



## Uma *Torah* anti-hedonista em Fílon de Alexandria

An anti-hedonist Torah in Philo of Alexandria

Cesar Motta Rios \*

### Resumo

A Bíblia hebraica não apresenta o prazer como problema. Não obstante, o envolvimento com a tradição filosófica grega trouxe a intérpretes judeus a possibilidade (quijá a necessidade) de relacionar seu próprio Livro Sagrado com a questão do prazer. Em Fílon de Alexandria, a *Torah* se envolve de modo direto em uma oposição ao hedonismo. Neste artigo, observo a forma como essa oposição se realiza no texto de Fílon, e sugiro que se trata de uma oposição de discursos motivada não simplesmente pela resistência ao prazer ou por engajamento no contexto filosófico, mas também pela necessidade de preservação da pertinência do próprio Livro. Antes de abordar a obra do exegeta alexandrino, refiro-me brevemente ao que temos a respeito do prazer na Bíblia hebraica/grega, na *Carta de Aristeas* e em *4 Macabeus*. Esse percurso deverá proporcionar o acompanhamento de um processo de mudança na relação entre os escritores judeus e o tema do prazer. Além disso, evidenciará a especificidade e a sofisticação que se encontra em Fílon.

**Palavras-chave:** Torah; prazer; Fílon de Alexandria; hedonismo.

### Abstract

The Hebrew Bible does not present the pleasure as a problem. Nevertheless, the relationship with Greek philosophical tradition made it possible (or even necessary) to Jewish interpreters to relate their Sacred Book to the question of the pleasure. In Philo of Alexandria the Torah is directly involved in a radical opposition to hedonism. In this article, I observe the way this opposition takes place in Philo's writing, and I suggest that it is an opposition of discourses motivated not only by the resistance to the pleasure itself or by the commitment to philosophical tradition, but also by the necessity of preservation of the pertinence of the Book itself. Before approaching the Alexandrian's works, I refer briefly to what is found on the pleasure in the Hebrew/Greek Bible, in the Letter to Aristeas and in 4 Maccabees. These readings will proportionate the observation of a process of change in Jewish writers' relationship to the theme of pleasure. Moreover, it will make evident the specificity and complexity present in Philo's treatment of this subject.

**Keywords:** Torah; pleasure; Philo of Alexandria; hedonism.

---

Artigo recebido em: 29 de setembro de 2014 e aprovado em 23 de setembro de 2015.

Trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil

\* Doutor na área de Literaturas Clássicas e Medievais pela UFMG. País de Origem: Brasil. E- mail: cesarmottarios@gmail.com

## Introdução

O exegeta judeu Fílon de Alexandria (aprox. 10 a.C. - 50 d.C.) trata do prazer como um problema a ser enfrentado. Em suas leituras de várias passagens da Bíblia, mesmo quando o texto interpretado nada diz sobre o tema do prazer, o alexandrino encontra uma maneira (o método alegórico, o mais das vezes) de trazê-lo à exposição.

É surpreendente constatar que no *Pentateuco*, o *corpus* mais citado e interpretado por Fílon, o tema do prazer é praticamente inexistente como problema. Se o *Pentateuco* é acessado pelo exegeta judeu como texto inspirado pelo Deus Criador e caminho para se conhecer a Natureza criada (NIKIPROWETZKY, 1973, p. 324), por que uma questão que não lhe é aparentemente própria recebe tamanha ênfase em sua obra? No sentido de responder essa questão, realizo um breve percurso de leituras, que se inicia na própria *Torah* e chega ao corpus filoniano, passando pela Bíblia hebraica/grega como um todo, e por dois outros textos selecionados do arquivo judaico que podem trazer alguma contribuição: a *Carta de Aristeas* e *4 Macabeus*.

### 1 O tema do prazer no âmbito da Bíblia hebraica/grega

O termo *hedoné* praticamente não é utilizado pelos tradutores do *Pentateuco* em grego. Figura apenas uma vez em *Números* 11,8 na descrição do maná: “e o prazer dele (ἡ ἡδονὴ αὐτοῦ) era como o sabor (γεῦμα) de bolo de mel feito com azeite”<sup>1</sup>. Supondo que esse versículo no texto hebraico utilizado pelos tradutores coincide com o *Texto Massorético* de que dispomos, é razoável pensar que a utilização de ἡδονή é uma opção no sentido de evitar a repetição de uma

---

<sup>1</sup> As traduções apresentadas neste artigo são minhas.

mesma palavra, que tem o sentido de “gosto”, pois no TM temos: “e era o gosto dele como gosto...” (וְהָיָה טַעְמוֹ כְּטַעַם).<sup>2</sup>

Mesmo se avançarmos para outros textos da Bíblia hebraica, a busca não evidenciará semelhança com a maneira tensa como o prazer é abordado na obra filoniana. Não há textos em que o prazer em si apareça acompanhado de algum tipo de reprimenda.

O *Salmo* 1 poderia ser tido como uma exceção, uma vez que há ao menos uma crítica indireta, pelo elogio do oposto construído em um paralelismo simples:

Bem-aventurado o homem  
que não caminha no conselho dos maus,  
e no caminho dos pecadores não permanece,  
e no grupo dos debochados não se assenta,  
*Pelo contrário* (כִּי אֵי), na instrução de YHWH está *seu prazer* (יִצְחָק),  
e na instrução dele (בְּתוֹרָתוֹ) pondera dia e noite. (*Salmo* 1,1-2)

Como se vê, é o termo “prazer”, que propus como tradução de γῶν, que faz com que os versos anteriores pareçam, por oposição, relacionarem-se com outros possíveis prazeres. Aquele que tem γῶν, “prazer”, na instrução/*torah* de YHWH imediatamente passa a cumprir uma ordem do próprio: nela ponderar dia e noite (Js 1,8)<sup>3</sup>. A ação é coerente com a fonte proposta para a experiência do prazer, e, portanto oposta a dos homens ordinários. O valor paradigmático do Salmo, que procura influenciar o comportamento do leitor/cantor é evidente (cf. WENHAM, 2012, p.59-60). Haveria uma proposta ética com relação ao prazer. Não obstante, o texto grego não utiliza ἡδονή para essa tradução, mas θέλημα, “vontade”.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Filon cita parte do versículo em *Sacr.* 86, mas interrompe a citação justo antes da descrição do sabor com o termo ἡδονή. Em *Det.* 118, ele aproveita o gosto do maná como descrito em Ex 16,31, relacionado com mel, e Nm 11,8, com azeite. Mas ἡδονή não figura na exposição. Ou seja, a única frase em que o termo aparece no *Pentateuco* não é utilizada por Filon, que falará do tema a partir de quase todo o *Pentateuco*. Como contraste, pode-se pensar em *Sabedoria de Salomão* 16,20, que descreve o maná como alimento “que prevalece (‘contém em si’, seguindo a Vulgata. No grego, ἰσχύοντα) sobre todo prazer, e se adequa a todo gosto”.

<sup>3</sup> Gordon Wenham observa outra relação entre os textos. O primeiro trecho do livro de *Josué* abre a segunda parte da *Tanakh*, *Neviim*, “profetas”, enquanto o primeiro salmo abre a terceira parte, *Ketuvim*, “escritos”. Em ambos, a referência à *Torah* sugere que tudo o que se segue depende da (e aponta para a) *Torah* (WENHAM, 2012, p. 78-79).

<sup>4</sup> Trata-se de um sentido possível, uma vez que o verbo correlato, γῶν, é inúmeras vezes usado com o sentido de “comprazer-se com algo”, indicando justamente a inclinação ou vontade de alguém.

Convém avançar um pouco. Trechos do *Qohelet*, chamado *Eclesiastes* na tradição cristã, podem surpreender por possibilitarem leituras que vão diretamente contra uma resistência radical ao prazer. Diz o autor que há tempo para tudo *e momento para todo prazer* (יְמֵת לְכָל-פֶּזֶז) debaixo do céu (Ec 3,1). Em outro passo, refere-se à negatividade dos dias da velhice, convidando o leitor a lembrar-se do Criador antes que cheguem *os dias maus* (יְמֵי הַרָרָה), sobre os quais dirá: *não tenho prazer neles* (אֵין-לִי בְהֵם פֶּזֶז). Há tempo para o prazer, e o tempo desprovido de prazer é tempo ruim. Contudo, como no caso do salmo citado, também nesses trechos os tradutores evitaram o termo ἡδονή, optando por θέλημα (Ec 12,1) e πράγμα (Ec. 3,1)<sup>5</sup>.

