Texto da Torah em questão e problema exegético encontrado:** Não há.

**Contexto:** Descreve os costume dos “terapeutas” em seu banquete.

**Texto em grego:** αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι’ ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις: ἅπαντα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις εἰκέναι ζῶν καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεία θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων ἐξαίσιμα κάλλη νοημάτων ἐμφαινόμενα κατιδοῦσα καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν. (*Cont.* 78)

**Tradução:** E as exegeses das sagradas letras se fazem, por meio de subentendidos, em **alegorias**: porque toda a legislação parece para estes homens assemelhar-se a um ser vivo e ter, por um lado, por corpo, as disposições literais (no nível da fala), e, por alma, por outro lado, a invisível inteligência que está guardada nos discursos, na qual a alma lógica diferentemente começou a observar as coisas familiares, como por um espelho observando as belezas extraordinárias reveladas dos nomes intelectíveis, e, por um lado, descobrindo e revelando os símbolos, por outro, à luz conduzindo despidos os significados, para os que podem, a partir de um pequeno tratado/uma pequena recordação, contemplar as coisas não-reveladas por meio das reveladas.

## 2.2 Possíveis comentários

### 2.2.1 Sobre uma incerta tradição

Como reconheci anteriormente, não é possível encontrar, na obra de Fílon, uma referência nominal específica que identifique a tradição de alegoristas na qual ele se enquadrava. Contudo, muitos dos trechos acima arrolados deixam claro que o próprio alexandrino se considerava parte de um grupo.

Em *Dec.* 101 e *Spec.* I 269 (7 T L e 8 T B), ele se refere a alegorias desenvolvidas em outros lugares. Estas parecem tratar-se de referências a sua própria obra. A frase de *Dec.* 101 parece referir-se ao apresentado entre os parágrafos dois e quatro do livro primeiro de *Alegorias da Lei*. Já o referido em *Spec.* I 269 não é identificado no que nos chegou da produção filônica.

Em outro texto, *Somn.* I 102 (34 L T), Fílon contrapõe um grupo de literalistas, negativamente caracterizado, a um “nós”, de modo semelhante ao realizado por Heráclito, como anotei no capítulo anterior<sup>87</sup>. Pode-se pensar em, ao menos, três possíveis leituras para este “nós”. Por um lado, pode ter sido usado simplesmente como recurso retórico e referir-se estritamente ao próprio autor. Por outro lado, pode remeter a um grupo específico de intérpretes que se reunia em algum lugar de Alexandria para compartilhar suas reflexões. E pode, ainda, referir a um grupo disperso no espaço e no tempo, cuja unidade se fundamentaria unicamente no uso da alegorese. Neste último caso, teríamos duas opções: supor que Fílon pensava em um grupo exclusivamente de exegetas da *Torah*, ou que abarcava inclusive os alegoristas não-judeus, intérpretes de Homero, por exemplo.

A indefinição se repete em *Plant.* 36 (26 P T B). No trecho, a alegoria é caracterizada como “cara aos homens hábeis para ver” (τὴν ὀρατικοῖς φίλην ἀνδρόσι). No entender de Fílon, a palavra “Israel” está intimamente, ou melhor, etimologicamente ligada à noção da capacidade de visão.<sup>88</sup> Contudo, Ellen Birnbaum, que estudou as referências a “Israel” na obra de Fílon, enquadra esta ocorrência de ὀρατικός (*oratikós*) no grupo de expressões que, apesar de compartilharem o mesmo campo semântico,

<sup>87</sup> Tópico 1.4.3, página 40.

<sup>88</sup> Em geral, “Israel” é traduzido por Fílon pela expressão “ὄρων θεόν” (*horôn theón*), “(o) que vê a Deus”. A origem da etimologia pode vir realmente do termo hebraico “ישראל”. A proposta de derivação mais consistente entende que o nome é lido como uma contração de “איש ראה אל”, “um homem (alguém) que vê a Deus” (BIRNBAUM, 1996, p. 70-72).

não podem ser identificadas com o nome (BIRNBAUM, 1996, p. 93).

O mesmo não ocorre em *Somn.* II (37 T), quando Filon diz sobre a irmã de Moisés: “entre nós, os alegoristas, é chamada esperança”. Ao menos neste caso, os alegoristas eram judeus, já que interpretam a *Torah*.

Já Em *Post.* 7 (22 T L), a alegoria é apresentada como agradável a certos “homens físicos”. Quem seriam tais pessoas? Algo é certo, o adjetivo que os caracteriza não deve ser lido de modo descuidado. A interpretação que segue ao trecho não se assemelha às alegorias físicas atribuídas aos estóicos e às encontradas, por exemplo, em *Alegorias de Homero*. Antes de procurar entender o termo, devo referir-me a outro trecho em que aparece. Em *Abr.* 99 (3 T F), Filon diz ter escutado “homens físicos” alegorizando a respeito do relato da queda. Uma vez que interpretam a *Torah*, esses homens eram, seguramente, judeus. Além disso, como em *Sobre a Posteridade de Caim*, a interpretação que segue não é física, no sentido estrito do termo. Jean Pépin, que entende que a expressão “homens físicos” se referia a estóicos ou a judeus com forte influência deles, justifica o fato alegando que o alexandrino usa a palavra para marcar a proveniência desse tipo de exegese, não seu caráter (PÉPIN, 1958, p. 240). Deve-se observar, contudo, que a palavra pode ser traduzida por “naturalistas”, ou outra palavra com a mesma raiz. Assim, poderiam tratar-se de homens dedicados ao estudo da natureza. Seguindo este caminho, Bréhier entende que Filon se refere àqueles que estudam a natureza para viverem de acordo com ela e lembra alguma semelhança com o retrato que Filon faz dos *therapeutai* (BRÉHIER, 1950, p. 56). A aproximação é, de fato, oportuna. Em *Cont.* 29 (39 T), por exemplo, Filon diz que essas pessoas acreditavam que a natureza (φύσις - *phýsis*) era demonstrada nos subentendidos da *Torah*. Já em *Cont.* 64, é claro ao afirmar que eles dedicavam suas próprias vidas “à ciência e contemplação das coisas da natureza, conforme os santíssimos direcionamentos do profeta Moisés” (ἐπιστήμη καὶ θεωρία τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων κατὰ τὰς τοῦ προφήτου Μωυσέως ἱερωτάτας ὑφηγήσεις). Os trechos parecem revelar o motivo pelo qual a alegoria é cara aos φυσικοὶ ἄνδρες (*physikòì ándres*): o sub-sentido da *Torah* é como um guia para o estudo da φύσις (*phýsis*). Mas deve-se entender “natureza” (e seu estudo) em um sentido amplo, pois o que se busca não é meramente o sentido cosmológico do texto. Alcançamos um ponto importante da concepção filônica da *Torah*: para Filon, o texto de Moisés é um caminho privilegiado para acessar a “lei da natureza”, a qual é, em princípio, não-escrita e deveria ser observada por todos os seres humanos. É, pois, dever de todo o que almeja viver

em conformidade com a natureza investigar o sentido alegórico do texto bíblico e implementá-lo em seu cotidiano. Isso porque, conforme observa Najman, a “lei da natureza”, inclusive para Fílon, permanece, em princípio, não escrita. Mas ela é explicitada nas vidas dos sábios, conforme descritas por Moisés. Estas vidas, por sua vez, são rememoradas na parte legal da *Torah*. E, por fim, ganha sua existência presente no momento em que é interpretada e implementada pela comunidade interpretativa de Israel (NAJMAN, 2003 b). Por isso, conforme observou Nikiprowetzky, todo o estudo das escrituras e, sobretudo, sua interpretação alegórica, constituem uma “fisiologia”, isto é, uma observação da Natureza (NIKIPROWETZKY, 1973, p 324).

A meu ver, então, se é obviamente errôneo entender que o adjetivo φυσικός (*physikós*) se refira ao tipo de alegorese desenvolvida, também é incorreto compreender que remeta simplesmente à procedência da exegese, como quer Pépin. O mais acertado seria entendê-lo, nos trechos mencionados, como se referindo àqueles que compartilham um projeto específico: procurar na *Torah*, por meio da alegorese, as chaves para viver de acordo com a lei da natureza.

Na argumentação apresentada, mencionei trechos de *Sobre a vida contemplativa*. Isso suscita uma questão: qual a relação entre os *therapeutai*, descritos no tratado, e os referidos físicos ou os alegoristas judeus em geral? Talvez não seja possível responder satisfatoriamente à pergunta, uma vez que somente o próprio Fílon nos informa sobre os *therapeutai* e, embora mencione uma tradição escrita entre eles, não cita suas obras textualmente, ao menos não identificando-as. Ademais, o relato que faz da comunidade dos *therapeutai* que se encontrava perto de Alexandria não parece visar fornecer um retrato imparcial para a posteridade. Pelo contrário, ele parece exagerar alguns aspectos e mitigar outros, no intuito de apresentá-los com um estilo de vida estritamente virtuoso (TAYLOR; DAVIES, 1998). A possibilidade de idealização e a ausência de testemunhos extra-filônicos a respeito do grupo dificultam a comparação de sua hermenêutica com a de Fílon. Não obstante, talvez se possa perceber neles parte da tradição da alegorese judaica. Podem representar, por exemplo, outro desenvolvimento da tradição anterior a Fílon. Enquanto este (e, talvez, um grupo por ele orientado) se dedicou a uma leitura alegórica engajada no contexto sócio-político da cosmopolita Alexandria e, mais especificamente, na vida real da comunidade judaica ali encontrada (DAWSON, 1992), os *therapeutai* teriam seguido uma linha meramente contemplativa e espiritual, afastando-se das conturbações urbanas. A comunidade

dos *therapeutai* poderia, sim, ser constituída de “homens físicos”. Também o próprio Fílon talvez pudesse ser reconhecido como um “físico”, ainda que haja diferenças entre ele e muitos dos demais, inclusive de objetivos.

Surge, então, uma pergunta: O que os uniria apesar das diferenças? “A alegorese”, seria a resposta mais simples. Contudo, haveria algo que unificaria ou padronizaria a prática da alegorese, fazendo-a reconhecível? Em alguns trechos - por exemplo, *Abr.* 68 (2 T L), *Spec.* I 287 (9 T L), *Somn.* I 73 (33 T) e *Somn.* I 102 (34 T L) - Fílon menciona cânones (κάνονες - *kánones*) ou leis (νόμοι - *nómoi*) da alegoria. Contudo, em lugar algum ele explica o que seriam de fato. Observando que Fílon apresenta interpretações alegóricas divergentes, Bréhier conclui que podem tratar-se de regras muito gerais, que deixariam considerável liberdade ao intérprete (BRÉHIER, 1950, p.56-57). Que tipo de regras seriam? Ainda que não rígido, seria um método determinado passo a passo? Aparentemente, não. Lester Grabbe acredita que os alegoristas não deviam trabalhar de forma mecânica, mas que empreendiam um trabalho complexo, no qual processavam diversos dados simultaneamente. Contudo, ele mesmo observa:

“Não obstante, havia claramente uma lista padrão de itens, os quais, se ocorriam em um texto, engatilhariam uma espontânea identificação simbólica. Tais itens facilmente identificáveis incluem a presença de um número, um nome próprio ou algum objeto com uma interpretação padrão”<sup>89</sup> (GRABBE, 1988, p. 46).

A questão permanece em aberto. Ao dizer “leis” da alegoria, Fílon poderia se referir a regras gerais que definiriam quais seriam os itens que corriqueiramente fomentariam a alegorese ou a maneira de tratá-los. Ambas as alternativas são possíveis, mas talvez nenhuma seja comprovável. A interpretação que segue a *Somn.* I 102 (34 T L) será estudada no capítulo seguinte, o que talvez exemplifique o que Fílon entendia por uma exegese de acordo com as “leis da alegoria”.

Já a expressão “cânones da alegoria” pode remeter a algum tipo de lista que compilava os significados tradicionalmente atribuídos a determinados elementos da escritura. Isso é sugerido pelo prosseguimento de *Somn.* I 73 (33 T)<sup>90</sup> e não é impossibilitado por *Spec.* I 287 (9 T L).

Outra possibilidade é ler as expressões como referências a regras não existentes de

89 Minha tradução de: Nevertheless, there was clearly a standard list of items which, if they occurred in a text, would trigger a spontaneous symbol identification. Such easily identified items include the presence of a number, a proper name, or some object with a standard interpretation.

90 Pode-se verificá-lo pela leitura da tradução apresentada adiante.

maneira concreta, mas comumente abstraídas a partir da prática dos alegoristas que Fílon conhecia e, talvez, entre os quais se incluía.

A meu ver, a existência de listas com sentidos alegóricos comuns é plausível. Pode ser, inclusive, que tenham sido elaboradas a partir de textos ou exposições orais de alegoristas, com o objetivo de instruir novos leitores da *Torah*, educando-os, ou melhor, *iniciando-os* na prática da alegorese. O termo ἀμύητοι (*amýetoi*), “não-iniciado”, é tomado por Fílon da linguagem dos mistérios. Isso me leva a mencionar uma idéia que, durante algum tempo, se difundiu nos estudos filônicos, por meio da obra de Goodenough: existiria em Alexandria um *mistério judaico*, à maneira das religiões de mistério gregas, ou do orfismo, mais especificamente. Poder-se-ia, assim, entender que o que uniria o grupo de alegoristas do qual Fílon formava parte seria, na verdade, essa suposta prática dos mistérios entre os judeus. Contudo, a proposta de Goodenough já foi eficazmente posta em questão, por exemplo, por Nikiprowetzky. Este demonstrou que o que ocorre em Fílon é simplesmente uma transposição da linguagem dos mistérios para outro contexto, no caso, o da hermenêutica da Lei. O mistério em Fílon, na verdade, não seria mais que a própria alegorese (NIKIPROWETZKY, 1973, p. 316ss). Esta, por sua vez, não é esotérica. Ao contrário, está aberta aos leitores da *Torah*, mesmo porque o próprio texto incita a ela, o que não exclui a necessidade de que o intérprete seja instruído para realizá-la e esteja disposto a fazê-lo. Harry Wolfson, outro estudioso que combateu decididamente a proposta de Goodenough, observa que a utilização da expressão “não-iniciado” provém do fato de que para se chegar ao sentido alegórico há um requisito moral e um percurso intelectual. Wolfson marca que a exigência de alguns atributos para que um aluno pudesse compartilhar de certos ensinamentos é encontrada tanto entre filósofos gregos, quanto entre rabinos palestinos. Então, se Fílon mostra alguma restrição à propagação de seu ensino, esta deve ser aproximada à prática de outros filósofos e exegetas, não à dos cultos de mistérios (WOLFSON, 1982, p. 48-55).

Antes de seguir ao próximo tema, contudo, resta observar que nem todos os intérpretes conhecidos por Fílon eram alegoristas. E, mais, nem todos os alegoristas eram vistos por ele com bons olhos. Quatro tipos básicos de intérpretes da *Torah* parecem ser reconhecidos pelo alexandrino (RUNIA 1999, p. 138-139). Há dois tipos de literalistas, os simples, que praticam leituras literais por limitações intelectuais, e os maliciosos, que procuram ridicularizar o texto da *Torah* e as leituras não-literais. Já os alegoristas se dividem entre os que não desprezam o sentido literal das Escrituras, e os que vão ao extremo de

negligenciar o cumprimento das leis. Estes últimos são descritos em *Mig.* 89-90 como pessoas que vivem somente para si mesmos, na solidão, ou almas incorpóreas.

Fílon, por um lado, não faz parte do grupo dos alegoristas extremos, por isso os critica duramente, ainda que, alguma vez, pareça desconstruir de tal forma o sentido literal de trechos específicos que seria difícil aproveitá-los em outro momento.<sup>91</sup> Por outro lado, decerto ele era um dos que tinham por hábito recorrer à alegoria (*Spec.* II 147 – 12 T L B).

### 2.2.2 De como a Torah induz à alegoria

Ainda no tópico anterior, comentei que a própria *Torah* induz à alegoria. De fato, Fílon parece propor tal idéia em alguns dos trechos citados.

