

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA
CURSO DE MESTRADO INTERINSTITUCIONAL EM METAFÍSICA
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
UNIVERSIDADE DO AMAZONAS

JEANE TORRES DA SILVA

**A PERSPECTIVA HOLÍSTICA DE FÍLON DE ALEXANDRIA:
*THERAPEÍA E ARETÉ***

MANAUS – AM, 2023

JEANE TORRES DA SILVA

**A PERSPECTIVA HOLÍSTICA DE FÍLON DE ALEXANDRIA:
*THERAPEÍA E ARETÉ***

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação Interinstitucional em Metafísica, da Universidade de Brasília (UnB) em parceria com a Universidade Federal do Amazonas (UFAM), como requisito para obtenção do Título de Mestre em Metafísica.

Linha de pesquisa Origens do Pensamento Ocidental

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Coorientadora: Prof. Dra. Valcicléia Pereira da Costa

MANAUS – AM, maio de 2023

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Dr. Gabriele Cornelli
Orientador

Profa. Dra. Ivanete Pereira
Membro Interno

Prof. Dr. Aldo Dinucci
Membro Externo

Dedicatória

Às minhas filhas, Nereida e Naomi, e meu filho, Casriel, que contribuem todos os dias para dar sentido à minha vida, e fazem parte do meu laboratório diário para compreender as condições existenciais da vida humana, suas contingências e necessidades preeminentes. Minha eterna gratidão pela oportunidade de experienciar as vibrações do amor incondicional.

Em especial, dedico minha pesquisa a todos os seres benevolentes que estão a serviço do bem, da justiça, da paz, da coragem, da verdade, da tolerância à diversidade e, sobretudo, em defesa da liberdade e dignidade humana.

Epígrafe

Esses são os conhecimentos dos terapeutas, que abraçaram a contemplação da natureza e tudo o que ela contém e vivem apenas para sua alma, como cidadãos do céu e do mundo, legitimamente unidos ao Pai e Criador de todas as coisas por meio da virtude, que lhes proporcionou a mais adequada das prerrogativas, a amizade com Deus, atribuindo-lhes assim a honra mais parecida com a bondade, aquela que é maior do que toda felicidade e chega antes do próprio cume da felicidade (FÍLON, Vit. Cont. §90, 2005, p.111)).

RESUMO

Nossa pesquisa é uma investigação da perspectiva holística na filosofia de Fílon de Alexandria, tendo como base preliminar de análise a concepção de *hólos* na filosofia grega antiga, depois analisamos a integralidade entre *therapeía* e *areté*, e, por fim, abordamos os contrastes da *areté*, entre os banquetes helenísticos e terapeutas. Nosso objetivo foi compreender os antecedentes da holística a partir das concepções de *hólos* na filosofia grega antiga, que podem ter contribuído com os fundamentos da perspectiva holística de Fílon de Alexandria, especialmente na relação de integralidade entre *therapeía* e *areté*, bem como os contrastes da *areté* entre os banquetes helenísticos e terapeutas. Nosso percurso metodológico é de natureza qualitativa com abordagem filosófica hermenêutica, realizada por meio de procedimentos bibliográficos e documental, observando o rigor dos processos de análise, ordem e síntese. Os resultados indicaram que há indícios da ideia de holística na concepção de *hólos* grego, bem como argumentos consistentes que demonstram a perspectiva holística na filosofia de Fílon de Alexandria, especialmente em questões relacionadas a *areté*, que são as virtudes, e a *therapeía*, que são as práticas do cuidar, tratar e servir.

Palavras-chave: Holística. Fílon de Alexandria. *Therapeía*. *Areté*. Cuidado do ser.

ABSTRACT

Our research is an investigation of the holistic perspective in Philo of Alexandria's philosophy, having as a preliminary basis of analysis, the conception of *hólos* in ancient Greek philosophy, then we analyze the integrality between *therapeía* and *areté*, and finally we approach the contrasts of *areté*, between the Hellenistic banquets and therapists. Our aim was to understand the antecedents of holistic thinking from the conceptions of *hólos* in ancient Greek philosophy, which may have contributed to the foundations of the holistic perspective of Philo of Alexandria, especially in the relationship of integrality between *therapeía* and *areté*, as well as the contrasts of *areté* between the Hellenistic and therapeutic banquets. Our methodological path is of a qualitative nature with a hermeneutic philosophical approach, carried out through bibliographic and documentary procedures, observing the rigor of the processes of analysis, order and synthesis. The results indicated that there are indications of the idea of holistic in the conception of Greek *holos*, as well as consistent arguments that demonstrate the holistic perspective in the philosophy of Philo of Alexandria, especially in questions related to *areté*, which are the virtues, and *therapeia*, which are the practices of caring, treating and serving.