É curioso, então, constatar que em certo passo do livro de *Provérbios* acontece o contrário. Pv 17,1, que não se refere ao prazer em sua versão em hebraico o faz no texto grego:

É melhor um bocado seco (פֶּת רָרָה) e quietude ali que uma casa cheia de animais sacrificados e contenda.

É melhor um bocado com prazer (ψωμὸς μεθ' ἡδονῆς) em paz que a casa cheia de muitos bens e sacrifícios injustos com contenda.

Considerando a ausência de um termo correspondente na versão grega para רָרָה, “seco”, tendo a suspeitar que o texto usado como base para a tradução fosse diferente do nosso *Texto Massorético* nesse verso. É possível supor que, no texto de origem utilizado pelos tradutores, houvesse alguma expressão que os levasse a utilizarem “μεθ' ἡδονῆς”, “com prazer”. Mas isso é uma mera possibilidade improvada e tida como improvável. É possível, também, que os tradutores tenham querido, com meth'hedonés, enfatizar a expressão “em paz”, e que, para não alongar o verso além da conta, tenham suprimido o adjetivo que acompanharia psomòs, como forma de compensação. Seja qual for o motivo subjacente à escolha

<sup>5</sup> No caso de 3,1, o contexto desencoraja de fato uma tradução por ἡδονή (ou “prazer”, no português), uma vez que a lista que se segue nos versos seguintes inclui coisas agradáveis e desagradáveis.

tradutória, o fato é que há variação de sentido. No TM um pedaço de comida seco com paz é melhor que abundância com contenda, o que faz com que o prazer da comida<sup>6</sup> seja considerado secundário na definição da melhor situação. O que tem precedência é a paz em oposição ao conflito. Como o texto grego apresenta um bocado com prazer, a oposição não se constrói do mesmo modo. Não é, como no TM, a opção entre o prazer e o desprazer que se opõe a outra que se mostra mais relevante, entre a tranquilidade e o conflito. Pelo contrário, afirma-se a possibilidade de prazer na simplicidade em situação de paz e, do outro lado, acusa-se a possibilidade de inadequação em uma casa cheia em que há injustiça, o que se reflete na situação de contenda. De certa forma, ambas as versões tratam do prazer, uma explicitamente, outra implicitamente. Cada uma localiza o prazer de determinada forma. O TM parece, nesse verso, reduzir seu valor. A tradução grega reverte a tendência do senso comum e institui o prazer na simplicidade justa, que será apontada como melhor, mas não por causa do prazer em si.

Excetuando-se o caso peculiar desse provérbio, que em ambas as versões podem suscitar uma reflexão sobre o tema, pode-se dizer que a Bíblia hebraica não é resistente ao prazer. Em certos trechos, o TM parece até reconhecer seu lugar de importância. Não obstante, é preciso lembrar que Filon não acessa o texto em hebraico, mas somente a tradução grega<sup>7</sup>, que, ao que parece, em muitos casos não dá lugar ao (possível) sentido relacionado ao prazer em diversos trechos. Assim, o problema que afirmações como as do *Eclesiastes* (na versão do TM) poderiam suscitar não é sequer percebido por ele (em sua leitura da Bíblia grega).

## 2 Carta de Aristeas: tradutores da Torah, leitores de Aristóteles

A *Carta de Aristeas*<sup>8</sup> narra uma famosa versão sobre a feitura da *Septuaginta*. Aristeas, o personagem-narrador, participa de uma embaixada

<sup>6</sup> Lembro que a noção de comida agradável e prazerosa, na Bíblia hebraica, inclui coisas gordurosas (cf. Is 25,6).

<sup>7</sup> Como a maioria absoluta dos filonistas atualmente, entendo que Filon não lia o texto hebraico. Ainda assim, reconheço que essa posição, bem defendida e embasada, não pode ser dada como absolutamente definitiva.

<sup>8</sup> O texto parece ser de aproximadamente 130 a.C.. Para uma discussão detalhada a respeito, cf. HADAS, 2007.

enviada a Jerusalém com o objetivo de buscar tradutores israelitas que possam prover a biblioteca de Alexandria com uma tradução da *Torah*. Ao descrever o país dos judeus<sup>9</sup>, o narrador afirma que há ali muitas cidades populosas e prósperas, mas que seus habitantes tratam com negligência o campo, pois todos se inclinam a se comprazerem (ἰλαροῦσθαι) e todos os seres humanos são propensos (εὐκαταφόρους) aos prazeres (ἐπὶ τὰς ἡδονὰς) (108). Uma característica do lugar visitado é explicada por uma afirmação que se pretende válida para todos os humanos, e que aparecerá novamente no texto.

Estando os tradutores em Alexandria, Ptolomeu lhes faz perguntas e averigua a sabedoria em cada resposta. Em três desses pequenos diálogos, figura o tema do prazer.

Em 221, ele pergunta a um dos homens qual a mais excelente forma de governo. A resposta vem nos seguintes termos:

O governar-se a si mesmo e não ser arrastado para baixo pelos impulsos (ὄρμῆις). Porque todos os seres humanos têm, com relação ao pensamento, uma tendência natural para algo. Para os muitos, por um lado, é normal que se inclinem para os alimentos, as bebidas e os prazeres (ἡδονὰς). Para os reis, por outro lado, [é normal que se inclinem] para a aquisição de território, com vistas à grandeza da glória. Contudo, em tudo é bom ter uma medida (μετριότης). Aquilo que Deus dá, tomando-o, segura-o. Mas não desejes o inalcançável. (222-223).

De início, parece que o tradutor desvia o assunto do âmbito político ao individual, mas logo deixa claro que os dois estão conectados. O rei não pode agir como os muitos, devido a seu lugar especial. Ele busca o interesse do país e não o seu próprio. Por fim, a moderação (μετριότης) é indicada como boa em todas as situações. Parece que há uma continuidade entre a ética do indivíduo e a política do estado, assim como medida, moderação e o meio-termo são importantes na *Política* e na *Ética a Nicômaco* (E.N.) de Aristóteles.

<sup>9</sup> A descrição parece construída a partir daquela da cidade ideal na *Política* (VII 11) de Aristóteles (HONIGMAN, 2004).

Adiante, o rei questiona a outro como poderia não se entregar aos prazeres (ἡδονὰς) sendo tão poderoso (245). A resposta aponta a necessidade de que as muitas responsabilidades de um rei e seu dever de fazer o bem aos cidadãos constituam o único alvo de sua atenção.

Quando pergunta por que a virtude (ἀρετήν) não é alcançada pela maioria das pessoas, a resposta é a seguinte:

Porque todos são por natureza descontrolados (ἄκρατεῖς) e voltados para os prazeres, por causa dos quais brotam a injustiça e a inundação do excesso. Mas o hábito da virtude   vedado aos que seguem o domínio do prazer (ἡδονοκρασίαν), mas ordena honrar primeiro o autocontrole ( γκράτειαν) e a justiça. E Deus rege (ἡγεῖται) todas estas coisas. (277-278).

O rei do Egito helenístico de modo verossímil pensa como um grego, pergunta como um grego, e aprova essas respostas dadas pelos tradutores judeus por serem respostas que um “grego” poderia dar. Não afirmo que isso seja menos verossímil, já que os tradutores escolhidos por Eleazar não somente haviam adquirido maturidade com rela o às letras judaicas, “mas também na prepara o com respeito às [letras] gregas haviam cuidado não como de algo secundário” (121). Apenas sugiro atentar para o fato de que essas respostas dadas pelos tradutores da *Torah* parecem intelectualmente mais assemelhadas às concep es encontradas na obra de Aristóteles do que ao conteúdo do texto por eles traduzido.<sup>10</sup> Não obstante, a última frase da resposta há pouco citada faz lembrar a peculiaridade do enunciador. Ele encontra para seu Deus um lugar na dinâmica da resistência ao prazer. E   lugar de comando. Não há, contudo, explica o ou desenvolvimento dessa no o.

<sup>10</sup> A questão relativa   privação da maioria com rela o   virtude, proposta pelo Ptolomeu, recebe uma resposta semelhante ao proposto por Aristóteles a respeito da rela o entre virtude  tica (ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ) e o par prazer e dor (*E.N.* 1104b 5-10). Quanto   reiterada percep o de que os homens em geral se voltam ao prazer, há muita semelhança com *E.N.* 1095b 10-15. A influência do pensamento peripatético não   inesperada. A própria metodologia da tradu o da *Torah* como exposta na narrativa se harmoniza mais com a escola aristotélica, implicada nas atividades do Museu de Alexandria, do que com a tradi o judaica (HONIGMAN, 2007, p. 141).