Primeiramente, observo que, em alguns momentos, a construção das frases que introduzem as alegorias mostram que estas estão na *Torah*. Ou seja, o outro significado explicitado pelo intérprete não é por ele inserido no texto, mas trazido pelo próprio texto, por debaixo (ver *Dec.* 1 [6 B L]). Fílon parece entender assim a alegoria por usar o verbo ἀλληγορέω (*allegoréo*) não somente para indicar o ato de recepção do intérprete, que lê alegoricamente, mas também de produção, de quem compôs a *Torah*, neste caso, com alegorias (*L.A.* II 5 [15 B] e *L.A.* II 10-11 [16 B F]). Um segundo modo de dar a entender que o próprio texto produz o significado alegórico é o uso do verbo ἀινίττομαι (*ainíttomai*), “dizer em enigma”. Em *Spec.* I 269 (8 T B), o alexandrino deixa claro que analisa, alegorizando, as coisas que foram ditas enigmaticamente (ἀινίττεται – *ainíttetai*), como por meio de símbolos. Para ele, então, não se trataria de ler um texto qualquer e, a partir dele, elaborar uma alegoria, mas sim de descobrir o que foi dito de modo encoberto. Já em *Spec.* II 147 (12 T L B), ele diz que a Páscoa remete enigmaticamente (ἀινίττεται – *ainíttetai*) à purificação da alma. Mas não para todos os que a observam, senão somente para os que têm o costume de tornar o literal em alegoria. Neste caso, pode-se perceber que ele concebe a possibilidade de que, para outro “leitor”, a Páscoa não tenha outro sentido além do histórico.

O leitor tem um papel especialmente ativo na alegorese, o que deixa a impressão, por vezes, de que o texto se recolhe a um lugar de espera, de passividade. É o que pode-se supor pela leitura de *Spec.* I 327 (10 B), que diz que uma passagem específica “aceita uma alegoria” (ἀλληγορίαν ἐπιδέχεται).

<sup>91</sup> Um exemplo do fato será apresentado no capítulo seguinte.

Não obstante, em outros trechos esclarecedores, a *Torah* toma as rédeas da alegorese. Em *Plant.* 36 (26 P T F), são os oráculos que provêm os meios para a alegoria. Mas como o farão? Talvez pela apresentação de figuras que exortam o intérprete a ler alegoricamente, as quais não devem ser lidas como meros mitos, como dito em *Opif.* 157 (1 B). Outro modo, mais sutil talvez, aparece explicitado em *L.A.* III 238 (20 B). Fílon interrompe a citação de um versículo para observar uma falta de informação, a qual existe, segundo ele, “para que alegorizes refletidamente”. Ou seja, o texto está composto de tal modo a propiciar a leitura alegórica, neste caso, pela falta de um dado. A *Torah* deixa, então, uma pista, ou uma porta de acesso ao sub-sentido. A primeira tarefa do intérprete pode ser, então, explorar essas entradas, quer sejam um nome etimologicamente significativo, a estranheza de um relato aparentemente mitológico, a falta de um dado ou outro indício qualquer.

### 2.2.3 Das relações entre sentido alegórico e literal

Em *Abr.* 68 (2 T L), Fílon mostra a diferença de sentido entre o que é apresentado no nível da fala (isto é, literal) da Escritura (τῶ μὲν ῥητῶ τῆς γραφῆς), e o que é segundo as leis da alegoria (κατὰ δὲ τοὺς ἐν ἀλληγορίᾳ νόμους). Ambos os níveis apresentam migrações. No literal, é um homem sábio quem migra. Já no alegórico, é uma alma amante da virtude. Ou seja, o sentido literal se restringe a um personagem histórico específico, enquanto o alegórico generaliza as implicações do texto, já que trata de *uma* alma. Deve-se notar que, mesmo com a apresentação do sentido alegórico, o literal, o homem histórico, não é negado. A atitude de Fílon concorda com o desenvolvido pelos gramáticos gregos, conforme apresentado no primeiro capítulo.

Este princípio de conservação de um sentido, apesar da apresentação do outro, parece se manter em muitas passagens nas quais o alexandrino acrescenta o alegórico não em substituição ao literal. É o que ocorre em *Spec.* I 287 (9 T L). Mas é em *Jos.* 28 (5 L) que o procedimento fica mais explícito. Fílon diz que é digno apresentar também o que está nos subentendidos (καὶ τὰ ἐν ὑπονοίαις) depois de ter apresentado a narrativa literal, ou além desta (μετὰ τὴν ῥητὴν διήγησιν). Isso porque, segundo ele, toda ou a maior parte da Lei é alegorizada (ἀλληγορεῖται - proferida alegoricamente?).

E não somente a parte narrativa da *Torah* parece ser dita alegoricamente, mas também a normativa. Em *Spec.* II 29 (11 L), após apresentar algumas leis em seu sentido

literal, diz que é possível (ἔστι - *ésti*) também (καί - *kai*) tratá-las alegoricamente. A alegorese aparece, neste caso, como uma possibilidade de acréscimo ao comentário, não sendo imprescindível. Ela pode ser entendida, talvez, como um cuidado a mais do comentarista, como se percebe na introdução de *Sobre o Decálogo* (*Dec.* 1 [6 B L]). As formas da lei serão tão cuidadosamente analisadas que o intérprete se compromete a nem sequer deixar passar despercebidos os subentendidos que se entrevejam sob o literal. Isso porque um comentário meticuloso a este ponto parece ser adequado aos amantes do aprendizado, que procuram as coisas invisíveis em vez de se deterem simplesmente nas visíveis. Vale lembrar que é a exigência do leitor o que parece requerer um avanço além do literal também em *Spec.* II 147 (12 T L B).

Ainda que seja realizado o recurso ao alegórico, em algumas passagens específicas bastaria uma leitura atenta do literal, como observado em *Somn.* I 67 (32 L F). No trecho, após a apresentação de uma interpretação alegórica para Gn 22:3-4, Filon admite a possibilidade de que não se trate de uma alegoria. Apresenta, então, uma leitura literal que resolveria satisfatoriamente o aparente paradoxo do texto. Também em *Abr.* 131 (4 L), a mera leitura cuidadosa das palavras literais do texto demonstrariam um fato desenvolvido antes alegoricamente. Neste caso, contudo, parece claro que um detalhe do texto literal serve para respaldar uma visão alegórica, mas, por si só, é insuficiente para desenvolver um raciocínio completo. Ou seja, um detalhe do texto é valorizado literalmente, porque convém para um ensinamento dado por alegorese. A concordância entre os níveis de sentido ocorre também em *Praem.* 66 (13 L), em que se diz que a casa de Jacó é ilesa, perfeita e contínua, tanto no nível literal quanto no alegórico.

Há outros casos, não obstante, em que leituras literais não são aproveitadas. Acontece que, por vezes, o sentido literal de uma narrativa da *Torah* destoa da verdade (τῆς ἀληθείας ἀπάδει), como Filon diz em *Post.* 51 (23 L), a respeito de Caim sozinho ter construído uma cidade inteira. Por isso, pode ser melhor dizer algo alegorizando (βέλτιον ἀλληγοροῦντας λέγειν ἔστιν ὅτι...). Há outros exemplos do procedimento. Em *Somn.* I 102 (34 T L), após demonstrar longamente a improcedência de uma lei se lida literalmente, o que faz contra os orgulhosos especialistas no sentido literal (τοὺς τῆς ῥητῆς πραγματείας σοφιστὰς), Filon introduz o que realmente convém a respeito do texto (τὰ πρέποντα περὶ τούτων), e o faz por meio da alegorese. Já em *Agr.* 157 (25 L), após admitir que o sentido literal de Dt 20: 4-7 é decididamente paradoxal, Filon começa a

proferir sua interpretação alegórica, com o objetivo de que “nenhum dos que usam falsos artifícios confie demais em engenhosos argumentos” (μηδεὶς εὐρεσιλογῶν θρασύνηται τῶν κακοτεχνούντων). Ou seja, o sentido literal, por si só, dá lugar a críticas daqueles que já não prezam a *Torah*<sup>92</sup>.

De modo semelhante, em *Post.* 7 (22 T L), ao tratar de um verso que atribui a Deus um antropomorfismo, ele diz que no verso “nada é dito no uso próprio das palavras” (οὐδὲν κυριολογεῖται). Por isso, tomará o caminho da alegoria. E não são poucas as vezes em que este caminho é tomado para se resolver problemas afins: em *Dec.* 101 (7 T L), porque Deus não precisa de tempo para criar; em *L. A.* III 4 (17 L), porque não está sujeito a limitações espaciais; em *Plant.* 36 (26 T B L), porque não tem qualquer necessidade; e em *Mig.* 131 (28 L), porque não caminha como se fosse corpóreo. Lembro, como vimos no capítulo anterior, ao tratar de Aristóbulo, que em Fílon o antropomorfismo no texto da *Torah* não é entendido como um erro, mas como um recurso didático (*Somn.* I 234-237 e *Deus* 51-59).

Deve-se notar, ainda, que, algumas vezes, o problema encontrado no texto parece bem-vindo à argumentação do intérprete. Na verdade, parece até mesmo por ele buscado, como uma forma de justificar a entrada no outro sentido. A meu ver, é este o caso em *L.A.* III 59-60 (18 L). O problema encontrado está no seguinte diálogo travado entre Deus, Adão e Eva, no Éden:

καὶ εἶπεν αὐτῷ Τίς ἀνήγγειλέν σοι ὅτι γυμνὸς εἶ; μὴ ἀπὸ τοῦ ξύλου, οὗ ἐνετειλάμην σοι τούτου μόνου μὴ φαγεῖν ἀπ’ αὐτοῦ, ἔφαγες;  
καὶ εἶπεν ὁ Ἀδάμ Ἡ γυνή, ἣν ἔδωκας μετ’ ἐμοῦ, αὕτη μοι ἔδωκεν ἀπὸ τοῦ ξύλου, καὶ ἔφαγον.  
καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς τῇ γυναικί Τί τοῦτο ἐποίησας;  
καὶ εἶπεν ἡ γυνή Ὁ ὄφις ἠπάτησέν με, καὶ ἔφαγον.

E disse-lhe [Deus]: Quem te anunciou que estás nu? Não é que comeste da árvore, desta única árvore de que te ordenei não comer?

E disse Adão: A mulher, que deste junto de mim, ela me deu da árvore e comi.

E disse o Senhor Deus à mulher: O que é isso que fizeste?

E disse a mulher: A serpente me enganou e eu comi.

(*Gênesis* 3:11-13)<sup>93</sup>

92 Os homens a que Fílon se refere seriam, creio, os literalistas maliciosos mencionados no tópico 2.2.1. Provavelmente judeus apóstatas, os quais conheciam a *Torah*, e usavam este conhecimento para criticá-la.

93 Minha tradução, feita a partir do texto grego citado por Fílon.

Adão diz que a mulher lhe deu o fruto. Deus então interroga Eva: “O que é isso que fizeste?”. Eva, por sua vez, não diz nada a respeito de ter dado o fruto a Adão, mas sobre ela mesma, sobre como chegou a comer. Essa incoerência entre a pergunta de Deus e a resposta de Eva é o problema encontrado por Filon. E ele vê uma saída: “Talvez, alegorizando, desarmaremos o embaraço e mostraremos a mulher respondendo a questão de forma direta” (μήποτ’ οὖν ἀλληγοροῦντες λύσομεν τὸ ἀπορηθὲν καὶ δείξομεν τὴν γυναῖκα εὐθυβόλως πρὸς τὸ πύσμα ἀποκρινομένην). Então, retoma sua interpretação, a qual diz que Adão é a “mente”, Eva, a “percepção sensorial” e a serpente, o “prazer”. Neste e provavelmente também em outros casos, o embaraço não é um problema com o qual o exegeta se depara, mas sim uma oportunidade que ele busca para mostrar como o outro sentido que apresenta é apropriado ao texto, até mais que o corriqueiro sentido literal.

Um caso um pouco duvidoso, no qual talvez não se possa discernir bem a apreciação de Filon com respeito a uma interpretação literal, aparece em *Fug.* 179 (30 L T). Após mencionar significados alegóricos para “fonte”, ele diz que os não-iniciados na alegoria assemelham a fonte mencionada em Gn 2:6 ao rio egípcio, isto é, o Nilo. Ele apresenta o motivo que leva esses literalistas a fazerem a relação. Então, apesar de caracterizá-los negativamente como não-iniciados, se priva de criticar abertamente sua interpretação. Não a explora em seu comentário, restringindo-se aos sentidos alegóricos, mas também não demonstra sistematicamente sua impertinência, como faz em outros casos.

Nota-se que, em muitos casos, Filon conserva o caso próprio (o sentido literal do texto bíblico) compartilhando espaço com o subentendido (o sentido alegórico), mas, em outros tantos, ele apresenta este último como a única leitura correta. A opção pela leitura não-alegórica, mesmo nestes casos, é possível, ainda que não produtiva. Na verdade, ela pode acarretar problemas insolúveis: Pois aos que se ocupam das palavras (literais) da lei em vez da alegoria, o que parece não ter saída acompanhará (τοῖς γὰρ τὰ ῥήματα τοῦ νόμου πραγματευομένοις πρὸ ἀλληγορίας ἀκολουθήσει τὸ δοκοῦν ἀπορεῖσθαι - *L.A.* III 236 [19 L E]).

Mas, se o sentido literal pode gerar aporias, a alegorese também não é uma opção simples e não parece ser aplicável por pessoas despreparadas. O trabalho do exegeta entre um e outro sentido é delicado e, por vezes, apresenta situações complexas. A própria relação semântica entre os termos apresenta dificuldades. É o que se nota, por exemplo, em *A.L.* II 10

– 11 (16 B F). Tendo lido as palavras “feras” e “aves”, em Gn 2:18-19, como representando afecções da alma, Fílon se vê obrigado a ler “campo” e “céu”, termos sintaticamente associados aos anteriores, também com um único significado. É o que faz, observando possível analogia da mente com ambos os elementos.

Esta possibilidade de se tratar como “alegoricamente sinônimos” termos semanticamente diferentes no plano literal é um complicador nas relações alegóricas. A alegorese parte do texto literal, de seus detalhes inclusive, mas, ao fazer emergir dele outro sentido, pode subvertê-lo. O outro sentido é, de fato, totalmente outro, ao ponto que as relações entre os termos seja modificada. É o que, de modo quase contrário ao antes apresentado, parece acontecer em *Agr.* 27 (24 F), quando dois termos quase sinônimos no plano literal são apresentados como quase antônimos ao se alegorizarem com a reflexão (*κατὰ διάνοιαν ἀλληγοροῦντες*). É isso o que Fílon diz ter feito. Contudo, devo, como ressalva, reconhecer que as diferenças entre os termos são exploradas previamente nos detalhes do sentido literal, não somente pela alegorese, como ele quer dar a entender (*Agr.* 4ss). Talvez, é certo, ele considere que a própria observação das diferenças corriqueiramente despercebidas nos sentidos comuns das palavras seja instigada e requerida pela reflexão alegórica. Neste caso, o *outro* sentido operaria, inclusive, uma mudança, ou melhor, um aguçamento na leitura do sentido *próprio*.

#### 2.2.4 Da fluidez nas relações alegóricas

Com “fluidez” pretendo caracterizar as relações alegóricas como não “exatas”. Eu diria que são resultado de um processo criativo com a linguagem, donde poderia se pensar a alegorese como uma espécie *poiética*. Mas Fílon, conforme vimos, parece entender que a alegoria está no texto. Por isso, talvez seja melhor substituir “processo criativo” por “processo especulativo”. Não haveria uma criação, mas sim uma especulação para se chegar ao sentido oculto do texto. Esta especulação, ou poderíamos dizer melhor, esta incursão espeleológica pelos caminhos subterrâneos do texto não é feita segundo regras rígidas, mapas precisos, mas segue indicações esparsas e princípios gerais. Por isso a subjetividade do intérprete é convocada a todo momento, pelo uso de sua capacidade de reflexão (*διάνοια* – *diánoia*).

Alguns dos trechos mencionados no tópico anterior, quando eu tratava das relações entre o sentido alegórico e o literal, podem revelar como a alegorese não é um campo

privilegiado para as certezas. O mais marcante talvez seja *Somn.* 67 (32 L F), em que, após apresentar-se uma interpretação alegórica, se diz que talvez a alegoria nem exista na passagem.