Keywords: Holistic. Philo of Alexandria. *Therapeía*. *Areté*. Care of Be.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras clássicas gregas¹:

<i>Anaxag.</i>	<i>Anaxágoras</i>
<i>Arist. Metaph. I</i>	<i>Aristóteles. Metafísica I</i>
<i>Arist. EN</i>	<i>Aristóteles. Ethica Nicomachea (Ética Nicomaqueia)</i>
<i>D. L.</i>	<i>Diogenes Laércio. Anthologia Graeca (Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres)</i>
<i>Democr.</i>	<i>Democritus.</i>
<i>Emp.</i>	<i>Empedocles</i>
<i>Heraclit.</i>	<i>Heraclitus (Heráclito)</i>
<i>Hes. Th.</i>	<i>Hesíodo. Teogonia</i>
<i>Pl. Clitopho</i>	<i>Platão. Cármides</i>
<i>Pl. Phdr.</i>	<i>Platão. Fedro</i>
<i>Pl. Tht.</i>	<i>Platão. Teeteto</i>
<i>Pl. Ti.</i>	<i>Platão. Timeu</i>

Obras de Filon de Alexandria²:

<i>Aet.</i>	<i>De Aeternitate Mundi (Da eternidade do mundo)</i>
<i>Alex.</i>	<i>Alexander / De animalibus (Sobre a racionalidade dos animais)</i>
<i>Cher.</i>	<i>De Cherubim (Sobre os querubins)</i>
<i>Ebr.</i>	<i>De Ebrietate (Sobre a embriaguez)</i>
<i>Flacc.</i>	<i>In Flaccum / Floco (No Floco)</i>
<i>Fug.</i>	<i>De Fuga et Inventione (Sobre a fuga e invenção)</i>
<i>Hyp.</i>	<i>Hypothetica / Apologia pro Iudaeis (Hipotética / Apologia aos judeus)</i>
<i>Leg.</i>	<i>De Legatione ad Gaium (Na Embaixada para Caio)</i>
<i>Leg. All.</i>	<i>Legum Allegoriarum (Leis das Alegorias; Interpretação alegórica das leis sagradas contidas em Gênesis II e III).</i>
<i>Mos.</i>	<i>De Vita Mosis (Sobre a vida de Moisés I e II)</i>
<i>Op.</i>	<i>De Opificio Mundi (Sobre a Criação)</i>
<i>Plant.</i>	<i>De Plantatione (Sobre a plantação)</i>
<i>Praem.</i>	<i>De Praemiis et Poenis (Sobre Recompensas e Punições)</i>
<i>Prob.</i>	<i>Quod Omnis Probus Libersit (Todo homem bom é livre)</i>
<i>Prov.</i>	<i>De Providentia (Sobre a Providência)</i>
<i>Quod. Deus.</i>	<i>Quod Deussit Immutabilis (Sobre a Imutabilidade de Deus)</i>
<i>Som.</i>	<i>De Somniis (Sobre os Sonhos)</i>
<i>Spec. Leg.</i>	<i>Specialibus Legibus I, II, III e IV (Sobre as Leis Especiais I, II, III e IV)</i>
<i>Virt.</i>	<i>De Virtutibus (Sobre as virtudes)</i>
<i>Vit. Cont.</i>	<i>De Vita Contemplativa (Sobre a vida contemplativa)</i>

¹ As abreviaturas das obras clássicas são baseadas na padronização da Perseus Digital Library (Biblioteca Digital Perseus). Disponível em: <https://www.stoa.org/abbreviations.html>.

² As abreviaturas das obras de Filon de Alexandria utilizadas ao longo do texto são baseadas nos títulos padrões, que estão em latim, proposta por Scholer, em sua obra *The Works of Philo: complete and unabridged* (1995).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Capítulo 1: SIGNIFICADO E ANTECEDENTES DA HOLÍSTICA NA ORIGEM DO PENSAMENTO OCIDENTAL	12
1.1. ORIGEM, SENTIDO ETIMOLÓGICO E SIGNIFICADO DE HOLÍSTICA.....	12
1.2. O <i>HÓLOS</i> GREGO E OS ANTECEDENTES DA HOLÍSTICA.....	18
1.2.1. Cosmos e sua perspectiva holística: algumas contribuições míticas de Hesíodo	19
1.2.2. <i>Phýsis</i> , <i>arché</i> e <i>hólos</i> nas concepções de Anaxágoras, Heráclito e Empédocles	22
1.2.3. <i>Areté</i> e sua tendência holística na pólis: breves apontamentos de Platão e Aristóteles.....	37
Capítulo 2: A INTEGRALIDADE NA PERSPECTIVA HOLÍSTICA DE FÍLON DE ALEXANDRIA.....	45
2.1. FÍLON DE ALEXANDRIA E OS INDÍCIOS DA PERSPECTIVA HOLÍSTICA.....	45
2.1.1. Fílon de Alexandria e sua preconização da tradição filosófica grega	46
2.1.2. <i>Helenismo</i> e perspectiva holística: contribuições de Fílon de Alexandria.....	50
2.2. FÍLON DE ALEXANDRIA E OS FILÓSOFOS TERAPEUTAS	55
2.2.1. Os filósofos terapeutas e os essênios	57
2.2.2. A comunidade dos terapeutas	63
2.2.3. A vida contemplativa dos filósofos terapeutas.....	71
2.3. A HOLÍSTICA DO CUIDADO NA INTEGRALIDADE ENTRE THERAPEÍA E <i>ARETÉ</i>	76
2.3.1. Os cuidados com o corpo e a alma.....	79
2.3.2. Integralidade entre <i>therapeía</i> e <i>areté</i> na vida dos terapeutas.....	84
Capítulo 3: O CONTRASTE NOS BANQUETES HELENÍSTICOS E TERAPEUTAS ...	99
3.1. O SIGNIFICADO DE BANQUETE E SUA ORIGEM NA GRECIA ANTIGA.....	99