### 3 4 Macabeus: a Torah se une ao raciocínio

O primeiro sintagma que se lê em *4 Macabeus*<sup>11</sup> é φιλοσοφώτατον λόγον, “a mais filosófica proposição”, que o autor anuncia estar por apresentar. Mas no tratamento do tema do prazer e das paixões, diferente do que se viu em *Aristeas*, o texto traz a *Torah* para a reflexão de modo mais articulado.

O autor defende como viável o controle sobre as paixões exercido pelo raciocínio (e só por ele). Mas não se trata do *raciocínio* simplesmente, mas do *raciocínio devoto* (ὁ εὐσεβῆς λογισμός). Como estabelece seu discurso no âmbito da tradição filosófica grega, o autor propõe-se inicialmente a elucidar o que é (τί ποτέ ἐστίν) o raciocínio e a paixão, bem como quantas (πόσαι) são as formas das paixões e se (εἰ) o raciocínio governa sobre todas elas.

A definição do raciocínio é esclarecedora:

Por um lado, o raciocínio (λογισμός) é, então, a mente junto com a reta razão (νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου), que estima em primeiro lugar a vida de sabedoria. A sabedoria, então, é o conhecimento das coisas divinas e humanas, e de suas causas. Ela é a instrução da lei (τοῦ νόμου παιδεία), por meio da qual aprendemos as coisas divinas de modo venerável e as humanas de modo conveniente. (1,15-17).

O autor encontra um lugar para a *lei* (νόμος)<sup>12</sup>, que certamente seria entendida pelo leitor judeu como se referindo à *Torah*. O conhecimento das coisas divinas e humanas, bem como de suas causas, que constitui a sabedoria, é a educação da *Torah*. Talvez essa afirmação seja suficiente para compreender o que o autor entende por *raciocínio devoto*. Diferente de seus pares helênicos, ele tem

<sup>11</sup> O texto pode provir de algum período entre o final de I a.C. e meados de I d.C. (cf. DESILVA, 1998, p. 14-18), podendo ser anterior, contemporâneo ou até mesmo um pouco posterior à produção do alexandrino.

<sup>12</sup> A *Torah* não é simplesmente “lei”, mas judeus com sólida formação se referiram a ela como νόμος, “lei”, não necessariamente traduzindo mal, mas expandindo o sentido do termo grego.

um referencial escrito revestido de autoridade divina como fundamento para o conhecimento.<sup>13</sup>

A sabedoria (que provém do ensino da *Torah*) tem várias formas que se constituem como inteligência (φρόνησις), justiça (δικαιοσύνη), coragem (ἀνδρεία) e moderação (σωφροσύνη). A mais importante ou comandante é a inteligência (φρόνησις), e é a partir dela que o raciocínio controla as paixões. Já as naturezas mais abrangentes das paixões se constituem de prazer (ἡδονή) e aflição (πόνος), que estão ligados por natureza não só ao corpo mas também à alma (1,20). Há paixões que são prosseguimentos (ἀκολουθίαι) do prazer ou da aflição: “antes do prazer há o desejo, enquanto depois do prazer está o gozo; antes da aflição (πόνος) há o medo, enquanto depois está a dor (λύπη)” (1,22). Há também paixão que tem em conjunto prazer e aflição, como a ira (θυμός) (1,24). O prazer recebe ainda maior destaque, uma vez que nele se fundamenta a disposição maliciosa (κακοήθης διάθεσις), a mais variada de todas as paixões, com diferentes realizações tanto no corpo quanto na alma (1,25-27).

O vocabulário e a reflexão do autor são claramente condizentes com a tradição filosófica grega. Muito do que diz poderia ser considerado próprio do estoicismo. Contudo, a polarização das paixões entre ἡδονή e πόνος é estranha nesse contexto, tanto porque os estoicos as dividem em quatro, quanto porque o oposto de ἡδονή nesse conjunto é λύπη. David Aune sugere que o objetivo do autor seria preparar o leitor para a parte seguinte do texto, na qual exalta a superação das paixões por parte de judeus que enfrentaram aflições (πόννοι) e abriram mão do prazer (ἡδονή) por sua submissão à *Torah* (AUNE, 1994, p. 135). É preciso considerar, contudo, que a reflexão a partir do par ἡδονή e seu oposto também é comum na tradição grega.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> DeSilva observa que essa noção a respeito da origem da sabedoria tem antecedentes claros na tradição sapiencial hebraica, como em Pv 9,10 (sobretudo na versão grega) e Sir. 1,26 (DESILVA, 1998, p. 56).

<sup>14</sup> Cf. *E. N.* ou *Filebo* 21e. Restaria uma alteração menor, a da opção por πόνος no lugar de λύπη, que é mais comum tanto em Aristóteles quanto em Platão.

A seguinte ilustração também sugere distanciamento com relação ao pensamento estoico tradicional: Prazer e aflição são como duas plantas nascidas do corpo e da alma, as quais têm muitos brotos. E é ocupando-se diligentemente desses brotos que o agricultor-raciocínio procura amenizar (ἐξημεροῖ) o bosque das paixões e costumes (1,28-29). O raciocínio não extirpa as paixões. Prazer e dor continuam inevitavelmente presentes, mas sob domínio (3,5).

Em certo momento, o raciocínio é novamente relacionado com a *Torah*. Ao nos voltarmos contra os alimentos proibidos (o autor não define quem seríamos “nós” ou que proibição seria essa, mas o conteúdo já nos assegura que se trata da *Torah*), repudiamos seus prazeres, porque o raciocínio é capaz de controlar (ἐπικρατεῖν) os desejos (τῶν ὀρέξεων) (1,33). A submissão à *Torah* é evidência do domínio do raciocínio. É de fato nesse sentido que o autor utiliza a expressão “raciocínio devoto” (εὐσεβῆς λογισμός) na abertura da obra e em outros trechos, mesmo quando não repete, mas apenas subentende o adjetivo.

Ademais, é importante mencionar que essa associação entre raciocínio e Lei não seria eventual, mas sim definida na própria origem do ser humano:

Porque no tempo em que Deus produziu o ser humano, plantou em redor as suas paixões (τὰ πάθη) e costumes morais (τὰ ἦθη). E, nesse momento, sobre todos entronizou a sagrada mente regente (τὸν ἱερὸν ἡγεμόνα νοῦν) em meio aos órgãos do sentido (διὰ τῶν αἰσθητηρίων). E lhe deu uma lei (νόμον). Organizando sua vida conforme essa, reinará um reino temperante, justo, bom e viril (ἀνδρείαν). (2,21-23).

Viver de acordo com a Lei, por conseguinte, é viver de acordo com a constituição original do ser humano. Mas a relação com o texto canônico não fica clara. Em princípio, parece que *4 Macabeus* somente aproveita um evento narrado no *Gênesis*, a criação do ser humano, para aí introduzir a noção da mente regente em relação com a Lei, que lhe será importante, sem estabelecer uma intervenção hermenêutica no texto sagrado. Não obstante, a escolha do termo botânico para se referir à inserção das paixões e costumes morais pode ser rastro de uma

interpretação alegórica do Éden, não explicitada, mas aproveitada na exposição.

No decorrer do escrito, narrativas da Bíblia hebraica e também da literatura judaica subsequente são evocadas no sentido de ilustrar a resistência às paixões por meio da submissão à Lei, com destaque para o martírio de Eleazar e da mãe e dos sete filhos mártires, que estão registrados também em *2 Macabeus* 6,18 a 7,42.<sup>15</sup>

*4 Macabeus* se insere na tradição filosófica grega. Mas a inserção da *Torah* na dinâmica do controle das paixões com sua colocação junto do raciocínio é dado novo. É novo com relação à própria tradição filosófica, obviamente, e é novo em comparação com a *Carta de Aristeas*.

#### 4 Filon e a Torah anti-hedonista: oposição de discursos

Muito do que se encontra em *4 Macabeus* é coerente com a proposta de Filon, e até mesmo recorrente em sua obra. Não obstante, a disposição do alexandrino para identificar no interior da própria *Torah* algo que vem de sua formação grega faz com que o Livro Sagrado se torne especialmente envolvido na reflexão sobre e contra o prazer, como fonte das proposições do exegeta. A *Torah* não fornecerá meros exemplos, mas falará ela mesma sobre e contra o prazer. O procedimento que pode estar implícito em alguns trechos de *4 Macabeus*, em Filon estará explícito.

Narrativas ou mandamentos que, literalmente, nada dizem sobre o prazer passam a ser estritamente sobre ele. Na interpretação alegórica de Filon, o prazer recebe tamanho destaque que está presente já no Éden, representado alegoricamente pela serpente, junto com Adão (interpretado como a mente) e Eva

---

<sup>15</sup> DeSilva afirma: “Diferente de Filon, o autor de *4 Macabeus* não usa nenhum exemplo de fora da história sagrada de Israel” (DESILVA, 1998, p. 59). Contudo, em Filon, os exemplos não-bíblicos se concentram em *Sobre o fato de que todo homem bom é livre*, tratado não exegético muito diferente dos demais em diversos aspectos.