Há outro caso, no qual Fílon não diz que talvez não haja alegoria, mas sim que a interpretação alegórica dada não parece acertada. Em *Abr.* 99 (3 T F), ele apresenta uma interpretação que escutou de “homens físicos” para o casamento entre Abraão e Sara: ela seria a Virtude, e ele, a Mente. Após a apresentação desta interpretação, contudo, diz que ela talvez esteja equivocada por causa de um engano das palavras (ἢ μήποτε τὸ λεχθὲν ἔψευσται δι’ ἀπάτην ὀνομάτων). Ocorre que, embora no linguajar (ἐν φωναίς) a Virtude apareça no gênero feminino, se observadas as coisas em si mesmas, despidas da linguagem (γυμνὰ τὰ πράγματα), ela é naturalmente masculina, não feminina. Ou seja, o que poderia ser sugerido pelo gênero das palavras é impedido por uma concepção pré-estabelecida. Isso já seria suficiente para se pensar em como a alegorese não é exata, deixando espaço aberto para discussões. Mas há mais a se pensar, uma vez que, em outros tratados (por exemplo, em *Cong.* 9-12), o próprio Fílon lê Sara como a Virtude, sem qualquer ressalva.

Uma mesma leitura, então, aparece acusada de errônea em um tratado e, em outros, demonstrada como certa. Há um caso diferente, no qual duas leituras são tidas como possíveis e apresentadas seguidamente: *Quer.* 25 (21 F). O trecho é complexo e reúne elementos que devem ser observados com atenção. Primeiro, noto que, anteriormente, referindo-se à passagem estudada, Fílon usa o verbo αἰνίττεται (*ainittetai*), indicando que há outro significado inserido na própria produção do texto. Se isso é certo, o objetivo do intérprete, como já observei, não será criar uma reflexão adequada, mas descobrir o significado transmitido sob o literal. Em seguida, ele apresenta uma alegorização feita “segundo uma maneira específica” (καθ’ ἓνα τρόπον). Logo, levanta outra possibilidade dizendo: “talvez, segundo outro entendimento” (μήποτε δὲ καθ’ ἑτέραν ἐκδοχὴν). Ambas as alternativas coexistem como hipóteses, não sendo negadas ou combatidas. Contudo, imediatamente, o exegeta apresenta outra possibilidade, introduzida com a seguinte frase:

ἤκουσα δὲ ποτε καὶ σπουδαιότερου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεοληπτεῖσθαι καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι: ὄν, ἐὰν δύνωμαι, ἀπομνημονεύσας ἐρῶ.

Certa vez, escutei, ainda, um discurso (Sentido? Razão?) mais diligente junto a minha alma, a qual está acostumada a ser divinamente inspirada a respeito de muitas coisas e a proferir oráculos a respeito das que não viu: o que, caso

eu possa, tendo trazido à memória, direi. (*Quer.* 27)

Essa interpretação de origem mística se relaciona com um dos pontos principais da teologia de Filon: as chamadas potências divinas. Ele diz, por exemplo, que os querubins de Gn 3:24 são símbolos (σύμβολα – *sýmbola*) de duas potências de Deus: soberania (ἀρχῆς – *arkhês*) e bondade (ἀγαθότητος – *agathótetos*). Embora esta leitura não seja apresentada simplesmente como uma terceira opção alegórica, mesmo porque sua fonte é diferente das duas anteriores, que parecem ser produto de uma incursão puramente reflexiva, ela se enquadra perfeitamente como alegorese por representar outro sentido e pelo uso explícito do vocabulário da alegorese. Entendo, então, que um texto *produzido* alegoricamente pode ser *lido* alegoricamente de maneiras diferentes e por caminhos diversos. Por um lado, pela reflexão, pode-se chegar a hipóteses concorrentes. Por outro lado, por inspiração, pode-se alcançar um significado mais importante. Todos estes são significados mais profundos, apresentados como alegorias da *Torah*.

Vale comentar que há, também, o inverso. Se um mesmo dado ou fato do texto pode ter mais de um significado alegórico, também um mesmo significado alegórico pode ser indicado por mais de um dado ou fato. Como visto, anteriormente, isso ocorreu em *A.L.* II 10 – 11 (16 B F).

Por tudo até aqui estudado, parece que as relações alegóricas se mostram complexas. Uma interpretação pode ser desnecessária, incorreta, ou correta. E, mesmo se correta, pode não ser exclusiva, ou mesmo não a melhor. Pode, também, ser alcançada por diferentes meios. A exegese alegórica parece, por conseguinte, mais fluida ou escorregadia que outras, como o método gramático-histórico. Nem sempre o intérprete deixa claro o caminho que trilhou para chegar a suas conclusões, e estas nem sempre são dadas como definitivas.

### 2.2.5 Elogio da alegoria

Apesar de uma crítica pontual à má utilização da alegorese por parte de alguns extremistas, o otimismo do alexandrino frente ao método transparece na maioria dos trechos até aqui estudados. Soma-se a tudo o que se percebeu anteriormente, ainda, um trecho específico, no qual um elogio aberto e significativo é tecido para a alegoria: *Somn.* II 8 (35 E). A frase é permeada por um vocabulário arquitetônico. Primeiro, Filon propõe que as

considerações iniciais, apresentadas como uma introdução, estejam postas como se fossem alicerces (θεμελίων τρόπον - *themelíon trópon*). Em seguida, diz: “construamos (ἐποικοδομῶμεν - *epoikodomômen*) as demais”. E esta construção que ele pretende iniciar precisa seguir critérios. Ela deve ser orientada pela alegoria, que ele apresenta como um “sábio arquiteto” (σοφῆς ἀρχιτέκτονος - *sophês arkhitéktonos*), cujos preceitos devem ser seguidos. Ademais, ele se propõe fazê-lo analisando cuidadosamente cada um dos sonhos a estudar no tratado.

Uma questão seria identificar se Fílon se refere à alegoria, neste trecho, como ato de produção ou de recepção. Ou seja, as indicações do sábio arquiteto que ele almeja seguir estão no texto, como indícios, ou são indicações externas, concernentes ao método de interpretação? Por um lado, se estão no texto, podemos ler a última oração como apresentando o modo pelo qual elas são encontradas: “analisando, pois, cuidadosamente cada um dos sonhos” (ἐκάτερον δὴ τῶν ὄνειράτων ἀκριβοῦντες). Por outro lado, essa análise cuidadosa pode ser mencionada por tratar-se do pressuposto básico do método de interpretação alegórica.

De minha parte, julgo não haver solução definitiva para o problema. Ademais, talvez mais interessante que a exclusão de uma das alternativas seja a manutenção de ambas, ao menos em princípio. Explico-me. A alegoria só existiria em função da alegorese e vice-versa. Ou seja, a noção de que existe um sentido alegórico *no* texto só surge quando uma leitura alegórica é empreendida. Por outro lado, uma leitura alegórica só é empreendida (assim parece acontecer, ao menos no caso de Fílon) se houver a pressuposição de que há um sentido alegórico a ser descoberto. Ambas as faces da alegoria (produção/recepção) não se excluem, mas se geram mutuamente. Talvez este entendimento intrincado se aproxime mais do que o alexandrino concebia por ἀλληγορία (*allegoría*), tendo em vista o uso duplo que faz do verbo correspondente.

Seja como for, e seja o que for exatamente a alegoria elogiada por Fílon, ela é apresentada como aquilo que fornece as coordenadas para a escrita de um tratado que comenta a *Torah*. Há mais. Como este mesmo arquiteto participa da construção de outros tratados - seja por ser um método comum, ou por estar *no* texto a partir do qual eles são escritos – suas linhas aparecem em vários lugares, se harmonizam e se complementam.

Resta observar que o que se faz com a instrução da alegoria parece ser mais como que um aprofundamento no texto do que o levantamento de um edifício. O sentido alegórico

aparece como encoberto. Por isso, direi que o sábio arquiteto constrói, na verdade, um sistema de túneis subterrâneos. Escavações aparentemente pontuais produzem, se bem observadas, um sistema de galerias intercomunidas sob a *Torah*. Cada trabalho pontual no “canteiro de obras” tem sua função específica, mas talvez se explique melhor se relacionado aos outros. É o que espero demonstrar no capítulo seguinte, quando observo as interpretações alegóricas desenvolvidas em *Sobre os Sonhos I*, provavelmente o último tratado escrito por Filon antes de chamar a alegoria de “sábio arquiteto” no início de *Sobre os Sonhos II*.

## CAPÍTULO 3

### **A alegoria em Fílon de Alexandria: o que ele faz**

Neste capítulo, procuro observar o que Fílon faz com a alegoria. Para tanto, analiso o que acontece em um tratado específico. Assim, não se observará simplesmente uma utilização pontual da alegorese retirada de seu contexto, mas sim seu funcionamento dentro de um todo maior. O tratado escolhido é *Sobre os Sonhos I*. Antes, contudo, de passar à observação do que acontece neste escrito, detenho-me brevemente em outra tarefa, a qual julgo importante como passo preliminar: apresento o lugar do tratado na obra de Fílon. Em seguida, estudo a composição do tratado, enfatizando o papel da alegorese.

#### **3.1 O lugar de *Sobre os Sonhos I* na obra de Fílon**

Primeiro, faz-se necessário observar o fato de que *Sobre os Sonhos I*, originalmente, seria o segundo tratado de uma pequena série, que versava sobre diferentes tipos de sonhos. Em seguida, procuro mostrar a localização desta série em meio aos muitos tratados filônicos que temos disponíveis hoje.

##### *3.1.1 A série de tratados sobre os sonhos*

Sabe-se, por informação do autor no próprio texto, que o tratado agora estudado continua uma exposição que se inicia em outro (*Som.* 1.1), que não nos chegou, e que prossegue em um tratado posterior (*Som.* 2.1), do qual temos grande parte. Fílon teria composto, então, uma trilogia a respeito dos sonhos. A conclusão seria consensual se não tivéssemos um testemunho divergente vindo do século IV. Ao enumerar os títulos das obras de Fílon que conhecia, Eusébio de Cesaréia afirma haver cinco livros a respeito dos sonhos.<sup>94</sup> Contudo, parece-me acertada a proposta de Sofia Tovar, que acredita que Eusébio pode ter-se equivocado, talvez por uma confusão entre as quantidades de volumes e de livros (TOVAR, 1995, p. 52). Nos dois tratados que temos da série, não há evidências que apontem para a existência de outros três, mas sim de mais um somente. Fílon parece classificar os sonhos em

---

<sup>94</sup> Na enumeração apresentada em *H.E.* 2.18, inclui: “...e *A respeito de, segundo Moisés, serem os sonhos enviados por Deus* 1, 2, 3, 4 e 5”. (Περὶ τε τοῦ κατὰ Μωυσεῖα θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνειρούς α' β' γ' δ' ε').

três categorias, para cada uma das quais um tratado seria dedicado. A informação disponível nos textos pode ser visualizada na seguinte tabela:

TRATADO	CATEGORIA ESTUDADA	TEXTOS BÍBLICOS ABORDADOS
<i>Livro I</i> (perdido)	“...a divindade, por sua própria iniciativa, envia aparições durante os períodos de sono.” ( <i>Som.</i> 1.1) <sup>95</sup>	-
<i>Livro II</i> ( <i>Sobre os Sonhos I</i> )	“Segunda categoria: na qual nossa mente, movendo-se para fora de si, junto com a do universo, parece estar possuída e divinamente inspirada, de modo a ser capaz de receber e conhecer antes algo das coisas futuras.” ( <i>Som.</i> 1.2) <sup>96</sup>	<i>Gênesis</i> 28 e 31
<i>Livro III</i> ( <i>Sobre os Sonhos II</i> )	“...quando, nos sonhos, a alma, movendo-se por si mesma e agitando-se a si mesma, entra em transe, e, inspirando-se com um poder de pré-ciência, profetiza coisas futuras.” ( <i>Som.</i> 2.1) <sup>97</sup>	<i>Gênesis</i> 37 e 40-41

A classificação assim disposta é diferente daquela utilizada por Macróbio, que apresenta cinco categorias, mas facilmente se aproxima da de Possidônio, como transmitida por Cícero (*De Divinatione* 1.64). Contudo, há diferenças oriundas das crenças religiosas de Fílon (TOVAR, 1995, p. 259-262) e, a meu ver, mais especificamente, da própria interpretação da narrativa bíblica. Se o saber grego mobilizado para a interpretação das Escrituras provoca uma mutação no sentido tradicional destas, também a convocação destas intervém na significação deste saber grego. Isso se relaciona com o que Nikiprowetzky chamou de mutação qualitativa, como mencionei anteriormente.<sup>98</sup>

Aparentemente, Fílon estabelece uma relação entre cada categoria de sonho e um tipo de personagem da *Torah*. Jacó e Abraão são aperfeiçoados, segundo Fílon, pelo exercício e pela contemplação, respectivamente.<sup>99</sup> Ambos não alcançam uma visão da própria divindade, mas de intermediários, o que os associa à segunda categoria de sonhos. Os sonhos

95 Minha tradução de: τὸ θεῖον ... κατὰ τὴν ἰδίαν ἐπιβολὴν τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις ἐπιπέμπειν φαντασίας.

96 Minha tradução de: δεῦτερον δ' εἶδος, ἐν ᾧ ὁ ἡμέτερος νοῦς τῷ τῶν ὅλων συγκινούμενος ἐξ ἑαυτοῦ κατέχεσθαι τε καὶ θεοφορεῖσθαι δοκεῖ, ὡς ἰκανὸς εἶναι προλαμβάνειν καὶ προγινώσκειν τι τῶν μελλόντων.

97 Minha tradução de: ὅποτεν ἐν τοῖς ὕπνοις ἐξ ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ κινουμένη καὶ ἀναδονοῦσα ἑαυτὴν κορυβαντιᾷ καὶ ἐνθουσιῶσα δυνάμει προγνωστικῆ τὰ μέλλοντα θεσπίζει.

98 Ver p. 22.

99 O tema será melhor apresentado a seguir.

relativos à terceira categoria, por sua vez, são aqueles que envolvem o patriarca José, apresentado como uma alma entregue às paixões em *Sobre os Sonhos II*.<sup>100</sup> A questão que resta seria decidir quem se enquadraria na primeira categoria de sonhos e quais seriam os textos bíblicos utilizados como exemplos. Assim, ter-se-ia uma mínima reconstituição do primeiro tratado de Fílon a respeito dos sonhos.

Uma possível tentativa consiste em procurar na narrativa bíblica os sonhos anteriores ao primeiro abordado em *Sobre os Sonhos I* (Gn 28), mas posteriores a Gn 17.22, último texto interpretado em *Sobre a mudança de nomes*, tratado, entre os que nos chegaram, imediatamente anterior à série sobre os sonhos. Fazendo isso, Wendland supõe que Fílon abordaria, no tratado perdido, os sonhos de Abimeleque (Gn 20.3-7) e Labão (Gn 31.24) (COLSON; WHITAKER, 1988, p. 593). Contudo, no entender de Fílon estariam os dois personagens aptos a receber uma visão diretamente de Deus? Provavelmente não.

Uma hipótese mais recente parece resolver melhor o dilema. A já referida pesquisadora espanhola, Sofía Tovar, demonstra que o único apto a associar-se ao primeiro tipo de sonhos é Isaque, e que o texto abordado no tratado perdido seria Gn 26.2-5, no qual se narra uma visão que este patriarca tem de Deus (TOVAR, 1995, 352-353).

Não é meu presente objetivo afirmar a exatidão da tese de Sofía Tovar. O que faço é simplesmente assinalar que me parece bastante razoável como hipótese de reconstituição, mas que, como tal, permanece improvada, ainda que não tenha sido, tampouco, efetivamente contestada. Obviamente, a perda do primeiro tratado da trilogia não se vê, de modo algum, amenizada por uma tentativa deste tipo, uma vez que os outros textos convocados à cena e os desdobramentos realizados pelo exegeta permanecem inevitavelmente inacessíveis.

### 3.1.2 Sobre os Sonhos e os demais escritos filônicos

O tratado, ou melhor, a trilogia *Sobre os Sonhos* se localiza no fim de uma série maior de escritos de Fílon, hoje conhecida como *Alegorias da Lei*. A maior parte dos tratados filônicos de que hoje dispomos está neste grupo, que se constitui como um comentário alegórico de grande parte do *Gênesis*. Na tabela a seguir, reproduzo uma sistematização apresentada por Samuel Sandmel (SANDMEL, 1979, p. 77), na qual se apresenta o título latino, a tradução deste, e o trecho da *Torah* que inicia cada tratado:

---

<sup>100</sup>Em *Sobre José*, Fílon apresenta uma leitura mais positiva do personagem.