3.2. OS BANQUETES HELENÍSTICOS E SEUS CONTRASTES COM A <i>ARETÉ</i>	101
3.2.1. A pederastia nos banquetes helenísticos e seus contrastes	105
3.3. O BANQUETE DOS TERAPEUTAS: CONTRASTES E VALORIZAÇÃO DA <i>ARETÉ</i>	111
3.3.1. A participação das mulheres no banquete dos terapeutas	119
CONSIDERAÇÕES FINAIS	126
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	128

INTRODUÇÃO

Atualmente tem se tornado cada vez mais perceptível a valorização de conhecimentos ancorados na perspectiva holística. Basta uma breve pesquisa nas publicações de revistas científicas para encontrarmos inúmeras referências sobre a visão holística e sua extensão em diversas áreas de conhecimento, o que nos instiga a questionar sobre a origem, os fundamentos e a coerência conceitual da *holística* em nosso acervo de conhecimentos filosóficos.

O eminente avanço do paradigma holístico, evidenciado e perceptível em construções teóricas hodiernas, nos impeliram a conhecer e resgatar a herança *holística* filosófica, provinda do *hólos* grego antigo, em suas dimensões histórica, filosófica e sociocultural onde encontramos as primeiras matrizes conceituais do fundamento *holístico*.

Diante desse amplo contexto de valorização do conhecimento holístico, fomos instigados a questionar: se há indícios da holística na filosofia grega antiga, se esses indícios influenciaram o pensamento de Filón de Alexandria e se a perspectiva holística se faz presente na integralidade entre *therapeía* e *areté*.

Nossa pesquisa é de natureza qualitativa com abordagem filosófica hermenêutica, baseada na proposta de Dilthey (citado por PALMER, 1996), que propõe processos investigativos e produção de conhecimentos a partir da análise e compreensão da vida e suas estruturas complexas de sentido, com ênfase nas vivências e historicidade. Essas diretrizes corroboraram com a condução da nossa pesquisa, em relação ao contexto histórico, às vivências e modo de vida dos filósofos terapeutas. Também realizamos procedimentos de pesquisa bibliográfica e documental de obras histórico-filosóficas de Filón de Alexandria, especialmente a obra *Sobre a vida contemplativa (Vit. Cont.)*, que norteou nossa análise de pesquisa.

Organizamos a dissertação em três capítulos: o primeiro trata sobre o significado de holística e a concepção de *hólos* na filosofia grega antiga; o segundo trata sobre a relação entre Filón de Alexandria, os terapeutas e a perspectiva holística entre *therapeía* e *areté*; e, o terceiro, e último capítulo, trata sobre o contraste entre os banquetes helenísticos e o banquete dos terapeutas, com ênfase nas críticas de Filón à pederastia e à participação das mulheres na comunidade dos terapeutas.

Capítulo 1: SIGNIFICADO E ANTECEDENTES DA HOLÍSTICA NA ORIGEM DO PENSAMENTO OCIDENTAL

Para entendermos a origem, o sentido etimológico e o significado de holística, procuraremos resgatar alguns antecedentes da formação do pensamento ocidental, que têm como marco temporal a filosofia grega antiga. Esses primeiros registros indicam que a ideia de *holística* é oriunda da concepção grega de *hólos*. Em nossa investigação percebemos a existência de uma certa agregação de sentidos, que se evidenciam de modo mais consistente no final do período clássico, com as contribuições de Platão e de Aristóteles.

Nosso percurso investigativo, neste capítulo, foi organizado em duas partes: na primeira, destacamos a origem etimológica da palavra *holística* a partir do prefixo *hólos*, de origem grega, enfatizando o significado, o sentido e algumas abordagens conceituais de holística; na segunda, buscamos resgatar o construto do significado de *hólos* na Grécia Antiga, perpassando por narrativas míticas, fragmentos de filósofos pré-socráticos e breves concepções dos filósofos clássicos Platão e Aristóteles. Nessa segunda parte da pesquisa realizamos a investigação baseada em categorias de análise pertinentes a formação do pensamento grego antigo, tais como *cósmos*, *phýsis*, *arché*, *areté* e *pólis*. A partir do estudo dessas categorias foi possível constatar alguns fundamentos da perspectiva holística, que se fazem presentes nos primeiros registros formativos do pensamento ocidental.

1.1. ORIGEM, SENTIDO ETIMOLÓGICO E SIGNIFICADO DE HOLÍSTICA

A palavra *holística* tem origem etimológica no grego *hólos* (*ὅλος*), *hóle* (*ὅλη*) ou *hólon* (*ὅλον*), podendo ser traduzida com o sentido de inteiro, completo, todo, todas, total; e, na forma de substantivo masculino plural, *hóloi* (*ὅλοι*), pode ser traduzida por *todos*, *tudo* ou *totalidade* (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2008, p.224-225). Dessa

forma, podemos entender a *holística* como um adjetivo que qualifica alguma coisa ou fenômeno em sua totalidade ou integralidade.

Para Peters (1974, p.105), o *hólou* significa “todo, organismo, universo”, indicando o sentido de *totalidade* constituída por partes interconectadas ou integradas. Esse sentido atribuído por Peters especifica o significado de *hólos*, incluindo na ideia de “todo”, o “organismo” e o “universo”, que são constituídos por partes que atuam de forma integrada e interconectada.