(a percepção sensorial), ainda que o texto canônico nada sugira a respeito do prazer na narrativa em si.<sup>16</sup>

Algo semelhante pode acontecer na interpretação do conteúdo legislativo da *Torah*. Fílon abre o tratado *Sobre as Leis Especiais* com uma exposição da lei que, segundo ele, causava riso em muitos não-judeus: a circuncisão (*Spec.* 1.2). Depois de arrolar explicações ouvidas de outros homens dedicados à interpretação da Lei de Moisés (1.4-8), acrescenta que ele mesmo considera a circuncisão como símbolo (σύμβολον) das duas coisas mais necessárias (τοῖν ἀναγκαιοτάτοις). O segundo significado simbólico que Fílon apresenta é o “do conhecer a si mesmo e do extirpar da alma uma grave doença, a presunção” (1.10). Já o primeiro significado, apresento-o com sua explicação:

Primeiro, [é símbolo] da excisão dos prazeres (ἡδονῶν ἐκτομῆς), os quais encantam o pensamento (διάνοιαν). Pois, visto que dentre as atrações que há nos prazeres a que leva o primeiro prêmio é a relação sexual de um homem com uma mulher, pareceu adequado aos legisladores mutilar a extremidade do órgão que serve a tais relações, indicando enigmaticamente (αἰνιττομένοις), com a circuncisão, a excisão do prazer excessivo (περιττῆς) e supérfluo (πλεοναζούσης), não de um, mas, através de um, do mais violento (βιαστικωτάτης), também de todos os outros em conjunto. (*Spec.* 1.9).

Como se vê, a circuncisão indica enigmaticamente a excisão de todo prazer *excessivo* e *supérfluo*. Esse significado ético só é acessado por meio de uma interpretação simbólica, porque a prática da circuncisão não acompanha qualquer reflexão sobre o prazer nas narrativas da *Torah*. A questão que propus na introdução pode ser, agora, assim formulada: Por que Fílon encontra dois significados simbólicos consonantes com o pensamento grego, um relacionado ao autoconhecimento e outro relacionado com a moderação para com os prazeres, nessa prática ritual dos judeus? Por que erguer essa lei especial contra o prazer se

---

<sup>16</sup> Cf. *Cher.* 58ss; *Opif.* 156ss; *Leg.* 2.73ss (há variação na extensão e forma de exposição, mas os significados são mantidos). Embora no meio cristão o relato do Éden tenha se relacionado comumente ao prazer, pela ideia de que o pecado cometido seria o ato sexual, na tradição judaica era normal entender que Adão e Eva mantinham relações sexuais habitando no Éden, sem que isso fosse motivo de culpa (cf. ANDERSON, 1992).

ela nada diz sobre isso em princípio? Há um percurso a cumprir antes de ensaiar uma resposta.

A associação do prazer com a circuncisão não é um procedimento isolado. Fílon faz algo semelhante ao tratar da proibição do consumo da carne suína, mas sem recorrer à alegorese ou recurso semelhante. Em *Spec.* 4.101, afirma que a carne suína é a mais prazerosa (ἡδιστον), conforme os que a consomem. É justamente por isso é proibida. O legislador dos hebreus, com vistas ao autocontrole (ἐγκράτεια), treinava assim as pessoas “para o exercício da virtude, por meio da simplicidade e contentamento”.

A restrição da carne de porco não é explicada a partir de alguma característica negativa do animal. Os não-judeus estranhavam a ausência dessa iguaria no cardápio dos judeus, e Fílon não nega que haja motivo para tal estranhamento.<sup>17</sup> Pelo contrário, utiliza-se do sabor agradável da carne suína, para explicar sua proibição e exaltar Moisés como dotado de especial capacidade para conduzir seus seguidores ao autocontrole e ao exercício da virtude. A lei que não fazia sentido do ponto de vista da cultura greco-romana em geral, agora passa a se justificar por meio de um valor compartilhado por muitos de seus representantes (claro, *muitos* dentre intelectuais).<sup>18</sup>

Fílon entende que as leis alimentares estão subordinadas ao décimo mandamento, que ele cita parcialmente. Em vez de dizer “não desejarás a mulher do próximo etc.”, restringe-se ao “não desejarás” (οὐκ ἐπιθυμήσεις - *Spec.* 4.78). É esclarecedor, então, considerar o projeto de Fílon para essa exposição mais ampla:

<sup>17</sup> Abster-se de uma carne indesejável não seria estranho. Em *Legat.* 362, Calígula pergunta aos embaixadores da comunidade judaica alexandrina sobre a restrição ao consumo dos suínos. De modo conciliatório, respondem que cada povo tem seus costumes, e que alguns, por exemplo, não comiam carne de carneiros. Em tom de deboche, o imperador diz que não a comem por não ser gostosa (ἡδέα). Ou seja, o costume judeu continua sendo estranho por faltar-lhe justificativa. Decerto, Fílon nãoalaria sobre a importância do autocontrole a Calígula.

<sup>18</sup> O fato de que isso não dista do escopo do exegeta fica claro no prosseguimento, pois compara Moisés com outros legisladores, afirmando que ele não aprova o treinamento excessivamente duro (σκληραγωγία) como o legislador dos Lacedemônios, nem a delicadeza do legislador dos Jônios e Sibaritas, mas se coloca como no meio do caminho (μέσην ἀτραπὸν). A Lei mosaica não só faz sentido, como é mais adequada que as demais. Filon é um negociador, que escolhe o argumento a mencionar ou silenciar conforme o contexto. Não se deve supor pelo o fato de ele comparar a Lei mosaica com outras leis comuns que a considere também comum. Ele entende que a Lei é dada por Deus, que criou todas as coisas. Por coerência, então, é necessário que essa Lei seja plenamente concorde com a Lei Natural. Nesse ponto específico, ele se afasta dos estoicos (MARTENS, 2003, p. 96-98; cf. NAJMAN, 2003).

A exposição de Fílon como um todo pode ser sintetizada em termos destes três conceitos: (1) o décimo mandamento proíbe a ἐπιθυμία apaixonada, (2) a obediência à proibição agrega ao exercício da ἐγκράτεια, e (3) as leis mosaicas alimentares inculcam a ἐγκράτεια pela ἄσκησις. (SVEBAKKEN, 2009, p. 140.).

Svebakken percebe que esses conceitos, tal como Fílon os relaciona, são compartilhados pelo Médio-Platonismo de seu tempo. Conclui que o alexandrino trabalha com uma agenda expositiva clara, que inclui um esforço para correlacionar o décimo mandamento com o melhor da filosofia contemporânea (SVEBAKKEN, 2009, p. 141).

De fato, Fílon traz claramente a reflexão grega sobre o prazer de encontro à *Torah* e vice-versa, como o autor de *4 Macabeus*. Além das palavras escolhidas, imagens e argumentos também são indícios de que se relaciona, se não diretamente com os textos mais antigos do debate acerca do prazer, ao menos com uma tradição que detém, lê e discute esses textos. Contudo, o alexandrino não tem uma referência exclusiva, e como não tem o costume de citar nominalmente suas fontes, por vezes, é difícil identificar com precisão qual ele está utilizando em certas passagens.

Em *Sobre os Sonhos*, por exemplo, ao interpretar o sonho do padeiro do Faraó, que se vê carregando três cestos com pães (Gn 40,16-17), Fílon afirma que a visão se refere à tripartição do tempo, uma vez que “os seguidores do prazer dizem que ele se compõe a partir da memória das coisas agradáveis que se foram, da fruição das coisas que estão presentes, e da esperança das coisas que estão por vir” (*Somn.* 2.209). Alain Le Boulluec observa que se pode aproximar essa passagem a um pensamento de Epicuro transmitido por Cícero<sup>19</sup> (BOULLUEC, 1998, p. 142). Não obstante, a percepção de que a experiência do prazer se relaciona com essa tríplice divisão temporal já está presente no *Filebo* (34b e 36b) de Platão.

---

<sup>19</sup> *Tusculanes* V 33,96.