<b>TÍTULO LATINO</b>	<b>TRADUÇÃO</b>	<b>TEXTO DE PARTIDA</b>
<i>Legum Allegoriae I</i>	<i>Alegorias da Lei I</i>	Gn 2:1-3, 5-14
<i>Legum Allegoriae II</i>	<i>Alegorias da Lei II</i>	Gn 2:18;3:1
<i>Legum Allegoriae III</i>	<i>Alegorias da Lei III</i>	Gn 3:8-19
<i>De Cherubim</i>	<i>Sobre o Querubim</i>	Gn 3:24;4:1
<i>De Sacrificiis Abelis et Caini</i>	<i>Os sacrifícios de Abel e Caim</i>	Gn 4:2-4
<i>Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat</i>	<i>Que o pior está a ponto de atacar o melhor</i>	Gn 4:8
<i>De Posteritate Caini</i>	<i>Sobre a posteridade de Caim</i>	Gn 4:16
<i>De Gigantibus</i>	<i>Sobre os Gigantes</i>	Gn 6:1-4
<i>Quod Deus Immutabilis Sit</i>	<i>Sobre a imutabilidade de Deus</i>	Gn 6:4-12
<i>De Agricultura</i>	<i>Sobre a Agricultura</i>	Gn 9:20-21
<i>De Plantatione</i>	<i>Sobre a Plantação</i>	Gn 9:20
<i>De Ebrietate</i>	<i>Sobre a Embreaguês</i>	Gn 9:20-29
<i>De Sobrietate</i>	<i>Sobre a Sobriedade</i>	Gn 9:24-27
<i>De Confusione Linguarum</i>	<i>Sobre a confusão das línguas</i>	Gn 9:1-9
<i>De Migratione Abrahami</i>	<i>Sobre a Migração de Abraão</i>	Gn 12:1-3
<i>Quis Rerum Divinarum Heres Sit</i>	<i>Quem é o herdeiro das coisas divinas</i>	Gn 15:2-18
<i>De congressu Quaerendae Eruditionis Gratia</i>	<i>Sobre o encontro com a finalidade da educação</i>	Gn 19:1-6
<i>De Fuga et Inventione</i>	<i>Sobre fuga e encontro</i>	Gn 16:9;11-12
<i>De Mutatione Nominum</i>	<i>Sobre a mudança de nomes</i>	Gn 17:1-5;15-22
<i>De Somniis I</i>	<i>Sobre os Sonhos I</i>	Gn 27:12-15
<i>De Somniis II</i>	<i>Sobre os Sonhos II</i>	Gn 37:7-10

Em notas, Sandmel observa que perdeu-se o primeiro tratado sobre os sonhos e que o livro *Sobre a Plantação* costuma ser entendido como o livro segundo de *Sobre a Agricultura*. A estas observações, devo acrescentar que, atualmente, tende-se a considerar *Sobre os Gigantes* e *Sobre a imutabilidade de Deus* como originalmente constituintes de uma unidade literária (RUNIA, 1987, p. 106). Ademais, deve-se assinalar que, nos manuscritos, *Alegorias da Lei I* e *Alegorias da Lei II* são partes de um único tratado, enquanto *Alegorias da Lei III* é chamado livro segundo (BORGEM, 2005, p.124).

Esta série de tratados, profusa em interpretações alegóricas, contrapõe-se a duas

outras: *Exposição da Lei*<sup>101</sup> e *Questões e respostas*. Destas, a primeira parece mais simples, introdutória, e, no entender de Peder Borgen, pode ser entendida como uma re-escritura da Bíblia, comparável, por exemplo, a *Antiguidades Judaicas* de Josefo (BORGEN, 2005, p. 63-80). *Questões e Respostas*, por sua vez, é um comentário corrido do texto bíblico. Uma pergunta é apresentada a respeito de algum ponto específico e, em seguida, uma resposta é proposta. Os escritos que compõem este grupo nos chegaram por meio de uma tradução para o armênio.

Há outros escritos de Filon que não se enquadram em nenhum dos grandes grupos acima descritos, entre eles o já muito citado nesta dissertação *Sobre a vida contemplativa*, de caráter histórico ou quase etnográfico, e outros dois de cunho histórico-apologético: *Contra Flaco* e *Embaixada a Caio*.

Em comparação com *Exposição da Lei* e *Questões e respostas*, pode-se, em princípio, afirmar que os tratados que compõem *Alegorias da Lei* (entre eles *Sobre os Sonhos*) reúnem a pretensão de unidade temática de um (*Exposição...*), e a composição de um comentário do texto bíblico passo a passo, característica de outro (*Questões...*). Ademais, parecem mais complexos, além de mais exigentes com relação ao conhecimento prévio do leitor.<sup>102</sup> Não obstante, afirmar que, neles, “Filon expõe o mais importante de seu pensamento e personalidade”<sup>103</sup> (TOVAR, 1995, p. 40) me parece precipitado, se não preconcebido. O pensamento de Filon, provavelmente inapreensível em sua inteireza, se mostra mais claro se considerados com igual importância seus diversos tipos de escritos, a meu ver, provenientes de diferentes projetos. Talvez, acrescento, compreender o pensamento e personalidade de Filon requeira uma melhor consideração desses projetos e, se possível, a visualização de uma *agenda filônica*. Os estudos da obra de Filon progridem continuamente e, para que continuem produzindo resultados consistentes, o todo de sua obra deve ser alvo de igual interesse.

---

101Desta série, temos os seguintes tratados: *Sobre a criação do mundo segundo Moisés*, *Sobre Abraão*, *Sobre José*, *Sobre o decálogo*, *Sobre as leis especiais*, *Sobre as virtudes*, *Sobre prêmios e penas*. Talvez se possa, ainda, incluir como uma introdução a este grupo de tratados os dois livros de *Sobre a vida de Moisés*. Esta hipótese, proposta por Erwin Goodenough (GOODENOUGH, 1933), não é bem aceita por Samuel Sandmel (SANDMEL, 1979, p. 47), o qual nega um dos argumentos apresentados, a saber, a destinação do tratado a um público não-judeu. De minha parte, creio que, ainda que este argumento seja colocado em questão, a proposta geral de Goodenough é válida. Filon parece querer apresentar a vida do “comunicador” da *Torah* antes de passar aos demais assuntos nela comunicados. No mais, observo que, entre outros filonistas recentes, Peder Borgen aceita a proposta (BORGEN, 2005, p. 46).

102Com isso, não digo que *Exposição* apresente textos simplistas, haja vista o desenvolvido em *Sobre a criação do mundo segundo Moisés*.

103Minha tradução de: Filón expone lo más importante de su pensamiento y personalidad.

Volto, então, à presente abordagem de *Sobre os Sonhos I*, o que considero uma contribuição pontual, sem ter o referido tratado como mais valioso que os demais.

### 3.2 A alegorese e a estrutura de *Sobre os Sonhos I*

O objetivo deste tópico não é estudar de forma exaustiva e definitiva a estrutura do tratado. Tampouco se justifica por qualquer crença na suficiência da estrutura para o conhecimento do texto. O que pretendo é observar e registrar minimamente os movimentos realizados, localizando as diversas interpretações alegóricas, em suas diferentes formas de apresentação. Assim, poderei, em seguida, tecer comentários gerais com base no observado e observar o funcionamento (dentro e fora dos limites do tratado) de algumas interpretações escolhidas.

#### 3.2.1 *Questões em torno à estrutura dos tratados alegóricos: a contribuição de Runia*

David Runia dedicou dois longos artigos ao estudo da estrutura dos tratados de *Alegorias da Lei*. Ambos são de importância fundamental, por isso me permitirei deter-me um pouco em sua apresentação.

No primeiro (RUNIA, 1984), após comentar e criticar duas obras que abordavam o tema, e constatar a complexidade dos tratados filônicos, ele se aproveita da comparação feita por Fílon entre corpo-alma e sentido literal-sentido alegórico (*Cont.* 78), para propor a seguinte analogia:

Se o tratado alegórico é um *ser vivo*, então seu *esqueleto* é formado pelos textos bíblicos que ele expõe; alguns ossos têm uma função mais importante que outros, mas todos são solicitados para prover a sustentação necessária. Os *tendões e ligamentos*, que mantêm o esqueleto unido, são os procedimentos exegeticos que o escritor mobiliza e as técnicas que ele explora. *A carne e os órgãos do corpo* correspondem aos temas exegeticos e figuras que dão à exposição seu contorno conceitual. O *sistema nervoso* (ou, em termos filônicos, a *alma*) é o sentido filosófico mais profundo, que atravessa o todo. Mais importante de tudo é que o ser vivo está *vivo*<sup>104</sup> (RUNIA, 1984, p. 246-247).

104Minha tradução de: If the allegorical treatise is a *living being*, then its *skeleton* is formed by the biblical texts which it expounds; some bones have a more important function than others, but all are required to provide the necessary support. The *sinews and ligaments* which hold the skeleton together are the exegetical procedures which the writer sets in motion and the techniques which he exploits. The *flesh and bodily organs* correspond to the exegetical themes and figures which give the exposition its conceptual contours. The *nervous system* (or, in Philonic terms, the *soul*) is the deeper philosophical meaning which pervades the whole. Most important of all is that the living being is *alive*.

Ainda que tenha um caráter bastante geral, a analogia proposta é extremamente relevante por sintetizar constatações fundamentais a respeito da tessitura de Fílon. Destaco, sobretudo, o reconhecimento de que os textos bíblicos mencionados nos tratados são responsáveis por sua sustentação. São os textos interpretados que possibilitam e solicitam a articulação dos procedimentos exegéticos, dos temas apresentados e do sentido mais profundo. Esta visão condiz com a proposta atualmente consolidada de se ver o alexandrino, principalmente, como um exegeta. Além disso, a meu ver, conflita com a idéia de que Fílon usa o texto bíblico somente como um pretexto para legitimar seu próprio pensamento.<sup>105</sup> Ademais, a caracterização do tratado filônico como um ser vivo é conveniente por revelar sua complexidade e variação. Um dos objetivos de Runia no artigo em questão parece ser, justamente, negar que Fílon imponha uma coerência temática absoluta, quase mecânica, a sua obra, embora tampouco defenda uma fragmentação absoluta. Para ele, o exegeta não é um divagador inveterado, que faz associações sem qualquer controle. Para chegar a esta conclusão, dois dados são decisivos. Primeiro, o fato de Fílon ter uma intenção literária revelada em seus tratados, sendo que a concatenação entre textos bíblicos convocados à tessitura de *Alegorias da Lei* é fruto de uma insatisfação com o método simples de *pergunta e resposta*. Segundo, esta concatenação não se deve a um capricho do exegeta, mas se baseia na concepção da *Torah* como uma unidade (RUNIA, 1984, p. 245-246).

Alguns anos mais tarde, David Runia retorna ao tema em outro longo artigo (RUNIA, 1987). Neste, ele faz indicações mais específicas, as quais devo considerar antes de propor uma sistematização da estrutura de *Sobre os Sonhos I*. Após revisar o desenvolvido por vários filonistas<sup>106</sup>, Runia estabelece os pontos de consenso entre os pesquisadores: Fílon é, em primeiro lugar, um exegeta; o texto bíblico guia a continuidade de seu discurso; a estrutura *questão-resposta* é muito importante em sua composição (RUNIA, 1987, 112). Em seguida, o autor apresenta três questões a pensar (RUNIA, 1987, p. 112-113): a estrutura dos tratados alegóricos de Fílon segue um método fixo? Que importância têm os textos secundários convocados em sua interpretação? Há uma coerência nos capítulos e nos tratados como um todo?

O próximo passo do filonista é fazer uma comparação entre os tratados filônicos e dois escritos gregos (um comentário anônimo ao *Teeteto* de Platão e *O antro das ninfas* de

---

105Esta posição é reafirmada, entre outros, por Sofia Tovar (TOVAR, 1995, p. 77).

106Nikiprowetzky, Hamerton-Kelly, Cazeaux, Mack, Runia e Radice.

Porfírio) e um judaico (uma passagem do *Gênesis Rabha*). Não há como reproduzir todo o desenvolvimento, por isso restrinjo-me a uma constatação: os escritos gregos se assemelham aos de Fílon, sobretudo, com respeito a aspectos formais (como o uso de *questão-resposta*), mas diferem no que diz respeito à convocação e tratamento dos textos secundários, para o que o texto filônico parece ter um fundo judaico (RUNIA, 1987, p. 120).

A partir dos contrastes encontrados e de sua leitura dos tratados filônicos em diálogo com outros filonistas, Runia chega à seguinte conclusão:

O traço mais distintivo dos tratados alegóricos de Fílon, de um ponto de vista literário, é seu desejo de reunir suas explicações exegéticas em uma corrente contínua. Isto distingue essas obras [*Alegorias da Lei*] das *Questões e Respostas*. Também achamos difícil encontrar um paralelo em nossa seção relativa ao material comparativo<sup>107</sup> (RUNIA, 1987, p. 130).

De vital importância é a concatenação realizada nos tratados filônicos. Pode-se, então, pensar em qual é o papel das interpretações no estabelecimento de conexões no texto. Para pensar a questão e observar os movimentos de Fílon em um tratado específico, parece conveniente considerar alguns *procedimentos* e *técnicas* exegéticas utilizadas em suas interpretações. Os *procedimentos* são recursos utilizados repetidas vezes por Fílon para a construção de um capítulo de sua exegese. Eles podem ocorrer de forma mais ou menos explícita e podem ser usados no tratamento e apresentação de textos primários e secundários, o que pode gerar “um capítulo dentro de um capítulo” (RUNIA, 1987, p. 122). Enumero abaixo os procedimentos detectados pelo filonista: a) introdução (ou transição de um capítulo precedente); b) citação do fragmento bíblico principal; c) observação inicial (frequentemente uma *questão* ou objeção); d) informação prévia (necessária para a alegoria); e) explicação alegórica detalhada; f) exemplo/comparação/ilustração/contraste; g) aplicação alegórica à alma (frequentemente uma diatribe); h) prova ou testemunho; i) conclusão ou retorno ao texto bíblico principal (RUNIA, 1987, p. 122-123).

As *técnicas* exegéticas, por sua vez, são aplicadas diretamente no texto bíblico citado, geralmente para realizar algum dos procedimentos antes listados. As *técnicas* são de diversos tipos, mas algumas têm uma maior proeminência: o relato de uma objeção ao texto bíblico; estabelecimento de uma distinção ou contraste; uma observação de gramática; um louvor ao

---

107Minha tradução de: The most distinctive feature of Philo's allegorical treatises from the literary point of view is his desire to connect together his exegetical explanations into a continuous chain. This distinguished these works from the Quaestiones. We also found it difficult to parallel in our section on comparative material.

legislador (RUNIA, 1987, p. 123); e, entre outras, a análise etimológica de nomes e topônimos (acrescento).

Considerando os estudos de David Runia, apresento a seguir uma proposta de análise da estrutura de *Sobre os Sonhos I*. Considero como exemplo o detalhado trabalho realizado por Peder Borgen com *Sobre os Gigantes e Sobre a imutabilidade de Deus* (BORGEN, 2005, p.102-123), para o qual também foram considerados, em alguma medida, os estudos de Runia.

### 3.2.2 Detalhamento da estrutura do tratado: uma proposta

#### § 1 Introdução do presente tratado com transição do anterior.

#### § 2-3 Introdução do tema específico do tratado com citação do primeiro texto bíblico relacionado (Gn 28:12-15).

**§4 TRANSIÇÃO AO PREÂMBULO (Gn 28:10-11).** Não se trata de um texto secundário simplesmente, mas de um *passo atrás* do exegeta. Primeiro, ele cita exatamente o sonho de Jacó, por representar um sonho da categoria estudada. Agora, no momento de analisá-lo, retrocede e inclui no comentário dois versos anteriores, os quais não compõem a aparição em si, mas seu enquadramento, seu preâmbulo.

**§ 5 Três pontos de dificuldade relativos a Gn 28:10-11 são enumerados.** Cada um contém, na verdade, duas *questões* a responder. A enumeração funciona como uma **tripla observação inicial**, a qual regerá o texto até o parágrafo 115.