De acordo com a Areán-García (2013, p.442), o termo *hólou* ou *hólos* é o radical da palavra *holística*, formada pela junção do radical *hólos-* (*ὅλος*) e pelo sufixo *-ística* (*ιστικά*). Esses sufixos, *-ιστικός* (*ísticos*), *-ιστής* (*istes*) *-ισμός* (*ismos*), não são sufixos gregos, mas sim “terminações concatenadas, respectivamente aos sufixos *-ικός*, *-τής* e *-μός* quando da derivação de palavras provenientes de formas verbais geralmente terminadas em *-ίζω*”, por isso, gramaticalmente, são sufixos que denotam *ação*. Areán-García (2013, p.445) explica, com base na análise etimológica de Chantraine, que:

O sufixo *-ίζω* indica uma ação factiva ou iterativa, a terminação *-ισμα* indica o produto da ação, *-ισμός* indica o processo da ação em curso, *-ιστηρ* indica o instrumento requerido pela ação ou processo, *-ιστής* indica o agente da ação ou processo, a terminação *-ιστικός* designa o adjetivo relacionado à ação ou ao processo.

Os significados dos sufixos abrangem todos os elementos e momentos de uma ação (factibilidade, interatividade, produto, processo, instrumento e agente), possibilitando inferir que o termo *holística*, a partir da junção do radical *hólos* (*ὅλος*) ou *hóle* (*ὅλη*) com o sufixo *-ísticos* (*ιστικός*) ou *-ismos* (*ισμός*), pressupõe o significado de algo inteiro, completo ou totalidade de partes inter-relacionadas, agregando qualidades perceptíveis pela ação, pelo seu processo ou pelo seu produto.

Em relação ao sentido conceitual de *holística*, Morales (2010, p.11-12) compreende que a *holística* é uma forma de entender fenômenos ou acontecimentos a partir de uma visão de múltiplas interações, que corresponde a uma atitude integrativa e/ou teoria explicativa que serve de orientação para uma compreensão contextual dos processos, dos protagonistas e seus contextos. O autor também entende a *holística* como uma maneira de ver as coisas em sua integralidade, totalidade ou complexidade, pois dessa forma podemos apreciar as interações,

particularidades e processos, que normalmente não são percebidos se os aspectos que compõem o todo estiverem separados.

Morales (2010, p.12) amplia o significado de *hólos* e acrescenta que além de significar totalidade, todo e inteiro, também significa completo, íntegro, organizado, relacionado, contextualizado, circunstanciado, qualificado ou levado em consideração quando estudado em sua complexidade ou totalidade, como, por exemplo, quando se faz uma investigação e os aspectos conceituais específicos, que foram delimitados, correspondem ao *hólos* da investigação, fazendo alusão ao contexto e à complexidade da realidade investigada, pois a complexidade do *hólos* se expressa nas relações múltiplas, na interação, na permanente dinâmica relacional e, por vezes, inusitadas e paradoxais.

A holística esteve presente no desenvolvimento do pensamento universal. A compreensão filosófica, desde o seu início, é holística, ou seja, parte de uma compreensão universal, global, inteira ou integral dos processos e das apreciações, para derivar progressivamente em direção aos aspectos das realidades compreendidas nesses processos (MORALES, 2010, p.12).

Nesta citação, Morales destaca que a perspectiva holística se faz presente desde o início de formação do pensamento filosófico, cuja especulação e compreensão inicial era universal e, progressivamente, derivavam os aspectos particulares que eram observados, compreendidos e conceituados. Esse entendimento de Morales corrobora com a natureza do trabalho filosófico que é essencialmente dedutivo, isto é, parte de conhecimentos universais, que são submetidos à análise, para construir conhecimentos particulares que são os conceitos filosóficos. A partir dessas considerações podemos afirmar que o processo inicial do trabalho filosófico é holístico e análogo ao raciocínio dedutivo.

Outra contribuição relevante do sentido conceitual de *holística* é a concepção de Barrera³ (2010, p.57), que considera a holística um fenômeno psicológico e social que orienta à busca de uma cosmovisão baseada em preceitos humanos. Isso significa que a holística é: um *fenômeno psicológico*, porque “as pessoas tendem a criar totalidades com suas percepções e incorporar certas interpretações com base em seu contexto e suas experiências mais anteriores”; considera também como um *fenômeno social*, “porque os processos sociais se inclinam, cada vez com ênfase, a assumir a

³ Essa definição de Barrera também é citada por Morales em suas obras “Comunicación y semiótica” (1995) e “Holística” (2010).

necessidade de uma visão integradora e a compreender as consequências das noções fragmentárias”; e uma *cosmovisão*, quando a tendência é conformar totalidades abstratas, que, uma vez instituídas, podem propiciar saltos importantes à história da humanidade, não com critérios absolutos, mas sim “como recursos do pensamento e da abstração, capazes de preparar para outros processos históricos”. Em outras palavras, podemos dizer que a holística agrega preceitos e qualidades de ação em diferentes âmbitos e contextos, sejam naturais ou humanos, incluindo tanto a parte psíquica e social quanto a cosmovisão, em relação à sua perspectiva comum e totalizante.