Também em *Sobre os Sonhos*, Fílon observa que certos homens restringem a noção de *bom* ao que há de melhor em nós, o raciocínio, λογισμός, enquanto os dados ao prazer a estendem à alma como um todo, ao corpo e às coisas externas ao corpo (*Somn.* 2.9). Essa variação dos limites da definição do *bom* lembra os candidatos a *bom* arrolados no *Eutidemo* (279) de Platão, mas também, e de modo ainda mais próximo, se relaciona com a formulação de Aristóteles em *E.N.* I 8. Ainda, ao distinguir os que admitem o bom sem mistura (ἀμιγῆ) dos que praticam a mistura (οἱ μίξαντες), Fílon nos traz à lembrança a controversa admissão de Sócrates no *Filebo*, que indica a necessidade de “buscar o bom não na vida sem mistura (ἀμείκτω), mas na misturada (μεικτῶ)” (61b).<sup>20</sup>

Se, aparentemente mais que Sócrates, Fílon resiste à mistura, assim como o estoico Sêneca (*Vita Beata* 15.2), concordará, por outro lado, com o ateniense quanto à estrutura da alma, algo relevante para a dinâmica do prazer. Ambos a entendem como composta de diferentes partes, das quais uma é racional. Essa, segundo o alexandrino, é afrontada não somente pelo corpo, mas também pelas partes irracionais da própria alma (*Somn.* 2.151). Sócrates também se refere a um embate entre partes da alma (*Resp.* 439d), que introduz a noção da tripartição da mesma em: τὸ λογιστικὸν, ἐπιθυμία e θυμός. Não é sem sentido sugerir que, ao mencionar *as potências irracionais da alma* (αἱ ἄλογοι δυνάμεις τῆς ψυχῆς), Fílon estivesse se referindo a (algo como) essas duas partes da alma que, segundo Sócrates, se contrapõem a τὸ λογιστικὸν. Inclusive, ao menos a ἐπιθυμία é chamada por Platão de ἀλόγιστόν e caracterizada como “companheira de certas repleções e prazeres” (439d).

Nisso que aproxima o alexandrino do pensamento de Platão, Boulluec encontra um ponto de diferenciação entre Fílon e os estoicos, uma vez que estes defendiam a unicidade da alma (BOULLUEC, 1998, p. 133). Essa diferença para

---

<sup>20</sup> Há quem sustente que Sócrates aceita a mistura por entender que a presença do prazer é algo inevitável (FREDE, 1985; EVANS, 2007), enquanto também há uma forte tendência a se reconhecer que o filósofo não pretende mesmo repudiar, mas sim incorporar o prazer (CARONE, 2000).

com os estoicos<sup>21</sup> se faz perceptível justamente por causa de outras tantas semelhanças que Fílon exibe com relação ao estoicismo no que diz respeito ao prazer. A concepção estoica da divisão quádrupla das paixões (πάθη), que seria corrente desde Zenão (SVT 211), se reflete na argumentação de Fílon, como em *Leg.* 2.7-8, podendo inclusive ser aproveitada para a interpretação alegórica de um episódio do *Pentateuco*, como quando um cavalo que figura no texto bíblico (Gn 49,17) é associado às paixões por ter quatro patas (*Leg.* 2.99), ou na associação alegórica das quatro paixões aos *quatrocentos* anos de servidão prenunciados a Abraão (Gn 15,13). Mas convém ressaltar que apesar de ser apenas um dos quatro tipos de paixões, o prazer tem certa proeminência, e pode ser visto como a origem de todos os demais (*Leg.* 3.113).

Além de alguma concordância estrutural no que diz respeito ao prazer, os estoicos podem guardar com Fílon também alguma semelhança menos fundamental, mas também significativa, na forma da exposição do pensamento sobre o prazer. Leiam-se as seguintes palavras do exegeta:

Então, os que dizem ser “bom” somente o que é nobre, preservando sua natureza sem mistura (ἀμιγῆ), restringem o termo à parte mais excelente dentre as que há em nós, o raciocínio (λογισμῶ). Já os que misturam a associam a três coisas: à alma, ao corpo e às coisas do exterior. Estes são os da vida delicada e mais suave (μαλακωτέρας καὶ τρυφερᾶς), que foram criados, desde os próprios cueiros, a maior parte do tempo em quarto de mulher (γυναικωνίτιδι) e em costumes efeminados (ἐκτεθηλυμμένοις) de quarto de mulher. Já os outros são de vida dura, que foram criados junto a homens quando crianças, e sendo eles mesmos homens com relação ao pensamento, sendo receptivos para com o conveniente antes que para com o prazeroso (ἡδέος), e lançando mão de nutrição atlética com vistas à força e ao vigor, não com vistas ao prazer (ἡδονήν). (*Somn.* 2.9)

<sup>21</sup> Se bem observada, essa diferença reproduz uma discussão instalada o interior da própria escola, como reconhece Boulluec. Entre II e I a.C., alguns filósofos estoicos, como Possidônio, passaram a adotar a noção de alma composta, e não simples. Parece ser um empréstimo da tradição platônica, semelhante ao que acontece em Fílon.

Em seguida, tendo percebido a imagem que o alexandrino constrói para o homem que busca o prazer, convém ler de Sêneca:

Quem quer que tenha se aproximado da virtude, dá provas de sua natureza nobre. Quem segue o prazer (*voluptatem*) é visto fraco (*enervis*), despedaçado (*fractus*), alguém que abandona a masculinidade (*degenerans viro*) e que está a ponto de cair na infâmia (*turpia*) [...] (*De Vita Beata* 13.4).

A semelhança pela ênfase na delicadeza, fraqueza e, sobretudo, afastamento da masculinidade é notável. Faz-nos perceber que a inserção de Fílon na tradição filosófica não se revela apenas por aproximações com o pensamento passado, mas também pela proximidade que tem com a produção filosófica contemporânea, inclusive escrita em outro idioma. E essa proximidade alcança não somente, como disse, questões fundamentais, mas também formas de expressão.

Contudo, mesmo opondo-se de forma tão radical aos prazeres, Fílon pode reconhecê-lo (extraordinariamente) como componente indispensável da natureza humana (*Leg.* 2.8<sup>22</sup>; *Leg.* 2.71), de tal modo que se faz presente até mesmo na forma mais austera de vida (*Somn.* 2.60). Assim, uma interpretação de Gn 2,19, em que os animais apresentados por Deus a Adão são lidos como as paixões (πάθη), o exegeta não afirma a possibilidade de exclusão total das mesmas, mas sim uma variação em sua apreciação. Enquanto o homem ruim (φαῦλος) tem o prazer por bem perfeito (τελειότατον ἀγαθόν), o diligente (σπουδαῖος) o recebe como algo necessário e útil (ἀναγκαῖον καὶ χρήσιμον) somente (*Leg.* 2.17).

<sup>22</sup> Trata-se de um texto difícil. A partir de uma interpretação alegórica dos animais como paixões, Filon os apresenta como “ajudadores” do homem, tal qual Eva. Por conseguinte, descreve formas como tais paixões contribuem positivamente para a vida humana. O prazer, por exemplo, proporciona nossa multiplicação, enquanto a ira é uma arma de defesa. No prosseguimento do texto, contudo, os mesmos animais são apresentados como seres selvagens que não são propriamente ajudadores, mas inimigos. Richard Goulet sugere que o primeiro trecho, positivo com relação às paixões, é tomado por Filon de alegoristas anteriores, e, em seguida, amenizado ou corrigido pelo alexandrino (GOULET, 1987, p. 127-129). Alain Le Boulluec discorda, e procura desfazer a contradição por uma leitura da interpretação como sendo toda de Filon e coerente. A mudança entre a apreciação positiva e negativa das paixões se deveria a diferentes etapas. As paixões seriam proveitosas tal qual foram criadas por Deus, mas nefastas tal qual vivenciadas pelos humanos (BOULLUEC, 1998, p. 145). Apesar de entender, como Goulet, que Filon insere frequentemente discursos alheios em sua exposição sem os anunciar, parece-me que um caminho a se pensar seria ler o prosseguimento da exposição e chegar a *Leg.* 2.17, que menciona a seguir. A presença das paixões parece mesmo, assim como no caso da percepção sensorial, algo necessário e útil para a vida no mundo físico (que não é a vida ideal). Nesse trecho, Filon estaria sinalizando para um controle das paixões, como Aristóteles, e não sua supressão total (cf. WINSTON, 2008, p. 212).