1. Número um: o que é o poço do juramento e por que foi assim nomeado.
2. Segundo: o que é Harã e por que, tendo saído do referido poço, ele [isto é, Jacó] vai diretamente para Harã.
3. Terceiro: qual é esse lugar e por que, quando estava por ali, o sol se pôe e ele adormece.<sup>108</sup>

<sup>108</sup>Minha tradução de: ἔν μὲν τί τὸ τοῦ ὄρκου φρέαρ καὶ διὰ τί οὕτως ὠνομάσθη, δεύτερον δὲ τίς ἡ Χαρρὰν καὶ διὰ τί ἀπὸ τοῦ λεχθέντος φρέατος ἐξεληθὼν εἰς Χαρρὰν ἔρχεται εὐθύς, τρίτον τίς ὁ τόπος καὶ διὰ τί, ὅταν γένηται κατ' αὐτόν, ὁ μὲν ἥλιος δύεται, αὐτὸς δὲ κοιμᾶται.

### § 6-40 Tratamento da primeira dificuldade.

§6-12 **Questão A:** *Apresentação da relação simbólica e sua defesa, na qual se buscam informações sobre um item em um texto bíblico secundário e sobre o outro em um aforismo grego.*

§6 Propõe imediatamente a relação simbólica poço-ciência e começa a defendê-la por analogia.

§ 7 Referência a outro texto bíblico, Gn 26:32, texto secundário que traz informações sobre o mesmo item do texto principal.

§ 10 Menciona aforismo hipocrático como testemunho da inacessibilidade da ciência.

§ 12-41 **Questão B:** *Retoma a questão. Apresenta informações prévias. Explica a alegoria (cosmológica e antropológica) em detalhes. No processo, um texto bíblico é evocado para respaldar a proposta (Lv 19:24). Para aplicar este texto ao caso estudado, outros dois textos são evocados (Gn 2:7 e Ex 24:18). Por fim, um último texto é apresentado como testemunho (Gn 29:35).*

§12 Remete à questão, possivelmente esquecida pelo leitor: por que o poço foi chamado “juramento”?

§ 12-13 apresenta informações prévias sobre o que vem a ser o “juramento” e sobre como se pode jurar que a sabedoria não tem fim. §14 Remete novamente à mesma questão, desta vez, ressaltando que este poço foi o quarto de quatro poços escavados pelos homens, de Abraão e Isaque, uma referência a Gn 21:25 e 26: 19-23.

§15 Começa a explanação detalhada de uma alegoria: o todo, assim como o ser humano, está formado por quatro elementos, dos quais três são compreensíveis e o quarto não é. § 16 Aplica a afirmação ao cosmo. § 17 mostra como o elemento terra é conhecível. §18-19 o mesmo com relação à água. §20 o mesmo com relação ao ar. § 21-24 mostra como, ao contrário, o quarto elemento, o céu, não é acessível. Assim, o poço, que representa o quarto elemento, é chamado “juramento”, porque pode-se jurar sem dúvida que o quarto elemento permanecerá incompreendido. §25 começa a aplicação da mesma leitura do cosmo ao ser humano, isto é, dos quatro elementos em nós, um só é inapreensível. §26

sabemos muito sobre o corpo. § 27 O mesmo sobre os sentidos. § 28-29 o mesmo com relação à voz e à palavra. § 30-32 sobre a mente, por outro lado, temos mais dúvidas que certezas.

§ 33 sumariza o desenvolvido (entre §16 e §32) e evoca um texto secundário (Lv 19:24), o qual afirma ser “santo e louvável” o quarto ano. § 34 “santo”, no cosmo, é o céu, e, no ser humano, a mente. Cita Gn 2:7, texto secundário como prova desta especificidade da mente no homem: “soprou para dentro do rosto dele um hálito de vida, e o ser humano se tornou alma vivente”. §35 O céu e a mente podem ser ditos “louváveis” por serem os elementos mais apropriados ao louvor do Ser. Por isso o ser humano tem o privilégio de cultivar o Ser e o céu não cessa de executar melodias. § 36 discorre sobre as melodias celestes. Moisés teria ouvido tais melodias durante seu jejum de quarenta dias (Ex 24:18), trata-se de um texto secundário evocado como testemunha. § 37 Encerra afirmando o céu como o instrumento musical arquetípico.

Apresenta o testemunho de outro texto bíblico. Lia (apresentada com seu sentido alegórico: virtude) deixou de ter filhos após o nascimento do quarto (Gn 29:35). § 38 Tanto o fato de Lia parar de ter filhos e o de o quarto poço não ter água são símbolos que indicam a sede de Deus.

§ 39-40 Afirma que os interioranos, isto é, os mais simples e obtusos, adeptos de uma leitura meramente literal, pensarão que Moisés trata de escavação de poços. Já os mais desenvolvidos compreenderão o exposto.

#### **§ 41-60 Tratamento da segunda dificuldade.**

§ 41 Faz a transição para o segundo ponto, transcrevendo as duas questões (A e B): “As coisas seguintes investiguemos inquirindo: o que é Harã e por que o que sai do poço vai para ela.”

§41-42 **Questão A:** *Apresenta um sentido alegórico. Apresenta a tradução do nome “Harã” e observa como seu sentido se relaciona com a alegoria proposta.*

§ 41 Após reproduzir a questão dupla, afirma sua leitura de Harã como a metrópole dos sentidos e apresenta uma observação inicial, a qual consiste na tradução do nome como “escavada” ou “buracos”.

§ 42 Acrescenta o fato de que os órgãos dos sentidos parecem localizar-se em buracos escavados no corpo.

§ 42-60 **Questão B:** *Apresenta o sentido alegórico proposto para a viagem. Contrapõe Labão e Jacó. Contrapõe Abraão e Taré. Etimologia do nome Taré para incluí-lo na alegoria proposta. Duas ilustrações. Discurso direto: lógos fala para Taré. Citação de verso da Odisséia. Aproximação entre Taré e Sócrates. Diferenciação entre Taré e Sócrates. Superioridade de Abraão com relação aos dois.*

§ 42-44 Começa a apresentar a viagem de Jacó do poço a Harã em seu sentido alegórico, a saber, a travessia rumo aos sentidos.

§ 45 Não é bom permanecer em Harã. Menciona Labão, que seria um habitante perpétuo de Harã, inapto para a ciência. A este, contrapõe Jacó, que aí seria um forasteiro temporário. § 46 evoca texto secundário (Gn 27:43) para testemunhar o fato de que Jacó esteve em Harã por um tempo limitado. §47 apresenta outra contraposição como exemplo: Abraão, que permaneceu por pouco tempo em Harã, e Taré, seu pai, que esteve ali até morrer. Logo ao mencionar Taré, anuncia a etimologia de seu nome: “inspeção do olfato”. § 48 cita texto secundário (Gn 11:32) para provar que Taré morreu em Harã. Começa a explorar a etimologia de seu nome para apresentá-lo como alguém que meramente cheirou a ciência, mas não se alimentou dela. §49 Ilustração: Compara o amante da instrução com os cães de caça, que seguem sua presa pelo faro. §50-51 Ilustração: aquele que comeu da mesa da ciência recebeu o primeiro prêmio, enquanto o que apenas sentiu seu aroma recebeu o segundo. § 52 observa que não se deve ler a migração de Taré e dos seus a Harã simplesmente como uma narrativa histórica, mas buscar o ensino nela transmitido. § 53-57 apresentam um discurso direto do *lógos sagrado* ao *inspetor das coisas da natureza*. Este discurso instiga o *inspetor* a deixar a investigação da astronomia e dedicar-se ao autoconhecimento pela observação dos sentidos. No final, um verso da *Odisséia* (IV 392) é citado, bem como a famosa frase “conhece-te a ti mesmo”. §58 A semelhança leva Filon a dizer que este que os hebreus chamam Taré é chamado pelos gregos de Sócrates. Em seguida, uma diferença é ressaltada: Sócrates é um personagem histórico, já Taré é o próprio arrazoado (*lógos*) a respeito do conhecer-se a si mesmo. § 59

contrapõe estes últimos, *inspetores* do pensamento, aos que deram um passo adiante e abandonaram Harã. §60 Exemplo destes mais bem sucedidos é Abraão, que mais intensamente se conheceu e, por isso, renunciou a si mesmo em favor do culto ao Ser.

### § 61-114 Tratamento da terceira dificuldade.

§61 Transição entre o segundo e o terceiro ponto de dificuldade, com transcrição da questão A: qual é o lugar que Jacó encontra. Pois é dito: “*Foi de encontro a um lugar*”.

§ 62-71 **Questão A:** *Apresentação direta de três possíveis sentidos para “lugar”, dois deles alegóricos, os quais requerem texto secundário como testemunho. Um texto usado como testemunho é lido alegoricamente, mas logo uma leitura literal suficiente é oferecida. Aplica um dos sentidos ao texto principal (passo atrás). Comparação com outro caso (texto secundário). Nuance de um verbo e contraste com outro caso (texto secundário).*

§62 afirma que “lugar” pode ter três sentidos. Apresenta o primeiro sentido (o literal, físico) sem a necessidade de explicá-lo. Apresenta o segundo sentido: lugar é o *lógos* divino. Cita um texto secundário como testemunha (Ex 24:10). §63-64 apresentam o terceiro sentido: Deus. Ele contém tudo, mas não é contido por nada. Cita um texto secundário como testemunha (Gn 22:3). §65 Apresenta uma questão e o sentido alegórico que a resolve. §66 detalha a leitura alegórica deste texto, tomando “lugar”, cada vez, com um dos sentidos alegóricos dados: *lógos* divino e Deus. §67 apresenta uma possível leitura literal para o mesmo texto, a qual resolveria a aporia sem necessidade de alegoria. §68 volta ao texto principal (*passo atrás*) e afirma que o sentido de “lugar”, neste caso, é o segundo: *lógos* divino. §69 aplica o sentido à narrativa: quando Jacó vai ao *sentido* (Harã), Deus envia seus *logoi* para auxiliá-lo. § 70 introduz novamente uma comparação com Abraão. Cita texto secundário (Gn 18:33). §71 volta ao texto principal e observa a nuance do verbo utilizado: ἀπήντησε (*apéntese*), “foi de encontro a”. O verbo marca a não-voluntariedade, a surpresa. Cita texto secundário (Ex 19:17) como contraste.

§72-119 **Questão B:** *Transição para a questão B. Observação inicial com negação do literal.*

*Sol como luz de Deus: testemunho de textos secundários. Anuncia a polissemia do símbolo “Sol” e enumera três sentidos, com apoio em textos secundários. O quarto sentido é novamente Deus. Neste caso, uma longa interpretação de uma lei, preparando retorno ao texto da questão. Transição. Leitura alegórica com um sentido. Opção com outro sentido.*

§72 opera a transição com a citação do trecho em questão: “*Pois se pôs o Sol*”. Como observação inicial, apresenta uma simples negação do sentido literal e propõe que se leia “Sol” como a “luz de Deus”. § 73 Sol, nos cânones da alegoria é assemelhado a Deus. Embora Deus não seja a nada semelhante, uma coisa visível (o Sol) e outra invisível (a alma) dele são aproximadas pela opinião. §74 Dois textos secundários (Gn 1: 27 e Gn 9:6) como exemplo de aproximação com a alma. §75-76 Deus é assemelhado à luz. Menção de texto secundário (Salm. 26:1). Mas Deus é totalmente diferente da luz e de tudo que é criado. Citação de outro texto secundário (Gn 1:3) e logo (Gn 1:4).

§77 anuncia que Sol tem vários sentidos alegóricos nas Escrituras. Primeiro sentido: mente humana. Ilustração com texto secundário (Ex 1:11) lido alegoricamente, com base em etimologias. Logo, no desdobramento, o exemplo é associado a José. Outro texto é mencionado (Gn 41:45). §79-84 Segundo sentido: percepção sensorial. Com este sentido apresenta, como testemunho, Gn 32:31, Lv 11 e Lv 22:6-7. §85-86 Terceiro sentido: *lógos* divino. Exemplifica com leitura de Gn 19:23-24. § 87-91 Quarto significado: o próprio regente do Universo, conforme já foi dito. O sol evidencia o oculto. Exemplo com leitura de Nm 25:1 e 4. Não só com este exemplo, que menciona raios solares, mas também por meio de símbolos, mostra-se como Deus revela até mesmo as intenções mais ocultas.

§92-114 *Exemplo de Sol como Causa em uma longa interpretação alegórica de Ex 22:26-27, na qual o “manto” é lido como lógos. Este trecho, na verdade, além de seguir a enumeração de exemplos já em curso, prepara o retorno ao texto principal.* §92 Citação Bíblica. §93 Argumentação contra a leitura literal da lei. §93-94 Primeiro argumento contra uma leitura literal: a trivialidade do assunto não condiz com a grandeza de Deus. §95-100 Argumentos contra uma leitura literal, os quais procuram demonstrar a inadequação da lei com respeito à realidade. §101 Observação sobre a função da frase: ela parece mais uma definição que uma exortação propriamente. §102 Transição explícita entre o

combate aos literalistas e a apresentação da leitura alegórica. Apresentação imediata do significado simbólico de “manto” no texto. Enumeração de características funcionais da vestimenta, as quais permitirão a analogia. §103-104 Analogia entre as características do *lógos* e da vestimenta. §105-107 Aplicação geral do sentido simbólico à situação refletida pela lei, agora lida como aforismo. §108-113 Explicação do sentido de cada frase da “lei” quando considerada em seu subsentido. §114 Exortação final.

§115 Transição de retorno ao texto da questão B. §115-117 explica como se compreende o texto, se o pôr do Sol é entendido como o momento em que os raios de Deus deixam o *praticante* e este é, então, ajudado pelos *logoi*, os quais são também chamados de “anjos”. §117 cita Ex 10:23 para mostrar o privilégio dos filhos de Israel como os que permaneciam na luz constantemente.

§118-119 apresenta leitura feita por “alguns”, com os quais concorda. O Sol que se põe já não é a luz de Deus, mas a mente e os sentidos. Quando a mente e os sentidos confiam em si mesmos, o *lógos* divino permanece distante, só se aproximando quando reconhecem sua limitação, isto é, quando se recolhem.

**§120-132** *Citação. Observação inicial (validade do literal). Reflexão sobre o sentido literal. Transição ao alegórico. Leitura alegórica com referência a episódio posterior.*

§120 prossegue a leitura do texto, mantendo-se no preâmbulo citado, mas extrapolando o âmbito das questões antes propostas. Certamente, as considera respondidas. Repete citação do trecho final do preâmbulo: “E tomou das pedras do lugar e pôs para sua cabeça, e adormeceu naquele lugar.” Como observação inicial: não somente o sentido alegórico é admirável, mas também o literal, que consiste em uma orientação para uma vida árdua.

§121-126 Observação do sentido literal. §121-123 caracterizam e descrevem a vida dos homens delicados, que vivem no luxo. §124-125 Contrapõem àqueles a descrição dos que são verdadeiramente homens. §126 mostra como Jacó, no trecho citado, é exemplo de homem verdadeiro, desprovido de ambições vazias e delicadezas.

§127 Transição entre o literal e o alegórico, já indicando o tema central da leitura alegórica: a presença dos *lógoi* incorpóreos naquele lugar.

§128-129 Explicação de uma leitura alegórica que entende a pedra colocada junto à cabeça como um *lógos* divino. A relação entre o *lógos* e Jacó começa a ser descrita como uma relação entre treinador e atleta. Fala de luta, como adiantando o evento de Gn 32. §130 cita Gn 32:25, trecho da luta de Jacó. A “dormência” que lhe é provocada na coxa é lida como um prêmio. §131-132 Isso porque evita passos altivos e livra o vencedor da arrogância. Neste caso, a aparente derrota é uma grande vitória.

### **§133 TRANSIÇÃO PARA O PRIMEIRO SONHO. Citação de primeiro trecho do sonho (Gn 28:12).**

#### **§134-156 A escada**

§134-145 *Primeira leitura da escada: uma alegoria cosmológica.*

§134 Apresentação direta do sentido simbólico cosmológico de “escada” como “ar”, justificado pelo fato de que o ar se estende por tudo, desde a Terra até a Lua. §135-141 Argumentos a favor do fato de haver vida no ar. Tais vidas são almas incorpóreas que nunca se entregaram ao mundo material. Os outros filósofos as chamam de “demônios”, enquanto a palavra sagrada usa o termo “anjos”, isto é, “mensageiros”. §142 Por isso, por sua função, aparecem subindo e descendo. Neste parágrafo eles são chamados *lógoi*. Tais seres não são utilizados por uma necessidade de Deus, mas para nossa conveniência. §143 Texto secundário como testemunho a favor desta afirmação (Ex 20:19). §144 O símbolo usado (escada) é conveniente, uma vez que o ar surge da terra, por exalações, e seu limite é o céu. §145 Há ar inclusive na Lua.