Barrera (2010, p.58) também distingue o significado de *holismo* e *holística*. Considera o **holismo** uma abordagem filosófica contemporânea que corresponde a uma “doutrina da globalidade ou da integralidade”, enquanto a **holística** corresponde à necessidade de entender a atividade humana e seus processos de conhecimento, como uma condição natural, que é integradora e “contribui para apreciar os eventos em sua maior complexidade, em suas maiores possibilidades, e nas múltiplas relações que apresentam com o seu contexto”.

Dito de outra forma, o *holismo* é a doutrina da globalidade e integralidade, que corresponde à totalidade do universo e suas interligações, seu fundamento principal é a ideia de que o todo é mais do que a soma de suas partes; enquanto a *holística* é uma condição natural do ser humano, perceptível pela integralidade do seu ativismo, conhecimentos ou percursos de ações, que servem para apreciarmos ou estudarmos os acontecimentos em sua complexidade, possibilidades, totalidade ou múltiplas relações.

Todavia, apesar do holismo ter significado mais abrangente do que a holística, é a perspectiva holística que se apresenta mais adequada para fins do estudo e do processo investigativo de análise. A partir do entendimento de Barrera (2010) podemos inferir que a interpretação holística pode indicar as características, as especificidades e as funcionalidades das partes de um todo. Além disso, a ideia de *todo* não significa totalidade absoluta, mas um *todo* ou *totalidade* de algo que existe em decorrência da relação de suas partes.

Barrera (2010, p.58) explica que a *holística* “é uma atitude em direção ao conhecimento, que recorda ao ser humano que permanentemente está conhecendo,

e que o convida a estudar os eventos na sua complexidade, na sua totalidade, na sua integralidade e no seu contexto”. Apesar de considerar que é impossível compreender o *todo* ou a *totalidade*, afirma que é plausível conhecer as partes integrantes de um *todo*. Também explica que para uma melhor compreensão é necessário apreciar diferentes perspectivas, em sua dimensão totalizante ou complexa, não de modo global ou definitivo, mas sim de modo dinâmico e evolutivo.

Diante dessas aquiescências, Barrera (2010, p.58) argumenta que é possível realizar uma pesquisa de envergadura holística, haja vista que a holística indica caminhos que permitem ao “investigador estar alerta frente as suas próprias tendências reducionistas e fragmentarias, para abrir-se as diferentes teorias e perspectivas, e assumir uma posição, mais abrangente”. A autora considera que podemos produzir conhecimentos a partir de uma compreensão ou atitude holística de investigação, pois a holística nos convida a “apreciar as coisas em seu contexto, com critério integrativo, de modo a favorecer um tipo de conhecimento nutrido pelas possibilidades que cada evento apresenta”. Em outras palavras, Barrera propõe um *método holístico de pesquisa* que indica diretrizes para uma investigação envolvendo processos globais, evolutivos, integradores, concatenados e organizados.

Barrera (2010, p.59) propõe alguns princípios que sustentam o pensamento holístico, que são os princípios da *totalidade*, da *integralidade*, do *dever*, das *possibilidades abertas*, da *complementariedade*, da *simultaneidade e sincronicidade*, do *holográfico* e das *relações holosintéticas*. Por causa da análise conceitual consistente e minuciosamente fundamentada de Barrera, em relação a esses princípios, não temos a pretensão de explorar o entendimento de cada um deles em nossa pesquisa; entretanto optamos por abordar, brevemente, dois princípios que consideramos análogos ao nosso entendimento de holística, que são o princípio da totalidade ou unidade e o princípio da integralidade.

Para o **Princípio da totalidade ou unidade**, investigar é um processo contínuo que intenta produzir abordagens a partir da totalidade ou holística (não absoluta), com a intenção de chegar a um conhecimento certo. Como processo, a investigação transcende às fronteiras da divisão de si mesmo e das diferentes compreensões epistemológicas, pois o “ser conhecido” (ou simplesmente conhecimento) é uma unidade múltipla e complexa, ou seja, se ainda não conhecemos as particularidades e

diferenças, então não podemos incorrer no erro do reducionismo e negar a totalidade do conhecimento que se expressa, em maior ou menor intensidade, em uma holística de diferentes saberes humanos; haja vista que: se todo conhecimento pode ser compreendido por diferentes pontos de vista, dependendo da análise e área de conhecimento do investigador, então o “ser conhecido” é sempre revestido de holística, cujo caráter da unidade apequena a investigação particularizada e sequenciada linearmente, isto é, rejeita a dinâmica do “ser conhecido” e pode expressar entendimentos limitantes e, por vezes, até equivocados (BARRERA, 2010, p.60-61)

“Para a holística, o universo é uma só realidade, de modo que os limites são considerados abstrações do ser humano que lhe permite aproximar-se do conhecimento, focalizando sua atenção em um evento específico de seu interesse”; portanto é o pesquisador que cria as fronteiras ou limites do conhecimento, para poder aproximar a “realidade” dos seus estudos. Por causa da impossibilidade do ser humano de apreender a totalidade do universo, surge o “processo de figura-fundo”, cujo pesquisador focaliza sua atenção sobre um evento ou eventos específicos e demonstra seu resultado como uma “figura”, deixando a holística do “ser conhecido” como a “imagem de fundo” (BARRERA, 2010, p.61).