O alexandrino não se compromete definitivamente com uma ou outra escola. Duas perspectivas diferentes e rivais podem ser mobilizadas por ele. Estoicos e peripatéticos, *apátheia* e *metriopátheia*, diferentes perspectivas são aproveitadas em diferentes trechos. A bem da verdade, há certa clareza de que ele entende a *apátheia* como o ideal, mas restrita a poucos, enquanto a maioria, ele mesmo inclusive, precisaria dedicar-se à *metriopátheia*.<sup>23</sup> Ainda assim, John Dillon afirma que “Fílon é bem capaz, então, de vestir um chapéu estoico ou peripatético, conforme o assunto parece demandar” (DILLON, 1997, p. 191). David Winston, por sua vez, sugere que, apesar da inconstância, o pano de fundo do pensamento de Fílon sobre o prazer está nas concepções mais tradicionais do estoicismo. Seria esperado que Fílon se aproximasse de um estoicismo platonizado, como de Possidônio, por sua frequente apropriação de elementos platônicos na discussão de outros temas, e até mesmo pelo esporádico uso de um imaginário platônico na exposição das paixões (cf. WINSTON, 2008, p. 205). Não obstante, “sua própria afinidade com muito do que estava na visão do estoicismo antigo o constrangia a usar esse novo paradigma de modo seletivo” (WINSTON, 2008, p. 202). De fato, percebe-se uma consideração especial do alexandrino pela antiga Stoa no que diz respeito ao prazer e às paixões em geral. Entendo que isso se deve à sua estratégia, sobre a qual discuto adiante. Mesmo assim, contudo, é importante dizer que isso não significa que ele se comprometa com os antigos estoicos, mas que os utiliza conforme seu intento, podendo se afastar inclusive deles se sua atividade hermenêutica e didática o solicita.<sup>24</sup>

Entre variadas semelhanças para com diversos discursos gregos (estoicos, platônicos, peripatéticos e médio-platônicos), Fílon marca sua peculiar diferença

<sup>23</sup> Moisés (*Leg.* 3.129,134) e Isaque (*Det.* 46) experimentam a *apátheia*. Aarão (*Leg.* 3.132) e Abraão (*Abr.* 257), respectivamente em oposição aos anteriores, só alcançam a *metriopátheia*. Moisés e Isaque são os personagens mais elevados segundo a leitura de Fílon. A *apátheia* é, pois, a situação ideal, enquanto a *metriopátheia* é adequada a quem está em processo de aperfeiçoamento. Isso fica claro pela leitura da contraposição entre Moisés e Abraão (cf. *Leg.* 3.129-134), ou pela contraposição entre Moisés e os homens ordinários em *Leg.* 2.91. A *Torah* é, pois, de certa forma, para os ordinários. Isso se percebe pelas interpretações que Fílon tece para a circuncisão e interdição do consumo de suínos e peixes sem escamas, antes apresentadas. Considere-se também a nota 18.

<sup>24</sup> Por exemplo, ao estudar a interpretação de Fílon para a cena da oração de Ana (1 Sm 1,10ss), Scott Mackie constata: “Em sua representação de Ana em *Ebr.* 143-152, contudo, Fílon toma elementos igualmente de ambas as concepções psicológicas, platônica e estoica, embora as qualifique, adapte e corrija livremente quando necessário” (MACKIE, 2014, p. 151).

ao afirmar a centralidade de Deus no embate contra o prazer. Em uma referência autobiográfica, diz que muitas vezes havia ido ao deserto para dedicar-se à contemplação das coisas mais dignas, mas que se havia frustrado porque, mesmo ali, sua mente fora atacada pelas paixões. Outras vezes, mesmo estando no meio da cidade, sua mente havia sido capaz de isolar-se, porque Deus havia dispersado a multidão que envolvia seus pensamentos em seu interior. Assim, aprendeu que, para o bem ou para o mal, não importa o lugar, mas sim “Deus que movimenta e conduz a carruagem da alma para onde quer” (*Leg.* 2.85).

Poder-se-ia pensar que nisso que vejo diferença, haveria, pelo contrário, uma semelhança, ao menos para com Sêneca, que na *Carta XLI* instrui Lucílio a procurar auxílio para o progresso moral não em templos, mas no espírito santo (*sacer spiritus*<sup>25</sup>), no deus dentro de si (*deus intus*). Deve-se, contudo, perceber que a concepção de divindade de Filon é absolutamente diversa. O divino a que Sêneca propõe que se recorra é a própria razão humana. James Ware percebeu e demonstrou a mesma diferença entre as concepções de Paulo e de Sêneca (WARE, 2008, p. 272). Não é surpreendente que a posição do judeu Filon se assemelhará no presente caso mais à do judeu Paulo, distanciando-se tanto dos estoicos, quanto dos aristotélicos e platônicos. Tanto é assim que, como o apóstolo (2 Cor. 4,7), Filon convida seu leitor a reconhecer com humildade que, em última instância, o progresso moral depende de Deus, ainda que seja algo que também (ou melhor, primeiro) depende do ser humano. A partir de uma interpretação alegórica do episódio em que Deus destrói os egípcios no mar após a passagem dos hebreus (Ex 14), o alexandrino afirma que o ser humano deve se calar com reverência quando a divindade aniquila o prazer e as outras paixões (*Somn.* 2.266-267; cf. *Leg.* 2.101-102). Ademais, ele afirma categoricamente que não está naturalmente no ser humano a medida das coisas (nem mesmo no homem bom, como sugere *E.N.* 1176a), mas no Deus único e transcendente:

---

<sup>25</sup> Não está implicada no termo “santo” a noção de pureza, mas sim de separação e distanciamento do convívio ordinário.

Verdadeira e justa medida é considerar que o *único* Deus justo é medida e padrão de peso de tudo, e delimita a natureza do universo com números, limites e fronteiras. Por outro lado, medida injusta e falsa é julgar que estas coisas acontecem segundo a mente humana. (*Somn.* 2.194).

Essa dinâmica de semelhanças e diferenças pontuais confirma o fato de que Fílon elabora de modo explícito e atento uma articulação entre a *Torah* e a filosofia no que diz respeito ao prazer. Não obstante, para compreender melhor sua agenda, de modo a tecer uma hipótese que vá além de tal constatação, identificando sua motivação, tão importante quanto a relação positiva de Fílon para com certas escolas filosóficas gregas, é a consideração de sua relação negativa com o pensamento hedonista grego. Sua crítica aos defensores do prazer é frequente, e seria possível pensar que os cirenaicos<sup>26</sup>, com sua radical defesa de um hedonismo linear, seriam seus mais diretos adversários. Não obstante, os epicuristas recebem mais atenção.

Para explicar a relação alegórica que propõe entre a serpente do Éden e o prazer, Fílon apresenta analogias visuais entre o prazer (ou o amante do prazer) e o animal. Quando menciona o fato de a serpente ter voz humana, sua resposta é direta: “É dito que a serpente emitia voz humana, porque o prazer lança mão de inúmeros defensores e lutadores em seu favor, os quais se encarregam de seu cuidado e proteção” (*Opif.* 160). Em seguida, exemplifica os discursos desses defensores referindo-se a ideias do epicurismo (cf. RUNIA, 2001, p. 375). Sem nomear o filósofo, acusa-o pela escolha das teses arroladas. Entre elas, está a identificação do prazer como *fim* (τέλος) da vida de todos os animais e do ser humano especialmente (*Opif.* 162). Essa é uma referência importante, porque Epicuro, diferente de filósofos hedonistas anteriores, não define o prazer como o *bom* (τὸ ἀγαθόν), mas como o *fim* (τὸ τέλος). Como visto antes, Fílon discorda da participação do prazer na definição do *bom*. Então, sabendo que, como ele, o hedonista Epicuro, seu adversário, também não localiza o prazer em tal âmbito, ele

<sup>26</sup> Boulluec percebe uma polêmica dirigida aos cirenaicos em *Post.* 79 (BOULLUEC, 1998, p. 142). Apesar da escassez de embates diretos e exclusivos com os cirenaicos, as próprias diatribes em favor da extirpação dos prazeres já lhes servem de oposição.

denuncia também sua proposta.<sup>27</sup> Em *Opif.* 162, ele o faz ao localizar a tese na boca da serpente. Em *Conf.* 144, em uma interpretação alegórica do relato da construção da Torre de Babel, Fílon identifica os construtores da torre como aqueles que promovem o politeísmo e os que afirmam ser o prazer o fim da vida (τὸ ψυχῆς τέλος). Decerto, embora a primeira característica dos construtores não concorde com a cosmovisão de Epicuro, ainda que também seja acusada como impiedosa, a segunda é muito precisa.