§146-149 *Segunda leitura da escada: uma alegoria antropológica*<sup>109</sup>.

§146 Transição entre a leitura cosmológica e a antropológica. Apresentação das relações simbólicas: escada-alma, terra-sentido, céu-mente. §147 Descrição do funcionamento da relação entre os *lógoi* e a alma humana: eles sobem, levando-a para cima, separando-a do corpo, e, quando ela desce, acompanham-na por misericórdia, para auxiliá-la. §148 O próprio Deus caminha na reflexão dos que são totalmente purificados. Texto secundário como prova (Lv 26:12). No caso dos

---

<sup>109</sup>Certamente, o adjetivo “antropológica” aqui usado não tem qualquer relação com a disciplina moderna, opõe-se, isto sim, a “cosmológica”, e deve ser entendido em seu sentido etimológico.

que ainda estão se limpando, os *lógoi* os ajudam. §149 Exortação à alma, para que se esforce por tornar-se casa de Deus.

§150-156 *Outra leitura: a escada refletindo a própria vida de Jacó, o praticante.*

§150 A vida é como uma “alternância de dias” (referência à *Odisséia*). A escada representaria este fato. §151 Os homens sábios estão no alto. Os maus estão no Hades. §152 Os praticantes estão na fronteira, em pleno combate entre uma e outra tendência. §153-156 As coisas dos humanos são irregulares como o curso da escada. Referência a tragédia de Eurípidés.

### **§157-158 O Senhor sobre a escada.**

§157 Avança à última frase do trecho citado em §133. Deus aparece postado sobre a escada, porque de fato está sobre tudo o que existe, regendo como um cocheiro ou timoneiro. § 158 Objeção a uma possível leitura antropomórfica, que implicaria em uma necessidade da parte de Deus.

§159 Avança ao seguinte versículo, citando-o: “Eu sou o Senhor, Deus de teu pai Abraão e Deus de Isaque. Não temas.”

### **§159-172 Interpretação da primeira frase.**

§159 O Senhor e Deus do Universo o é também da família de Jacó. Herança do mundo e dele. Cita, como prova desta informação, Deut.10:19 (Até aqui, não há alegoria, mas simples observação do literal em conexão com outro texto da *Torah*). §160 Observação inicial: sublinha o fato de se dizer “Senhor e Deus” de Abraão, mas somente “Deus” de Isaque, isso não devendo ser tomado como algo dito de modo incidental (*παρέργως* – *parérgos*). Apresentam-se significados simbólicos de Isaque e Abraão. §161 argumenta sobre o significado de Abraão a partir de sua história literal. §162 contrapõe Abraão, que precisa das duas potências de Deus (chamadas Deus e Senhor), a Isaque, o qual só precisa de uma (chamada Deus). §163 caracterização das potências (Deus, potência agraciadora, e Senhor, potência real, soberana). Jacó pede que o Senhor se torne seu Deus (Referência à prece feita no fim do mesmo episódio, em Gn 28:21). §164-165 Defesa de uma leitura além da literal, com utilização do vocabulário dos

mistérios, para caracterizar a alegoria. Termina com uma exortação às almas, a qual parece incentivar a contemplação alegórica em termos que a aproximam de Jacó no relato estudado. §166 Muitos exemplos poderiam ser usados para a demonstração (da procedência da leitura alegórica proposta), mas o que já está em foco será estudado. Outro detalhe é observado (observação inicial): o texto se refere a Abraão como pai de Jacó, quando, no sentido literal, ele é seu avô. §167 defende a conveniência de se observar o fato com cuidado, não se o fará apressadamente (παρέργως – *parérgos*). Apresenta três significados, indicando que os aproximará dos três patriarcas. §168 opera as associações entre os patriarcas e os modos de se chegar à virtude. § 169-170 explicam como, em seu outro significado, os patriarcas têm uma nova relação “familiar”, sendo Jacó aproximado de Abraão como filho, enquanto Isaque aparece como um “parente”, superior aos demais, estabelecido como raiz de todos. §171 Pelo esforço, contudo, Jacó pode ter sua relação paterna alterada. Como suporte, menciona-se a mudança de seu nome para Israel, interpretado etimologicamente como “o que vê a Deus”. §172 Defesa da alegoria: “estas coisas não são um mito meu” (ταῦτα δὲ οὐκ ἔμός ἐστι μῦθος). Comprova-se com citação de texto secundário (Gn 46:1). Diálogo com o leitor.

### §173-182 Comentário rápido da última frase do verso 13 ao fim do 15.

§173 opera a transição para a segunda frase: “Não temas”. Começa discurso que tem “Deus” como ouvinte: “Como temer tendo a ti como protetor?” Apresenta a alegoria de Abraão e Isaque como criação do interlocutor (isto é, de Deus).

§174 Faz referência a “*A terra sobre a qual tu estás dormindo eu darei para ti e para a tua descendência.*” (Não citado) Prossegue no discurso dirigido a Deus e, ao mesmo tempo, avança no comentário da fala dele no sonho. “ Refere-se à terra prometida a Jacó como representando a virtude perfeita.

§175 Refere-se a “*E a tua descendência será como a areia da terra e se multiplicará pelo mar, vento sudoeste, vento norte e leste.*” (Não citado) Parece ter abandonado o discurso iniciado em §173. Interpreta alegoricamente a comparação entre a descendência de Jacó e a areia do mar. Afirma que o proferidor da promessa é o *lógos*. Comenta-se frase seguinte e se cita-a.

§176-178 “*E serão benditas em ti e em tua descendência todas as tribos da terra.*” Diz que o sofisticado/urbano é proveitoso para todos antes de citar parte da frase como prova. §177 diz que o óraculo, isto é, esta última frase, é aplicável tanto a uma pessoa internamente, quanto a uma pessoa em suas relações sociais. §178 argumenta em favor da afirmação.

§179 “*E eis que eu estou contigo, cuidando de ti no caminho todo, pelo qual viajes.*” Afirma a companhia de Deus como benefício e cita a primeira oração. Reinicia discurso proferido a um interlocutor (Deus? *Lógos?*) e, assim, comenta outra parte do versículo.

§180-182 “*E te farei retornar a esta terra, porque não há possibilidade de que eu te abandone, até eu ter feito tudo quanto te disse.*” Cita primeira oração e apresenta diretamente seu sentido conforme a alegoria encontrada na migração de Jacó, ainda na leitura do preâmbulo. Em seguida, já em §181, indica que talvez algo mais seja aludido pela promessa: o dogma sobre a imortalidade da alma. Nesta leitura, refere-se à segunda oração do verso. Em 182, além de comentar a última oração, opera a transição para o trecho seguinte, que comentará a seguir.

### **§183-188 A fala de Jacó após o sonho**

§183 Citação do que Jacó diz após o sonho (Gn 28:16). Este versículo não aparecia na citação do relato do sonho (§ 3). Aponta o erro da afirmação, uma vez que sugere uma localização de Deus.

§184 lê a frase seguinte de Jacó como oriunda de uma compreensão da questão. “Lugar”, na frase “Como é temível este lugar!”, passa a significar o lugar, dentro do estudo da natureza, em que se busca saber se o Ser está em algo e onde estaria. Enumera linhas de pensamento sobre a questão.

§185 avança para a frase seguinte, citando: “Não é isto”. Lê o “isto” como referindo-se à opinião proferida, segundo a qual Deus estava ali, como se Jacó se retratasse. A seguir, acrescenta a continuação da frase, indicando que a casa a que Jacó se refere é o mundo sensível, casa de Deus, lendo esta palavra como uma das potências do Ser.

§186-188 observam o fato de Jacó ter chamado o mundo de casa e porta do verdadeiro céu. “Céu” é lido como representando o mundo inteligível, cujo

caminho de acesso será o mundo sensível, por isso chamado “porta”.

**§189 TRANSIÇÃO PARA O SEGUNDO SONHO. Citação do sonho narrado por Jacó (Gn 31:11-13)**

§190 Observação inicial: o texto sagrado registra como sonho enviado por Deus também este, que foi trazido por um de seus anjos.

**§191-195 As maneiras como o *lógos* divino se dirige aos que trata como amigos.**

§191 Enumeração de tipos de relação do *lógos* com seus ouvintes: rei, mestre, conselheiro e amigo. §192 O exemplo do diálogo com Adão. §193 O *lógos* chama a atenção, inclusive pelo nome, antes de falar. Citação de Dt 27:9. §194 O exemplo de Moisés. Citação de Ex 3:4. Introduce também exemplo de Abraão. §195 Exemplo de Abraão com citações de Gn 22:1-2; 9-12. §196 Também Jacó é tratado como amigo. Repete citação de Gn 31:11.

§197 Transição à continuação da fala. A convocação seria para estudar os sinais manifestados. Parafrazeia Gn 31:12.

§198 afirma que “bodes” e “carneiros” são símbolos de dois *lógoi* perfeitos. O caráter da interpretação é antropológico. §199 detalha a relação dos símbolos com a narrativa: os *lógoi* fecundam as almas, representadas pelas ovelhas e cabras, com dogmas.

§200 louva este tipo de união. Discurso dirigido aos *lógoi*. Transição para uma referência às características das crias (Gn 30:39).

**§ 201-212 As “estampas” das crias**

§201 propõe-se estudar os significados de cada uma das crias. Inicia sua observação pelos “bem brancos”. §202 encerra a observação dos primeiros, baseando-se somente em uma observação etimológica. Faz a transição para os “coloridos”. Contrapõe este colorido ao da lepra.

§203-208 tratam dos coloridos, como paralelos à arte dos bordados. Há opiniões contrárias a esta arte. Ele tem outra visão, oriunda da semelhança do mundo com

esta arte. Remete a Beseleel e à feitura do tabernáculo no deserto (Ex 31:2ss). A variedade de cores se relaciona com a variedade da instrução.

§ 209 Transição para o terceiro tipo de crias, as salpicadas de cinza. Como observação inicial, questiona se não se trataria da mesma raça dos que se enquadram no segundo tipo. Afirma que a preocupação não é para com animais de criação, mas para com meios de aprendizado. §210-212 relacionam este terceiro tipo de crias com a lembrança da própria origem por parte do homem, isto é, lembrar que veio de uma porção de terra com água. Isso evitaria o orgulho. Referência à aspensão feita sobre os sacerdotes antes da realização dos ritos (Ex 29:4).

**§213-221 Aplicação dos significados encontrados à vida do praticante. Os três elementos estão presentes no sacerdote e em seu ofício, diferentemente de José.**

§213 retorna à narrativa afirmando que os três sinais aparecem imperfeitos ao praticante pelo fato de este ser, ainda, imperfeito. §214-215 mostram como dois dos tipos de crias se refletem nos afazeres sacerdotais. Afirmam que há dois templos, um no mundo e um interior, a alma racional, cujo sacerdote é o verdadeiro ser humano. §216 passa ao tipo bem branco. Relaciona-o com a veste de linho branco usada pelo sacerdote nas partes mais internas do lugar santo. §217 apresenta o significado simbólico desta veste branca: imortalidade e brilho radiante. §218 aplica os significados ao progresso do praticante.

§219 propõe que se contraponha o sacerdote, aquele que apresenta os três tipos de estampas, a José, que só possui a multicolor. §220-221 referem-se à túnica multicolor de José (Gn 37:3) e o apresentam como personagem negativamente. Referem-se ao fato de sua túnica ter sido manchada de sangue como algo introduzido alegoricamente (φυσικῶς - *physikós*) por Moisés.

§222-223 iniciam discurso dirigido a segunda pessoa, no qual se procura mostrar os males que afetam um líder político. §224-225 Inclusão do autor em um “nós”, junto com os leitores/ouvintes, para exortar a uma mudança, uma troca de roupas, da túnica multicolor do político por uma tecida com bordados de virtudes. Referem-se a Labão, preparando retorno ao texto principal.

§226 Transição. Continua usando-se o pronome “nós”, agora diretamente falando da atuação do *lógos* divino em “nós”. Logo, menciona uma frase dita a Jacó no sonho, como se o referido *lógos* a proferisse a “nós”.

### §228-254 A fala de Deus

§ 228 Observação inicial: a frase “Eu sou o Deus que foi visto por ti no lugar de Deus” parece supor a existência de dois deuses. §229-230 A partir de um detalhe gramatical (a ausência de artigo antes de “Deus” na segunda ocorrência), entende-se que há um uso não próprio do termo, o qual é aplicado, na verdade, ao *lógos* mais antigo de Deus. Lembra-se que Deus não tem nome próprio. §231 A este respeito, como prova, menciona-se Ex 3:14. §232 afirma que Deus se assemelha a anjos para comunicar-se como as almas corpóreas. §233 refere-se à *Odisséia* (XVII 485). Não afirma sua verdade, mas aproveita sua conveniência. §234-237 contrapõem ao poema grego o *lógos* sagrado, que de modo mais santo usa de antropomorfismos com finalidades didáticas. Menciona-se Nm 23:19, como exemplo de como o texto bíblico fala de Deus segundo a verdade, e Dt 8:5, como exemplo de sua conformação com a opinião, para fim didático. §238-240 De forma semelhante, Deus aparece assemelhado a seu *Lógos* no trecho citado. Acrescenta-se outro exemplo no relato bíblico que teria princípio semelhante: a conversa de Agar com Deus-*Lógos* em Gn 16:13. §241 Parafrazeia-se a fala de Deus no sonho, explicitando-se o significado encontrado. Nesta fala, Deus menciona a estela antes dedicada por Jacó.

§242 Como observação inicial, apresentam-se os significados simbólicos de estela – fixação, dedicação e inscrição – dos quais o segundo, segundo ele, deve ser explicado.

§ 243-248 procuram mostrar que só a Deus é certo erguer uma estela, pelo fato de que as coisas humanas são perecíveis. Na argumentação, recorre-se ao testemunho de uma lei (Dt 16:22) e à interpretação do relato da transformação da mulher de Ló em estela de sal (Gn 19:26). Ela é exemplo oposto ao praticante.

§249 mostra o praticante como aquele que faz o certo, pois dedica uma estela somente a Deus. Apresenta, então, a frase seguinte do texto principal: “Ungiste uma estela para mim.”. §250-251 solicitam, em discurso dirigido ao leitor/ouvinte,

uma leitura não literal, que entende o ato como representando o exercício do dogma referente a Deus ser o único estável. §252 apresenta mais uma frase do texto: “fizeste a mim um voto.”. Relaciona o voto com idéia de dedicação e, por conseguinte, com a de auto-entrega. §253 para comprovar a relação, cita-se Nm 6:5. Já que aquele que faz um voto é santo, é também uma dedicação. §254 usa, ainda, como prova de seu acerto, a história da dedicação de Samuel por parte de Ana (1 Sm 1:11).

**§255-256 Discurso final dirigido à alma, como uma exortação para que ela siga o exemplo do Praticante, isto é, para que ela experimente o percurso de aprendizado encontrado nas leituras alegóricas apresentadas no tratado.**

### 3.2.3 Observações e reflexões

A observação dos passos realizados por Filon na tessitura de *Sobre os Sonhos I* possibilita uma constatação imediata: os procedimentos exegéticos listados por Runia ocorrem repetidas vezes ao longo do texto, mas não são usados de maneira sistemática e uniforme, como o próprio filonista reconhece. Ademais, a estrutura da exposição é consideravelmente complexa, não reduzindo-se a uma coleção de perguntas e respostas, como observou Peder Borgen para o caso de dois outros tratados<sup>110</sup> (BORGEM, 2005, p. 122). Parece-me que há alguma coerência nos diversos “capítulos” e no tratado como um todo, muito embora uma coerência absoluta não pareça ser o objetivo visado. Por isso, Filon se permite alguns comentários não relacionados aos temas centrais, mas possibilitados pelos textos evocados.

Outros aspectos devem ser contemplados. Neste tratado, é considerável a variação dos interlocutores a quem Filon se dirige. O texto se inicia como qualquer discurso dissertativo, mas, no decorrer da exposição, o autor dialoga com um suposto leitor/ouvinte, com um grupo específico de pessoas (os literalistas), com o *lógos* divino e com a alma (sua alma ou *alma* em geral, suponho). Ademais, une-se a seu leitor/ouvinte em um “nós”, que, de início, é emissor de uma fala, mas logo passa a receptor.