Quanto ao **Princípio da integralidade** compreendemos que, embora o universo seja uma unidade, não é uma uniformidade, mas sim uma complexidade de partes integradas. A integralidade corresponde à ideia de unidade na diversidade, portanto a holística não é uma forma de monismo. Até mesmo o ser humano é um ser integral, pois, embora seja uma unidade, se manifesta a partir de diversas dimensões, como a biofisiológica, cognitiva, espiritual, ética, social etc. Cada modelo epistêmico parte de uma compreensão de ser humano em concordância com seus fundamentos, e geralmente ignoram ou rejeitam os demais modelos epistêmicos. O trabalho investigativo deve ter em conta que “o ser humano é holístico por natureza, que é integral, e conseqüentemente, multidimensional, mas também é um ser em devir, um ser em situação, em relação histórica e transcendente, além de outros aspectos”. A *holopraxis*, que é o conjunto de práticas holísticas, se manifesta na integralidade da vida humana, refere-se às vivências integradas às dimensões humanas, cujo objetivo abrange todas as dimensões e suas finalidades, como a preservação da vida, a busca

pelo bem, pela verdade e pela liberdade. Por essas razões, as pesquisas a partir da compreensão holística são capazes de integrar conhecimentos filosófico, científicos, artísticos e espirituais (BARRERA, 2010, p.64-65).

Vale enfatizar que o caráter racional da ciência e seu sentido instrumental e prático, não é apenas um processo meramente intelectual e baseado nas funções do hemisfério esquerdo do cérebro (execução do raciocínio lógico, analítico e sequencial), mas sim um processo integrador, integrativo e holístico, que envolve aspectos complexos da vida humana, como valores, crenças, emoções, atitudes, pensamentos, intuições e tudo que integra as condições da vida, sua subsistência e sobrevivência (BARRERA, 2010, p.65).

Contudo, e em deferência ao entendimento de Morales e Barrera, compreendemos que: se a holística corresponde à integralidade das ações humanas manifesta e perceptível em suas características, especificidades e funcionalidades, então podemos analisar a perspectiva holística em sua complexidade e múltiplas relações em contextos epistemológicos, históricos ou culturais. Diante dessa amplitude de perspectivas iremos delimitar nossa compreensão holística a partir da sua presença na formação do pensamento ocidental, que é a filosofia grega antiga, destacando processos totalizantes, evolutivos e integradores.

1.2. O HÓLOS GREGO E OS ANTECEDENTES DA HOLÍSTICA

De acordo com Neves (2005, p.7), o entendimento de holística está presente no pensamento humano há muitos séculos, provavelmente há milênios. Considera a holística uma vivência humana, que “obedece, sem dúvida, a um estilo de pensar, de sentir, de agir e de viver presente no espírito humano desde tempos imemoriais”. Sua análise sobre a origem da holística remonta à filosofia oriental, especialmente às doutrinas Budista e Taoísta. Apesar da sua evidente e expressiva presença na filosofia oriental, o autor reconhece que a holística também estava presente nas concepções dos primeiros pensadores e filósofos gregos, especialmente na dimensão epistemológica da Grécia Antiga.

A concepção de *hólos*, e conseqüentemente a perspectiva holística, pode ser evidenciada na filosofia antiga em algumas categorias de análise, especialmente *cósmos*, *phýsis*, *arché*, *areté* e *pólis*. Essas categorias fazem parte do contexto sociocultural-histórico e o construto epistemológico do pensamento grego antigo e é possível reconhecer, direta ou indiretamente, a presença da ideia de *hólos* e até mesmo da *holística*, desde a tenra formação do pensamento ocidental.

1.2.1. Cosmos e sua perspectiva holística: algumas contribuições míticas de Hesíodo

A palavra *cósmos* (*κόσμος*) significa *ordem*, *boa ordem*, *conveniência*, *decência*, *disciplina*, *regra*, *medida*, *ordem estabelecida* (*Estado ou governo*), *constituição política*, *ordem no universo*, *mundo*, *firmamento*, *ornamento*, *glória e honra* (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2008, p.88). Esses significados de *cósmos* sugerem sentidos diferenciados, porém, de modo geral, predomina o significado de ordem, que exige um complemento ou extensão de sentido, tais como: ordem boa, ordem estabelecida, ordem do universo, ordem do mundo.

Laércio (*D.L.*, VIII, 48, 2008) registra que “Pitágoras foi o primeiro a chamar o céu de *cósmos* e a dizer que a terra é esférica”, e que foi Zenon o primeiro a atribuir ao poeta Hesíodo as primeiras narrativas sobre o *cósmos*. Considerando sua anterioridade histórica na cultura grega, iremos fazer uma breve explanação do entendimento de Hesíodo sobre o *cósmos*.

Hesíodo é um poeta grego, que viveu no século VIII a.C., e deixou um legado de narrativas míticas que influenciaram a cultura grega nos séculos seguintes. Em seu poema *Teogonia*, ele narra uma ordenação genealógica que dá origem ao mundo e aos deuses, a partir do “*Caos*, ‘massa confusa e informe’, que dá início à *cosmo-teofania*, isto é, ao aparecimento do mundo e dos deuses” (BRANDÃO, 1986, p.16). Essa “divindade” *Caos*, caracterizada como uma *massa confusa e sem forma*, apresenta em sua constituição primordial a necessidade de ordem e forma para dar origem ao mundo, daí emerge a ideia de *cósmos*. Em seu estudo introdutório da *Teogonia*, Torrano (2007, p.54) observa que *Caos* é um “princípio cosmogônico de cisão e de diferenciação”, ou seja, é a partir da separação e diferenciação da *massa*

confusa do *Caos*, que irá emergir o *princípio cosmogônico*, estabelecendo uma ordem totalizante e integradora dos entes que constituem o mundo.