Fílon menciona a tradição epicurista nominalmente apenas uma vez em sua obra, e o faz para acusá-la não por seu hedonismo, mas referindo-se à sua impiedade (*Post.* 2)<sup>28</sup>. Apesar de tal crítica nominal se dever à impiedade, sua posição favorável ao prazer é decisiva na reação do alexandrino. Ou seja, entendo que não é por sua impiedade (ou mesmo pelo materialismo subjacente a ela) que Epicuro se torna adversário de Fílon no debate sobre o prazer.<sup>29</sup> Alguém poderia supor que a oposição do alexandrino a Epicuro poderia ser amenizada pela diferenciação que a doutrina deste estabelece entre *prazer cinético* e *prazer estático*. O fato é que Fílon conhece tal diferenciação, mas discorda de sua pertinência<sup>30</sup>, o que fica claramente demonstrado em *Leg.* 3.160, quando interpreta a parte da fala de Deus dirigida à serpente (que é interpretada como significando alegoricamente o prazer em si) ao final do episódio do Éden:

Então, está muito bem que ele [Moisés] tenha acrescentado: “irás sobre o peito e sobre o ventre”. Porque o prazer não é das coisas que permanecem em repouso e estabelecidas, mas das que se movem, e que são cheias de confusão. Porque, como a chama em movimento, assim a paixão, à maneira do fogo, movendo-se na alma, não a deixa permanecer em

<sup>27</sup> O *bom* para Epicuro não é o prazer, mas a vida em si. O prazer, certamente, recebe destaque em seu pensamento, mas como fim, meta, τέλος da vida (DEWITT, 1954, p. 218-223).

<sup>28</sup> No trecho, Filon utiliza a expressão τὴν Ἐπικούρειον ἀσέβειαν, “a impiedade epicurista”, qualificando um tipo de impiedade com o adjetivo formado a partir do nome de Epicuro. O fato é importante, pois o oposto da impiedade, isto é, a εὐσέβεια, “piedade”, diferente do que acontece na tradição filosófica anterior, receberá destaque entre as virtudes na apresentação de Filon (cf. STERLING, 2006). Isso mostra como também nesse aspecto Filon se distancia de Epicuro radicalmente. Favorece também a relação que proporei entre o anti-hedonismo e o cumprimento da Torah.

<sup>29</sup> Convém notar que, no que diz respeito ao prazer, o discurso de Fílon pode se assemelhar algumas vezes ao dos cínicos, sobretudo nas diatribes, ainda que esses estejam ainda mais distantes da piedade religiosa que Epicuro. Reconheço, contudo, que, diferente do que percebo na obra do alexandrino, em Josefo (*Ant. Jud.* 10.277ss) e, posteriormente, na *Mishnah* (*Sanhedrin* 10.1) o conflito com Epicuro é motivado simplesmente por sua posição teológica incompatível com o monoteísmo judaico.

<sup>30</sup> Curiosamente, os cirenaicos também discordam de Epicuro nesse aspecto (Cf. WOLFSDORF, 2013, p. 179). Filon o faz para evitar uma tentativa de amenizar o aspecto nocivo do prazer, enquanto aqueles repudiam tal ideia por não proporcionar o que consideram ser verdadeiramente prazer.

repouso. De modo que [Moisés] também não concorda com aqueles que dizem haver [ou “ser”] o prazer em estado de repouso (καταστηματικήν). Pois o repouso é próprio da pedra, da madeira e de tudo que é sem vida, mas é alheio ao prazer, uma vez que este incita às cócegas e aos espasmos, e que, para alguns deles, é necessário não o repouso, mas um movimento intenso e impetuoso. (*Leg.* 3.160).

Além de repudiar esse ponto da doutrina epicúrea que a poderia tornar menos diametralmente oposta à sua proposta austera, Fílon não corroboraria a própria definição da vida (no sentido estrito de período entre nascimento e morte) como *bom* e do prazer (seja ele qual for) como *fim*. Não só a vida, na perspectiva do alexandrino, vai além do período entre nascimento e morte, como também seu *fim* não pode se reduzir ao prazer ou a nada que se restrinja a esse período.

Sêneca sugere que a doutrina de Epicuro não é tão nefasta quanto pensavam seus colegas, conferindo-lhe inclusive alguma honra (*Vita Beata* 13.1). Mas o filósofo estoico também nos dá uma possível razão adicional para a oposição decidida de Fílon. Além de reconhecer que sua postura amistosa com relação a Epicuro é uma exceção entre os estoicos, Sêneca nos faz saber da existência de pessoas que, não sendo verdadeiramente epicuristas, se valiam dos argumentos do filósofo para justificarem suas vidas dedicadas à busca dos prazeres mais brutos (*Vit. Beata* 12.4). Ao lançarem mão do nome, acabavam se confundindo com epicuristas, mesmo não seguindo os ensinamentos originais do grupo. É possível que o contato com tais também tenha favorecido a antipatia do alexandrino, que a meu ver transcende o âmbito da mera reflexão teórica, alcançando uma dimensão sobretudo pragmática e estratégica.

O que mais importa para meu argumento final, contudo, não é a identidade precisa dos defensores do prazer, que poderiam ser cirenaicos, epicuristas verdadeiros ou na aparência somente. Precisar exatamente o quanto Fílon valorizava suas diferenças é inviável. Seu relacionamento textual com eles não é descritivo, mas estratégico e combativo.

Ele reconhece certa urgência e especial relevância nessa oposição que faz, como demonstra a conclusão de *Sobre os Sonhos 2*:

Então, uns se voltam para a defesa do prazer (ἐπι συνηγορίαν ἡδονῆς), do desejo e de todo impulso excessivo, fortificando uma paixão irracional contra o raciocínio regente. <Já os outros>, ao se descobrirem, se engajam em disputas cheias de rivalidades, com a esperança de mutilar a raça que vê (τὸ ὀρατικὸν γένος), e de serem capazes de jogá-la para baixo em um precipício e fenda, dos quais já não haveria como sair. Alguns ainda, se mostraram opositores não somente da virtude humana, mas também da divina. Eles se dirigiram a tal tipo de insensatez! Então, o líder da confraria dos amantes da paixão é descrito como o rei do país egípcio, o Faraó. Pois é dito ao profeta: “Eis que ele mesmo sai para a água, e estarás de pé a encontrá-lo à margem do rio” (Ex 7,15) Pois daquele é próprio sempre lançar-se sobre o curso e a inundação da paixão irracional. Mas do sábio [é próprio] ir ao encontro desse vasto fluxo - discursos em favor do prazer e do desejo (τοῖς ὑπὲρ ἡδονῆς καὶ ἐπιθυμίας λόγοις) – não com os pés, mas com o juízo, de modo firme e sem inclinação, sobre a margem do rio, isto é, sobre a boca e a língua, os quais são instrumentos do discurso. Pois, ao caminhar solidamente sobre eles, poderá reverter e abater os argumentos que advogam pela paixão. (*Somn.* 2.276-278).

Há no trecho uma convergência incômoda entre a querela contra o prazer e aquela em defesa da “raça que vê”, que é referência a Israel.<sup>31</sup> Isso é possibilitado pela leitura alegórica que Fílon faz do *Êxodo*, e que está explícita na referência ao Faraó como líder dos amantes da paixão. No sentido literal, o Faraó pode estar distante dos pensadores mais antigos ou contemporâneos de Fílon que advogavam em prol do prazer, assim como Israel é um povo monoteísta *sui generis* simplesmente, mas a hermenêutica filoniana é capaz de encontrar conexões a partir de um sentido menos restrito do texto bíblico. Por meio da função atualizadora da hermenêutica, o enfrentamento entre os antigos hebreus e o Faraó tal como é lido no livro do *Êxodo* serve como veículo de comunicação a respeito do enfrentamento continuamente possível entre os que defendem a pertinência de uma vida em busca dos prazeres e os que se opõem a eles. Trata-se de uma significativa referência meta-discursiva a respeito do embate com os “advogados do prazer”. O sábio não só resiste ao prazer, mas também se opõe aos discursos em seu favor.

<sup>31</sup> Sobre essa interpretação do nome *Israel*, cf. BIRNBAUM, 1996, p. 70-72.

## Conclusão

O prazer passa a ser tratado como problema no âmbito do judaísmo a partir de um relacionamento com o pensamento grego. Antes do encontro com a filosofia helênica, os textos do arquivo judaico não se detêm nesse tema. Além disso, ficou demonstrado que essa aproximação entre a *Torah* e o problema do prazer, que se estabelece como uma oposição, se realiza de modo mais complexo na obra de Fílon de Alexandria, ainda que haja paralelos em *4 Macabeus*. Essa especificidade se dá justamente pela intensidade com que o exegeta alexandrino trata o tema e pela sofisticação de sua leitura (sobretudo pelo método alegórico), capaz de encontrar o problema do prazer na *Torah* em si, e não simplesmente trazer a *Torah* para uma reflexão que lhe parecia alheia.