Quanto às interpretações apresentadas no tratado, elas parecem refletir o que foi

---

<sup>110</sup>Os dois tratados analisados por Borgen são *Sobre os Gigantes* e *Sobre a imutabilidade de Deus*, os quais haviam sido analisados por Nikiprowetzky como apresentando uma coleção de perguntas e respostas.

discutido no capítulo anterior, sendo primordialmente alegóricas. As alegorias parecem ser potencialmente polissêmicas, uma vez que podem revelar mais de um subsentido. Além disso, o sentido literal pode ser convocado em alguns momentos, mas radicalmente descartado em outros.

Com respeito às maneiras de se apresentar a alegorese, há uma variedade notável. Algumas vezes, o significado alegórico é apresentado imediatamente após uma breve observação inicial. Esta, contudo, pode ser até mesmo suprimida. Em seguida, é freqüente haver um detalhamento ou uma argumentação a favor das relações simbólicas estabelecidas. Outras vezes, há uma preparação maior antes da definição do sentido alegórico. Esta preparação pode se enquadrar no procedimento chamado de “informação prévia” por Ruina, ou mesmo na “observação inicial”, quando, por exemplo, a demonstração da inadequação do sentido literal assume amplas proporções. Algumas vezes, por outro lado, um significado alegórico é evocado sem que haja qualquer preocupação em demonstrá-lo ou defendê-lo. Quer seja em uma demonstração prolongada da alegoria, quer seja em uma breve referência, a etimologia é uma técnica recorrente, embora, muitas vezes, não pareça indispensável. A paráfrase, por sua vez, no texto de Fílon, pode acomodar o sentido alegórico e ser usada para uma apresentação rápida da interpretação.

Os dados ou argumentos - apresentados antes ou depois da definição de uma relação simbólica que regerá a leitura alegórica - podem ser entendidos como elementos de uma espécie de *negociação do sentido alegórico*, que o autor procura estabelecer explícita ou implicitamente com seu leitor/ouvinte. Esta negociação pode ser demorada, fazendo com que o autor pareça mais prolixo. Contudo, dela depende toda a continuidade da interpretação, quando uma releitura do texto é operada a partir do subsentido definido de um ou mais itens. Quando, por fim, o autor passa a esta fase de releitura - a qual, ao menos em alguns casos, pode ser entendida como uma *aplicação do sentido alegórico ao plano diegético* - o ritmo pode mudar e os versos bíblicos são lidos de maneira mais ágil.

É preciso ressaltar que a variação na maneira de se apresentar a alegoria e no espaço dedicado à negociação do sentido alegórico não está necessariamente relacionada à condição do texto interpretado, isto é, não depende de se trata do texto principal ou de texto secundário. Ou, pelo menos, este não é um critério definitivo, embora, decerto, o texto principal tenda a receber uma análise mais prolixa. Uso o verbo “tender” deliberadamente, pois o tratamento de um texto secundário pode ser demorado, como se percebe no caso de Ex

22 : 26-27 (§92-114), enquanto o de parte do texto principal pode ser feito de modo rápido, como no caso das últimas frases da fala de Deus no primeiro sonho (§173-182). Deve-se observar e estudar, portanto, as diferentes funções que um texto secundário e um trecho de texto principal podem assumir no tratado de Filon.

Um exemplo interessante de como os textos secundários podem ser usados de forma rápida, em um tipo de leitura em rede, está na interpretação desenvolvida entre os parágrafos 12 e 41. Em dado momento (§33), após sumarizar o desenvolvido sobre a especificidade do céu, no mundo, e da mente, no ser humano, como elementos incompreensíveis, Filon procura complementar o dito pela introdução de outro versículo. Este, Lv 19:24, diz ser “santo e louvável” o quarto ano, mas nada diz sobre céu ou mente. Em seguida, ele se preocupa em dar mais consistência à relação proposta, apresentar uma prova que vá além do fato de que a frase se refere a algo que também está em quarto lugar. Em primeiro lugar, procura demonstrar que ambos os elementos são “santos”. A santidade do céu é afirmada imediatamente, simplesmente por ser morada de seres incorruptíveis. Já para comprovar que, no homem, a mente é um elemento “santo”, o intérprete percebe a necessidade de citar outro texto (Gn 2:7). Passa, então, à outra característica. Sem necessidade de citações, desta vez, afirma a relação do adjetivo com o ser humano. Quanto ao céu, contudo, afirma que executa melodias harmoniosas. Para relacionar a informação com texto bíblico, diz que “conta-se” (λόγος ἔχει – *lógos ékhei*<sup>111</sup>) que Moisés ouviu estes sons celestes antes de seu jejum de quarenta dias, uma referência ao relato de *Êxodo* (Ex 24:18). Por fim, paralelamente ao texto de Levítico, acrescenta o testemunho de outro: a história de Lia, a qual deixa de ter filhos após o nascimento do quarto (Gn 29:35). Este texto secundário já não tem a função de testemunhar a favor da relação entre céu e mente com o poço, mas sim de fazer retornar a este, isto é, retornar ao texto principal e lembrar que o que está em curso é um paralelo com o poço. Por isso diz: “E em nada difere o dizer 'ela pára de dar a luz' do dizer que não encontraram água no quarto poço os servos de Isaque”. Temos então, neste trecho três utilizações diferentes de textos secundários. O texto de Lv 19:24 é usado simplesmente para complementar algo em desenvolvimento. Gn 2:7 e Ex 24:18 são usados para possibilitar a aplicação de Lv 19:24. E o relato de Gn 29:35, por sua vez, tem, a meu ver, uma função totalmente diversa, mais estruturante que de conteúdo ou de comprovação.

Quando um texto secundário é evocado simplesmente para exemplificar algo, ou

---

111Ao usar esta expressão, ele parece desresponsabilizar-se da informação, além de não atribuí-la ao texto bíblico.

para efetuar uma comparação, ilustração ou contraste, ele pode ser tratado de forma consideravelmente breve. Nestes casos, inclusive, o texto referido pode não ser parte da *Torah*. É o que acontece em §254, quando Fílon menciona um trecho do primeiro livro de *Samuel* para “assegurar” seu discurso, ou em §75, quando o verso de um salmo (Salm. 26:1) é citado como exemplo. Ademais, para cumprir estas funções, podem ser evocados também textos do arquivo grego. Quando trata das vicissitudes da vida humana, por exemplo, o intérprete refere-se à *Odisséia* (§150) e a uma tragédia de Eurípides (§154), não havendo referência a nenhum episódio bíblico. Já em outro caso, a *Odisséia* é evocada para logo ser contraposta à *Torah* (§233).

Outra situação ocorre quando o texto secundário se relaciona de forma mais próxima com o percurso argumentativo traçado pelo intérprete. Um caso visível em *Sobre os Sonhos* I é o tratamento de Ex 22:26-27<sup>112</sup>, como antes mencionei. Deve-se notar que a interpretação da frase “Pois se pôs o Sol.” inicia-se em §72 e é feita a partir de uma questão específica estabelecida anteriormente: “por que, quando estava por ali, o sol se põe e ele mesmo adormece.” (§5). Após citar a frase e apresentar resumidamente sua interpretação, Fílon passa a justificar o sentido alegórico proposto (o Sol se assemelharia a Deus), lançando mão de diversos textos secundários referidos rapidamente (§73-76). Tendo feito isto, começa uma espécie de catalogação dos possíveis sentidos alegóricos que “Sol” pode ter nas Escrituras: mente humana, percepção sensorial, *lógos* divino e, por fim, novamente, Deus. Desta vez, apresenta uma interpretação alegórica de Nm 25:1-4, sem descartar a validade do sentido literal. Começa, então, a apresentar a lei de Ex 22:26, como se fosse mais um exemplo. Contudo, esse exemplo ocupa um espaço praticamente equivalente ao dedicado a todos os outros, e seu tratamento cuidadoso parece criar um “capítulo dentro de um capítulo”. Isso ocorreria simplesmente por uma mania que o autor teria de se enveredar por comentários paralelos, esquecendo-se de seu foco? Ao menos neste caso, suspeito que não. Dois motivos me parecem, de início, razoáveis, pelo que passo a verificá-los. O primeiro se baseia na natureza da frase interpretada. Trata-se de uma lei, e as leis devem ser cumpridas em sua literalidade por um judeu, inclusive por Fílon (*Abr.* 119). Talvez por isso ele tenha a necessidade de demorar-se mais na demonstração da inadequação do sentido literal. Demonstração esta que serve como justificativa para a realização da leitura alegórica. Mas

<sup>112</sup>Apresento a tradução do texto, feita a partir da citação de Fílon: “Caso tenhas tomado como garantia o manto do teu próximo, devolver-lhe-ás antes do por do Sol. Pois esta é a única coberta que tem, este é o manto de sua indecência. Em que dormirá? Então, caso ele clame junto a mim, eu o ouvirei. Pois sou misericordioso.”

como o sentido literal pode ser assim desqualificado se a lei deve ser cumprida? Em §101, Fílon tem o cuidado de observar que pelo uso do futuro (em vez de um imperativo), a lei se assemelha mais a uma definição, a um aforismo (ἀφορισμῶ - *aphorismō*) que a uma exortação (παραινέσει – *parainései*). O longo tratamento dedicado ao texto se justificaria, então, por sua alta “sensibilidade”<sup>113</sup>. Contudo, o mesmo não ocorre com todas as leis abordadas por Fílon. A bem da verdade, mesmo que uma lei expresse um conhecimento, um julgamento (γνώμην – *gnómen*), pode permanecer válida e inquebrantável (ἄφυκτον – *áphykton*). Veja-se, por exemplo, o caso de Lv 22:6-7 em §81. Wolfson observa com acerto que Fílon não segue de modo consistente nenhum critério para definir o que deve ser tomado como leis de fato ou não (WOLFSON, 1982, p. 131). A conclusão a que chega o filonista a partir desta constatação, contudo, pode não ser a mais razoável:

Tudo o que podemos recolher de sua discussão é que, enquanto para ele as leis devem tanto ser observadas literalmente quanto interpretadas alegoricamente, como um filósofo ele só sabe como interpretar as leis alegoricamente e dar razões pelas quais certas leis devem ser interpretadas alegoricamente, mas, não sendo um jurista, ele não estava sempre certo a respeito do sentido literal da lei.<sup>114</sup> (*Idem.* p. 131)

A negação do sentido literal da lei de Ex 22:26-27 é por demais incisiva para que se aproveite algo no nível da letra. Fílon não me parece, então, estar em dúvida sobre o significado literal, mas sim disposto a negá-lo definitivamente neste caso.

Seja como for, a prolixidade no tratamento do texto parece não se justificar (ao menos não somente) pelo fato de ser, aparentemente, uma lei. A outra possível razão se relaciona com a função deste texto secundário na tessitura do tratado. Observe-se que o primeiro item traduzido a seu significado alegórico na lei não é o Sol<sup>115</sup>, mas sim o “manto”, que é lido como “*lógos*”. E, além disso, é este o item que recebe maior ênfase durante o

---

<sup>113</sup>Carlos Gohn observa que “os textos sagrados são sensíveis porque eles são passíveis de suscitar objeções por motivos ligados à religião”. Ademais, nota que a sensibilidade de um texto não é uma característica imanente, mas depende de sua recepção. No caso discutido, entendo que uma lei teria uma sensibilidade mais latente que um trecho narrativo da *Torah*, porque uma mudança em seu entendimento, ou mesmo a desqualificação de seu sentido literal, poderia refletir em uma mudança imediata de comportamento dos seguidores do livro em questão, o que provocaria, a meu ver, também objeções mais imediatas.

<sup>114</sup>Minha tradução de: All we may gather from his discussion is that while to him all the laws are both to be observed literally and to be interpreted allegorically, as a philosopher he only knew how to interpret the laws allegorically and to give reasons why certain laws should be interpreted allegorically, but, not being a jurist, he was not always certain as to what the literal meaning of the law was.

<sup>115</sup>Lembre-se que o texto é citado como exemplo de um significado alegórico para Sol.

detalhamento da alegoria. O Sol só aparece ao final (§112), quando o intérprete explica o motivo da determinação temporal “antes do pôr do Sol”. Deve-se notar, também, que, imediatamente após a interpretação da lei, Fílon retorna ao texto principal. Ademais, se bem observado, ele volta ao texto principal aplicando a ele o que foi detalhado na interpretação de Ex 22:26-27, inclusive inserindo a relação entre o pôr do Sol e a presença do *lógos*, ou melhor, dos *lógoi*, personagens importantes na leitura do preâmbulo do sonho de Jacó, bem como em todo o tratado. Ou seja, o texto apresentado como mais um exemplo na verdade opera não só o retorno ao texto principal, mas também resolve a questão específica que estava por ser resolvida (veja-se §106, no qual o fato se evidencia nitidamente), além de conter um elemento decisivo para o prosseguimento da leitura realizada no tratado como um todo.

Parece-me o bastante sobre este ponto. Agora, convém observar que assim como a interpretação alegórica de um texto secundário pode ter considerável importância na tessitura de um tratado filônico, uma ou mais leituras alegóricas dentro de um tratado podem ser relevantes para se perceber vestígios de um tecido que perpassa muitos outros tratados. Em *Sobre os Sonhos I*, há sobretudo dois temas alegóricos que se relacionam fortemente com outros tratados filônicos. O primeiro, claramente apresentado durante a interpretação do preâmbulo (§4 - §132), consiste na alegoria das migrações dos patriarcas. O segundo, especialmente indicado na interpretação da primeira frase de Deus no sonho de Jacó com a escada (§159 - §172), relaciona-se com as maneiras de aprendizado representadas pela tríade composta por Abraão, Isaque e Jacó.

Se bem observados, esses dois temas se entrecruzam e se confundem de forma inevitável, podendo ser, inclusive, tratados como um apenas. Isso se dá pelo fato de que os patriarcas são os personagens das migrações que interessam de modo especial a Fílon. Assim como as mudanças dos nomes de Abraão (antes, Abrão) e Jacó (posteriormente, Israel), seus deslocamentos geográficos são lidos alegoricamente de modo que passam a refletir algo do processo moral vivido e representado pelos personagens. A migração feita por Jacó a Harã, por exemplo, pode ser parte do processo de aprendizagem de qualquer ser humano que se encaminha para a virtude, mesmo que jamais se aproxime daquela localidade geográfica. Ademais, é perceptível que os três se relacionam e compartilham corriqueiramente as mesmas páginas nos escritos de Fílon. E essa inter-relação não se justifica apenas pela relação familiar entre os três, no nível literal da narrativa bíblica, mesmo porque ela pode, no nível do subsentido, ser reconfigurada, como demonstra o intérprete em *Sobre os Sonhos I* (§159 -

§170).

Então, em um tratado cujos textos principais dizem respeito especificamente a Jacó, como o que agora estudo, Abraão é facilmente referido em comparações. Os dois se assemelham por representarem formas de aprendizado que incluem um esforço: Abraão é aquele que aprende pela observação, pelo estudo, enquanto Jacó aprende pela prática. Isaque, por sua vez, difere de ambos, pois é figura do que tem uma natureza autodidata, que a si mesmo ensina, sem necessidade de algo externo (§168). De modo semelhante, convém notar, a figura de Jacó pode ser evocada em um tratado dedicado a seu avô, como *Sobre a migração de Abraão*. Neste também, como o próprio título revela, o tema das migrações é central. Como exemplo de outro tema envolvendo os mesmos personagens e seu progresso espiritual/intelectual, convém mencionar *Sobre o encontro com a finalidade da educação*, tratado em que as relações dos patriarcas com suas mulheres são alegoricamente interpretadas.

O fato é que, em seu sentido alegórico, esses três patriarcas se explicam mutuamente, seja por semelhanças ou diferenças. E, além disso, como cada um representa um caminho diferente para se chegar ao mesmo fim, a virtude, pode parecer propício a Fílon lembrar que o abordado em um tratado específico é somente uma das opções. O mapa completo, com suas várias possibilidades, só aparece se evocada toda a tríade em conjunto. Resta observar que, conhecer a narrativa sobre estes três, tanto em seu sentido literal, quanto no subsentido proposto por Fílon, é extremamente importante para que o leitor de muitos dos tratados do alexandrino entenda de forma satisfatória os objetivos e os caminhos do texto. Mesmo porque, um deles (ou mais de um) pode ser evocado como exemplo em tratados que abordam textos que nada têm a ver com suas histórias literais. Assim, por exemplo, em *Sobre os Gigantes*, ao interpretar Gn 6:4, Abraão (sua migração e mudança de nome) é trazido como exemplo e contraposto a Ninrode (*Gig.* 62-67).