Torrano (2007, p.18) explica que a *Teogonia* é “uma sinopse não só de mitos de diversas procedências, mas uma sinopse do próprio processo cosmogônico e mundificante”. A ideia de *cósmos* e o *processo cosmogônico* sugere uma perspectiva holística porque emerge e se estabelece a partir da ação dos deuses, formando uma totalidade integradora entre os entes divinos, mortais e híbridos, denominados heróis.

A perspectiva holística do *cósmos* no poema *Teogonia* de Hesíodo (*Hes.Th.*, vv. 36-52, 2007) pode ser depreendida dos seguintes versos:

Eia! pelas Musas comecemos, elas a Zeus pai
hineando alegram o grande espírito no Olimpo
dizendo o presente, o futuro e o passado
vozes aliando. Infatigável flui o som
das bocas, suave. Brilha o palácio do pai 40
Zeus troante quando a voz líria das Deusas
espalha-se, ecoa a cabeça do Olimpo nevado
e o palácio dos imortais. Lançando voz imperecível
o ser venerando dos Deuses primeiro gloriem no canto
dê o começo: os que a Terra e o Céu amplo geraram 45
e os deles nascidos Deuses doadores de bens,
depois Zeus pai dos Deuses e dos homens,
no começo e fim do canto hineiam as Deusas
o mais forte dos Deuses e o maior em poder,
e ainda o ser de homens e de poderosos Gigantes. 50
Hineando alegram o espírito de Zeus no Olimpo
Musas olímpias, virgens de Zeus porta-égide.

Os versos 38 e 48-50 são os que mais evidenciam a perspectiva holística do *cósmos* na narrativa mítica de Hesíodo. No verso 38, as Musas cantam sobre “o presente, futuro e passado”, fazendo referência a uma compreensão temporal totalizante e imperecível. Nos versos de 48-50, as Musas enaltecem Zeus como o “mais forte”, o “maior em poder” e o deus supremo de homens e gigantes, indicando a totalidade cósmica do poder e atuação de Zeus. Para Torrano (2007, p.89):

Essa múltipla e uníssona voz das Musas a Cantar no mesmo Canto com que o Cantor (*scilicet* o aedo) ao cantar presentifica a Totalidade Cósmica ante a si mesmo e a seus ouvintes — é, para esse Cantor e seus ouvintes, a mais forte experiência de realidade, justamente por ser, para eles, a experiência em que se dá a Presença Divina.
As Deusas Musas cantam no Olimpo para deleite de Zeus o mesmo Canto que o aedo servo das Musas, pela outorga que estas lhe fizeram, canta — não só para o deleite dos ouvintes mortais — mas também para a manutenção da vida, para a vivificante comunhão com o Divino, para a transmissão do Saber e para que se possa ter visão da totalidade do Ser.

Essa análise de Torrano esclarece que o canto das Musas “presentifica a Totalidade Cósmica”, tanto para o poeta *aedo*, que narra e canta o poema, quanto para os ouvintes. Pois ao ovacionar a presença divina de Zeus, as Musas promovem o “deleite dos ouvintes mortais”, a “manutenção da vida” em comunhão com o divino, a “transmissão do saber” e a “visão da totalidade do Ser”. Essa última compreensão de Torrano atesta uma outra conotação da perspectiva holística no poema *Teogonia* de Hesíodo, haja vista que podemos entender essa “visão de totalidade do ser” a partir da relação entre *destino* e *cósmos*.

A ideia de *destino* faz parte do agrupamento de crenças da cultura grega antiga. Para Abbagnano (2007, p.243), *destino* significa “ação necessitante que a ordem do mundo exerce sobre cada um de seus seres singulares”, indicando que existe uma relação direta entre o destino individual e a ordem cósmica.

Nos versos 463-465 da *Teogonia*, Hesíodo narra: “Pois soube [Cronos] da Terra e do Céu constelado; que lhe era destino por um filho ser submetido; apesar de poderoso, por desígnios do grande Zeus”. Essa passagem do poema revela que o *destino* é como uma visão preditiva da ordem cósmica, que conseqüentemente, também repercute na vida em comunidade e nas relações de convivência entre deuses e mortais, indicando um ordenamento totalizante que se sobrepõe tanto à ordem cosmogônica, constituída pelos deuses, quanto às causas motivadoras das ações humanas.

Além de *Hesíodo*, também há filósofos que fazem referência a ideia de destino, como por exemplo *Zenon* (*D.L.*, VII, 149, 2008, p.215) que entende o destino como “um encadeamento de causas daquilo que existe, ou a razão que dirige e governa o cósmos”; sua afirmação preconiza uma integralidade entre as causas das ações humanas, com a “racionalidade” cósmica que governa o mundo e seus entes.