A constatação solicita uma explicação. Fílon se apropria de discursos contrários ao prazer simplesmente para se aproximar de pensadores contemporâneos? Defende esses discursos por ver nisso uma oportunidade de divulgar a pertinência da Lei mosaica? Embora essas saídas sejam plausíveis, a ênfase com que o alexandrino se opõe não somente ao prazer em si, mas também aos discursos em favor do prazer, parece indicar que sua reação é própria de um educador judeu, e não de um apologista simplesmente. Ou seja, ele parece estar preocupado com a efetividade do Discurso Sagrado na existência da comunidade judaica, e percebe outro discurso, aquele que exalta o prazer como bem em si ou meta de vida, como um rival com potencial destrutivo. Ora, se parte de sua comunidade se convencesse da pertinência da busca do prazer como ideal para a vida, a submissão à *Torah* poderia perder sua preeminência. O afrouxamento na observância da *Torah* lhe parece tão nefasto que se opõe de modo veemente até mesmo a judeus alegoristas extremos, que teriam deixado de preocupar-se com o cumprimento literal dos mandamentos (Mig. 89-90)<sup>32</sup>. Um discurso helênico que era persuasivo e agradável *aos muitos*, e que, por outro caminho, poderia resultar

---

<sup>32</sup> Cf. Hay, 1997.

em semelhante inobservância da *Torah*, também mereceria proporcional reação e oposição. À semelhança do que entrevejo nos versos iniciais do *Salmo 1*, Fílon parece suspeitar que a valorização dos prazeres comuns se opõe à submissão à *Torah*. O referencial ou a meta (τέλος) de um judeu não pode ser outro além da *Torah*, nem o bem absoluto ser a própria vida, já que pela *Torah* e pela devoção deve estar disposto a entregá-la (cf. Legat. 234-235).

Essa hipótese condiz com a definição do mais provável público leitor do alexandrino, que seria composto por judeus de língua grega, e não filósofos romanos ou gregos. Ele escreve como um professor de sua comunidade. Se seu discurso por vezes soa propagandístico ou apologético, é mais provável que se trate de uma *apologia interna*, destinada ao fortalecimento do próprio grupo e de sua autoestima em relação ao entorno (e não à persuasão dos de fora para uma possível adesão).<sup>33</sup>

Proponho, pois, que se entenda que é em Fílon que a *Torah* se encontra definitivamente com o tema do prazer, já que ela mesma, em seu próprio texto narrativo e legislativo, passa a se erigir contra o hedonismo. Ademais, entendo que esse encontro é motivado pelo ímpeto de preservação da pertinência e implementação da própria *Torah* no cotidiano da comunidade judaica de língua grega. Os vários discursos filosóficos gregos aproveitados nesse embate são utilizados por servirem a esse fim, e não são os reais motivadores do anti-hedonismo da *Torah* como lida por Fílon.

---

<sup>33</sup> O que proponho é semelhante ao que Tcherikover propõe com relação à *Carta de Aristeas* (TCHERIKOVER, 1958, p. 84). Cf. HENGEL, 1974, p. 69-70.

## REFERÊNCIAS

ANDERSON, Gary. The Garden of Eden and sexuality in early Judaism. In: EILBERG-SCHWARTZ, H. **People of the body: Jews and Judaism from an embodied perspective**. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 47-68.

AUNE, D. Mastery of passions: Philo, 4 Maccabees and Early Christianity. In: HELLEMAN, W. **Hellenization revisited: shaping a Christian response within the Greco-Roman World**. Lanham: University Press of America, 1994. p. 125-158.

**Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

**Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph. Editio quinta emendata opera A. Schenker. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BIRNBAUM, E. **The place of Judaism in Philo's thought: Israel, Jews, and Proselytes**. Atlanta: Scholars Press, 1996.

BOULLUEC, Alain le. La place des concepts philosophiques dans la réflexion de Philon sur le plaisir. In: LÉVY, Carlos. **Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie**. Turnhout: Brepols, 1998. p. 129-152.

CARONE, Gabriela Roxana. Hedonism and the pleasureless life in Plato's Philebus. **Phronesis**, Leiden, v. 45, n. 4, p. 257-283, 2000.

COHEN, S. J. D. The beauty of Flora and the beauty of Sarai. In: COHEN, S. J. D. **The significance of Yavneh and other essays in Jewish Hellenism**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, p. 3-14.

DESILVA, D. A. **4 Maccabees**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

DEWITT, N. W. **Epicurus and his philosophy**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954.

DILLON, J. The pleasures and Perils of Soul-Gardening. **The Studia Philonica Annual**. Atlanta: Scholars Press, v. 9, p. 190-197, 1997.

EVANS, Matthew. Plato's rejection of thoughtless and pleasureless lives. **Phronesis**, Leiden, v. 52, n. 4, p. 337-363, 2007.

FREDE, Dorothea. Rumpelstiltskin's pleasures: true and false pleasures in Plato's Philebus. **Phronesis**, Leiden, v. 30, n. 2, p. 151-180, 1985.

GOULET, R. **La philosophie de Moïse**: essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du pentateuque. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

HADAS, M. **Letter of Aristeas**: Aristeas to Philocrates. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007.

HAY, D. Putting extremism in context: the case of Philo, De Migratione 89-93. **The Studia Philonica Annual**. Atlanta: Scholars Press, 1997. p. 126-142. v. 9

HENGEL, M. **Judaism and Hellenism**. London: SCM Press, 1974. v. 2.

HONIGMAN, S. The narrative function of the King and the library in the Letter of Aristeas. In: RAJAK, T. et al. **Jewish perspectives on Hellenistic rulers**. Berkley: University of California Press, 2007. p. 128-146.

HONIGMAN, S. La description de Jérusalem et de la Judée dans la Lettre d'Aristée. **Athenaeum**, Ohio, v. 1, n. 92, p. 73-101, 2004.

JOSEPHUS. **Jewish Antiquities**, volume IV. Books 9-11. With translation of Ralph Marcus. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937.

MACKIE, S. The passion of Eve and the ecstasy of Hannah: sense perception, passion, mysticism, and misogyny in Philo of Alexandria, De ebrietate 143-152. **Journal of Biblical Literature**, [s.l.], v. 133, n. 1, p. 141-163, 2014.

MARTENS, J. W. **One God, one law**: Philo of Alexandria on the mosaic and Greco-Roman Law. Leiden: Brill, 2003.

Mishnah - Sanherin 10. In: **The Mishnah**: a new integrated translation and commentary. Disponível em <<http://www.emishnah.com/PDFs/Sanhedrin%2010.pdf>>. Acessado em 28 de julho de 2015.

NAJMAN, I. A written copy of the law of nature: an unthinkable paradox? In: **Studia Philonica Annual**. Atlanta: Scholars Press, 2003. p. 54-63. v. 15.

NIKIPROWETZKY, V. **Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie**. Paris: Université de Lille III, 1973.

PELLETIER, A. **Lettre d'Aristée à Philocrate**. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs. Paris: Cerf, 1962.

PHILO OF ALEXANDRIA. **Philo in ten volumes** (and Two Supplementary Volumes). COLSON, F.H., WHITAKER, G.H. (trad.). London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929-1962.

RUNIA, D. **On the creation of the cosmos according to Moses**: introduction, translation and commentary. Leiden: Brill, 2001.

SENECA. De Vita Beata. **Moral Essays**. Volume II. Loeb Classical Library, 254. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1932.

SENECA. Espístola XVII. In: **Epistles 1-65**. Loeb Classical Library, 75. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1917.

**Septuaginta**: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes. Edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

STERLING, G. The queen of the virtues: Piety in Philo of Alexandria. In: **The Studia Philonica Annual**, n. 18. Atlanta: SBL, 2006. p. 103-123.

SVEBAKKEN, H. **Philo of Alexandria's exposition of the tenth commandment**. 2009. 296f. Tese (Doutorado em Filosofia/ Programa em Teologia) - Loyola University Chicago, Chicago.

TCHERIKOVER, A. The ideology of the Letter of Aristeas. **The Harvard Theological Review**, Cambridge (MA), v. 51, n. 2, p. 59-85, 1958.

**The Greek New Testament**. Fourth Revised Edition Edited by Barbara Aland et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000.

WARE, J. Moral progress and divine power in Seneca and Paul. In: FITZGERALD, J. T. (ed.). **Passions and moral progress in Greco-Roman thought**. New York: Routledge, 2008. p. 267-283.

WENHAM, Gordon J. **Psalms as Torah**: reading biblical song ethically. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

WINSTON, D. Philo of Alexandria on the rational and irrational emotions. In: FITZGERALD, J. T. (ed.). **Passions and moral progress in Greco-Roman thought**. New York: Routledge, 2008. p. 201-220.

WOLFSDORF, D. **Pleasure in ancient Greek philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.