Certamente, contudo, Abraão, Isaque e Jacó não são os únicos personagens bíblicos abordados por Fílon. Aqueles que se relacionam com os três no sentido literal da narrativa também são trazidos à cena na alegoria. Assim, acontece com Labão, Taré, Rebeca e Lia em *Sobre os Sonhos I*. Outros podem também aparecer com alguma frequência, como Moisés. Este, a bem da verdade, é outro personagem privilegiado, provavelmente o mais constantemente mencionado ao longo de todos os tratados filônicos. No tratado agora estudado, deve-se observar, aparece inclusive uma referência a personagens extra-*Torah*, o que não é muito recorrente em Fílon. Tratam-se de Ana e Samuel.

Pode-se dizer, a partir dessas observações, que a recorrência de vários personagens bíblicos, sobretudo daqueles que figuram na *Torah*, ao longo dos tratados filônicos confere a estes uma aparência de unidade. Voltando à metáfora da alegoria como “sábio arquiteto”, é possível pensá-la, como indiquei já na introdução, como um tipo de “arquitetura subterrânea”. Não há em Fílon, isto é perceptível, a pretensão de alcançar uma unidade absoluta ou de compor um “romance da alma”. O que há são conexões constantes entre as interpretações feitas. Algumas destas conexões se devem ao fato de que os personagens se relacionam no sentido literal, outras, por sua vez, são possibilitadas somente pelo sentido alegórico que eles trazem (recebem). Escavações pontuais no texto bíblico se comunicam em galerias subterrâneas e, a partir destas, constitui-se a tessitura de Fílon. Contudo, essas conexões provêm não de uma unidade visada para o conjunto de tratados alegóricos, mas sim de uma unidade observada (crida) no texto interpretado. Ou seja, Fílon parece crer na unidade da *Torah*. Por isso, ele crê, também, que o sentido alegórico de uma passagem deve completar ou explicar o de outra. O mesmo ocorrendo com cada personagem. E, por isso, as referências se entrecruzam constantemente em sua obra.

Devo terminar observando que o objetivo do tratado, tal como se revela pela preocupação demonstrada nas exortações (inclusive na última, dirigida à alma) e no espaço dedicado a algumas interpretações, mostra-se um pouco diferente do que se poderia supor pelo título e pela introdução. Os tipos de sonhos ou, mais especificamente, o segundo tipo, do qual trataria o livro estudado, não é objeto de análises detidas. O que Fílon parece fazer é, na verdade, usar os sonhos para tratar do progresso moral e espiritual da alma, ou melhor, mostrar como os sonhos podem se relacionar com a alma em seu caminho rumo à virtude. Ademais, deve-se considerar o papel de destaque que cabe aos *lógoi* ao longo do tratado. Eles aparecem em todas as longas interpretações e, além de Jacó e seus sonhos (a meu ver, até mais que estes) constituem-se como um elemento que confere grande coesão temática ao tratado. Ora eles são o significado alegórico das pedras que o patriarca coloca junto à cabeça para dormir, ora são os anjos que sobem e descem pela escada de Betel, ora são o manto que deve ser devolvido ao pobre, ora são carneiros e bodes. Enfim, vários são os símbolos pelos quais são apresentados, mas sempre se fazem presentes. A importância desses seres para o desenvolvimento moral e espiritual do ser humano é afirmada a cada página de *Sobre os Sonhos I*.

Assim, parece que a meta do tratado se delinea por meio da alegorese, não pelo

texto bíblico principal em seu sentido literal e, ainda menos, por uma classificação grega das categorias dos sonhos.

## CONCLUSÃO

Nos três capítulos desta dissertação, procurei seguir um percurso adequado para se abordar o tema em estudo. De início, apresentei uma breve exposição sobre o conceito de alegoria e uma mínima revisão da história da interpretação alegórica, procurando identificar o lugar de Fílon entre outros alegoristas. Sem dúvida, as especulações se viram dificultadas pelas perdas parciais ou totais de muitos textos antigos que poderiam ser peças importantes para uma melhor compreensão do desenvolvimento da alegorese antes e durante a produção do autor estudado. Não obstante, o capítulo 1 se mostrou produtivo por possibilitar alguma contextualização, ainda que com lacunas irreparáveis, além de levantar algumas questões relevantes.

No capítulo 2, a reflexão a partir dos trechos selecionados revelou-se proveitosa, uma vez que possibilitou a abordagem de questões mais complexas, que levaram a discussão além das definições rígidas de alegoria e de uma visão simplista de Fílon como alegorista desenfreado.

Como último passo, no capítulo 3, procurei demonstrar minimamente algumas maneiras como a alegorese pode funcionar em um tratado de Fílon. Para tanto, observei a estrutura de *Sobre os Sonhos I* e comentei alguns pontos específicos, enfatizando a utilização das interpretações alegóricas na tessitura do tratado. Decerto, a leitura do terceiro capítulo deve ser acompanhada da leitura do texto do tratado estudado. Por isso, apresento uma tradução pessoal do mesmo em anexo.

Como um todo, o estudo apresenta uma observação da hermenêutica filônica que procura respeitar a obra do autor em sua complexidade, não se reduzindo à reprodução de estereótipos, muitas vezes difundidos por leituras superficiais de alguns tratados e, sobretudo, pela leitura apenas de comentários e resumos. Procurei aliar esta observação detida das obras do alexandrino a um diálogo com estudos de filonistas reconhecidos. Certamente, as referências a livros e artigos de outros estudiosos poderiam ser mais freqüentes. Mas pareceu-me mais prudente evitar a redução deste trabalho a uma simples reprodução de idéias alheias, por meio de uma maior consideração do *corpus* mesmo. Evitei, também, subordinar o estudo da obra de Fílon ao da patrística e do cristianismo antigo. Esses cuidados me parecem válidos e, até mesmo, imprescindíveis para que se alcancem resultados consistentes nos estudos

filônicos.

A obra de Fílon é consideravelmente extensa e complexa. Assim, há muitos pontos a serem estudados, bem como muitos estudos a serem revistos. Considerando as contribuições de célebres filonistas como Bréhier, Wolfson e Nikiprowetzky, sem deixar de acompanhar o que desenvolvem pesquisadores contemporâneos como Borgen e Runia, é necessário pensar com maior profundidade as relações entre a alegorese e a construção dos tratados filônicos, inclusive daqueles que não compõem as *Alegorias da Lei*. Os temas que foram tratados no segundo capítulo desta dissertação podem, por exemplo, ser enriquecidos com a abordagem de outros trechos da obra de Fílon, os quais, embora não apresentem os termos utilizados na seleção feita, tratam da alegoria direta ou indiretamente. Ademais, esses mesmos temas podem ser pensados a partir de comparações com obras de outros intérpretes, quer sejam gregos ou judeus.

Creio que se deve, ainda, repensar a identidade do alexandrino, lançando mão das contribuições do pensamento contemporâneo. Com isso, não proponho que se estude Fílon separado de sua obra. Pelo contrário, entendo, isto sim, que sua tessitura surge em meio a tensões, nas quais identidade(s) e alteridade(s) parecem ter um papel fundamental. Uma maior compreensão desses temas pode, então, ser esclarecedora, se bem articulada com análises precisas.

Assim, concluo este estudo, considerando que as reflexões desenvolvidas, além de cumprirem os objetivos propostos - sendo claras, mas não simplistas - abrem espaço para outras pesquisas mais pontuais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDRE Jr., Manuel. Rhetorical Hermeneutics in Philo's Commentary of Scripture. In: *Logo: Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*. Ano 1, Número 1. Asociación Logo: 2001.

ALTMANN, Alexander. Allegorical reading. In: *Encyclopaedia Judaica Jerusalem*. v. 4B. Jerusalem: Keter Publishing House Jerusalem, 1972. p. 895-899.

ARNALDEZ, Roger. Introduction Générale. In: *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*. v. 1. Paris: Éditions du CERF, 1961.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. Trad. Euclides Martins et alii. São Paulo: Paulus, 2004.

BIRNBAUM, Ellen. *The place of Judaism in Philo's thought*. Atlanta: Scholars Press, 1996.

BORGEN, Peder. *Philo of Alexandria: an exegete for his time*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

BREHIER, Émile. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old-Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

BRUNS, J. Edgar. Philo Christianus: The Debris of a Legend. *The Harvard Theological Review*, v. 66, n. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. p. 141-145.

CALVIÉ, Laurent. Notes sur la théorie de l'allégorie chez les rhéteurs grecs. In: GARDES TAMINE, Joëlle (éd.). *L'Alégorie corps et âme: Entre personnification et doublé sens*. Provence: Publications de l'Université de Provence, 2002.

CARSON, D. A., MOO, Douglas J., MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CAZEAUX, J. *Philon D'Alexandrie: De la grammaire à la mystique*. Éditions du CERF: Paris, 1983.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1984-1990.

COLSON, F. H.; WHITAKER, G. H. General Introduction. In: *PHILO: with an English translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker*. v. I. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1991. p. IX-XXII.

COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

DANIÉLOU, Jean. *Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1958.

\_\_\_\_\_. *Message évangélique et culture hellénistique*. Paris: Desclée & Co., 1961.

\_\_\_\_\_. ; MARROU, Henri. *Nova História da Igreja*. v. 1. Trad. Dom Frei Paulo Evaristo Arns. Petrópolis: Vozes, 1973.

DAWSON, David. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Los Angeles: University of California Press, 1992.

DORDA, Esteban Calderón. Introducción. In.: HERÁCLITO. *Alegorías de Homero*. Madrid: Gredos, 1989.

FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Sobre los Sueños I*. Introducción, traducción y notas de Sofía Torallas Tovar. Madrid: Gredos, 1997.

FONTANIER, Pierre. *Les figures du discours*. Paris: Flammarion, 1977.

GOODENOUGH, Erwin R. Philo's Exposition of the Law and His De Vita Mosis. In: *The Harvard Theological Review*. v. 26, n. 2, Cambridge University Press: Cambridge, 1933.

GRABBE, Lester L. *Etymology in early Jewish interpretation: The Hebrew names in Philo*. Atlanta: Scholars Press, 1988.

GRINTZ, Yehoshua M.. Solomon, Wisdom of. In: *Encyclopaedia Judaica Jerusalem*. v. 15. Jerusalem: Keter Publishing House Jerusalem, 1972. p. 119-121.

HOEK, Annewies Van Den. *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis: An Early Christian reshaping of a Jewish model*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

LÉVY, Carlos. Filo de Alexandria: Fé e filosofia. In: GRAESER, Andréas; ERLER, Michael. *Filósofos da Antiguidade: do helenismo à antiguidade tardia*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p.101-127.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert e JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon with a revised supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LONG, A. A. Stoic readings of Homer. In: \_\_\_\_\_. *Stoic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. (p. 58-84)

MAGALHÃES, Célia. Da coesão como recurso da continuidade do discurso. In: PAGANO, Adriana; MAGALHÃES, Célia; ALVES, Fábio. *Competência em Tradução*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p. 209-245.

NAJMAN, Indy. Cain and Abel as character traits: A study in the allegorical typology of Philo of Alexandria. In: LUTTIKHUIZEN, Gerard. *Themes in Biblical Narrative; Jewish and Christian Traditions*. Brill, 2003. p. 107-118

\_\_\_\_\_. A written copy of the law of nature: an unthinkable paradox? In: *Studia Philonica Annual*. XV. 2003. p. 54-63.

NIKIPROWETZKY, Valentin. *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*. Paris: Service de Reproduction des Theses / Université de Lille III, 1974. p. 308-329.

\_\_\_\_\_. L'exégèse de Philon d'Alexandrie. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

PAUL, André. *Et l'homme créa la Bible: d'Hérodote à Flavius Josèphe*. Paris: Bayard Éditions, 2000.

PELLIZZA, Marie-Antoinette; GARDES TAMINE, Joëlle. Pour une définition restreinte de l'allégorie. In: GARDES TAMINE, Joëlle (éd.). *L'Alégorie corps et âme: Entre personnification et doublé sens*. Provence: Publications de l'Université de Provence, 2002. p. 9-28.

PÉPIN, Jean. *Mythe et Allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Éditions Montaigne, 1958.

PHILO OF ALEXANDRIA. *De Somniis I*. PHILO: with an English translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker. v. V. (edição bilíngüe grego/inglês). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988.

PHILON D'ALEXANDRIE. *De Somniis I*. Les œuvres de Philon d'Alexandrie. v. XIX. Introduction, traduction et notes par Pierre Savinel. Paris: Éditions du Cerf, 1962.

RICCEUR, Paul. *A metáfora viva*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

RIGHI, Gaetano. *Historia de la filología clásica*. Traducción de J. M. García de la Mora. Barcelona: Editorial Labor, 1967.

RONDEAU, M.-J. ΠΡΑΓΜΑΤΟΛΟΓΕΙΝ: Pour éclairer Philon, *Fug.* 54 et *Somn.* I, 230. In: *ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ*: Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Paris: CERF, 1987. p. 117-150.

RUNIA, David T. The Structure of Philo's Allegorical Treatises: A Review of Two Recent Studies and Some Additional Comments. In: *Vigiliae Christianae*, v. 38, n. 3. Leiden: Brill, 1984. p. 209-256.

\_\_\_\_\_. Further Observations on the Structure of Philo's Allegorical Treatises. In: *Vigiliae Christianae*, v. 41, n. 2. Leiden: Brill, 1987. p. 105-138.

\_\_\_\_\_. How to read Philo. In: \_\_\_\_\_. *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*. Aldershot: Variorum, 1990. p. 185-198.

\_\_\_\_\_. Philonic Nomenclature. In: *Studia Philonica Annual* 6. 1994. p. 1-27.

\_\_\_\_\_. Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought. In: *Studia Philonica Annual* 7. 1995. p. 143-160.

\_\_\_\_\_. Philo of Alexandria and the Greek Hairesis-Model . In: *Vigiliae Christianae*, v. 53, n. 2. Leiden: Brill, 1999. p. 117-147.

SANDMEL, Samuel. *Philo of Alexandria: an introduction*. New York: Oxford University Press, 1979.

SANTOS, Marcos Martinho dos. *Lições de Alegoria de Gramáticos e Retores Gregos e Latinos*. Tese de Doutorado inédita. São Paulo: USP, 2002.

SIMONETTI, M. ALEGORIA (Tipologia). In: BERARDINO, Angelo di (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*. Trad. Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes/Paulus, 2002. p. 66-67.

SMITH, Herbert Weir. *Greek Grammar*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1984.

SMITH, W. Taylor. The Hebrew Ecclesiasticus. In: *The biblical world*. v. 10. n. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1897.

STAROBINSKI-SAFRAN, E. La communauté juive d'Alexandrie a l'époque de Philon. In: *ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ*: Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Paris: CERF, 1987.

STERLING, Gregory E. 'The School of Sacred Laws': The Social Setting of Philo's Treatises. In: *Vigiliae Christianae*. v. 53, n. 2. BRILL, 1999. p. 148-164.

TAYLOR, E. Joan; DAVIES, Phillip R. The So-Called Therapeutae of "De Vita Contemplativa": Identity and Character. In: *The Harvard Theological Review*. v. 91, n. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 3-24.

TCHERIKOVER, Avigdor. Aristeas, Letter of. In: *Encyclopaedia Judaica Jerusalem*. v. 3. Jerusalem: Keter Publishing House Jerusalem, 1972. p. 439-440.

\_\_\_\_\_. The Ideology of the *Letter of Aristeas*. In: *The Harvard Theological Review*. v. 51, n. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1958. p. 59-85.

TOVAR, Sofia Torallas. *El De Somniis de Filón de Alejandría*. Tesis de doctorado inédita. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1995.

WESTPHAL, Alexandre (org.) *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*: les choses, les Hommes, les faits, les doctrines. Valence: Imprimeries Réunies, 1973.

WOLFSON, Harry Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. V. I. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

THESAURUS LINGVAE GRAECA (TLG Workplace). Versão 8.0. Silver Mountain Software, 1999. (CD-ROM)