Outrossim, é importante ressaltar que a compreensão dos gregos antigos sobre o *cósmos* não se limite as narrativas de *Hesíodo*, também existe o entendimento dos filósofos naturalistas ou pré-socráticos (BORNHEIM, 1999, p.26), especialmente Anaximandro de Mileto (doxog. 10, *Pseudoplut.* Strom. 2), Heráclito (fr.114), Pitágoras (doxog. 3, *Arist. Metaph.* I, 5, 985b), Empédocles (fr. 134) e Demócrito (fr. 34). Também há o entendimento do filósofo Platão no *Timeu* (*Pl. Ti.*, 30b-c-d, 92c, 2011) e da escola

filosófica *estoica* (D.L., VII, 155-156, 2008). Vale destacar que, conforme o avanço do percurso histórico-sociocultural da Grécia Antiga, as concepções de *cósmos* foram se modificando e/ou agregando novos sentidos e significado.

Dentre essas concepções sobre o *cósmos* e sua perspectiva holística, consideramos relevante destacar as contribuições conceituais dos pitagóricos e de Heráclito, cujo corolário elucidava de modo mais contundente a compreensão grega sobre o *cósmos*.

De acordo com Peters (1974, p.132-133), os pitagóricos foram os primeiros a formular uma teoria sobre o *cósmos*, argumentavam que “o universo era um *kosmos* [*cósmos*] porque podia ser reduzido a proporções matemáticas (harmonia), dado que a *arché* de todas as coisas era o número [...], com o seu corolário ético de tentar restaurar esta harmonia cósmica na alma”. Em outras palavras, os pitagóricos acreditavam que há uma harmonia no *cósmos* baseada em proporções matemáticas, e que através das ações ético-morais os humanos poderiam restaurar essa harmonia cósmica em suas almas. Essa compreensão dos pitagóricos indica que há uma perspectiva holística de integralidade entre o *cósmos* e a ética, cuja restauração da harmonia cósmica depende da restauração da alma por meio de ações ético-morais.

Em relação a Heráclito, que é considerado o primeiro filósofo a mencionar e relacionar a *ordem cósmica* com a *lei*, conforme consta no fr.114: “os que falam com inteligência devem apoiar-se sobre o comum a todos, como uma cidade sobre as suas leis, e mesmo muito mais. Pois todas as leis humanas nutrem-se de uma única lei divina. Esta domina, tanto quanto quer; basta a todos (e a tudo)” (BORNHEIM, 1999, p.42). Para Heráclito, as leis humanas devem ser “*comum a todos*” e inspiradas na “*lei divina*”, que é a única que assegura a ordem cósmica. Na interpretação de Peters (1976, p.133), o pensamento de Heráclito “conduziu à noção da Lei Natural”.

Contudo, não temos a pretensão de exaurir a discussão sobre o *cósmos* e sua perspectiva holística nessa abordagem. Nossa intenção foi mostrar que os indícios da perspectiva holística já se faziam presentes desde os tempos memoriais de formação do pensamento grego.

1.2.2. Phýsis, arché e hólos nas concepções de Anaxágoras, Heráclito e Empédocles

Tanto a *phýsis* quanto a *arché* são categorias de análise proeminentes para entendermos a construção epistemológica do pensamento grego arcaico. Nossa intenção não é exaurir uma análise filosófica dessas categorias, mas apenas explicitar seus significados e destacar algumas contribuições dos filósofos pré-socráticos, especialmente Anaxágoras de Clazomena, Heráclito de Éfeso e Empédocles de Agrigento, que, de certa forma, apresentam uma abordagem mais contundente da presença da *hólos* e sua perspectiva holística nas concepções filosóficas da *phýsis* e da *arché*.

O termo *phýsis* se refere à *natureza* ou a *física* e significa *algo inerente à natureza, inspirado pela natureza, estudo da natureza, tratado da ciência da natureza* (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2010, p.225). Etimologicamente, Bornheim (1999, p.11) explica que a palavra “*phýsis* é um *abstrato* formado pelo sufixo *sis* e pela raiz verbal *phy*; na voz ativa: *phýein*, na voz média: *phýesthai* [...] estas duas formas verbais são aplicadas preferencialmente ao mundo vegetal”. Na voz ativa, *phýein* significa *produzir*, e, na voz média, *phýesthai* significa *crescer*, indicando que o significado de *phýsis* também abrange o sentido de origem, mudança e transformação de todas as coisas por meio da ação de um princípio fundante, ou seja, a *arché*. Consequentemente há uma compreensão limítrofe entre *phýsis* e *arché*. Jaeger (2003, p.196) explica em que sentido os primeiros pensadores compreendiam o termo *phýsis*:

O ponto de partida dos pensadores naturalistas do séc. VI era o problema da origem, a *phýsis*, que deu o seu nome ao movimento espiritual e à forma de especulação que originou. [...] É certo que foi do mesmo movimento que nasceu a ciência racional da natureza. Mas a princípio estava envolta em especulação metafísica, e só gradualmente se foi libertando dela. No conceito grego de *phýsis* estavam, inseparáveis, as duas coisas: o problema da origem — que obriga o pensamento a ultrapassar os limites do que é dado na experiência sensorial — e a compreensão, por meio da investigação empírica (*ιστορίη*) do que deriva daquela origem e existe atualmente.

Segundo Aristóteles, na *Metafísica* (Arist, *Met. I*, 3, 983b-6, 2008, p.14), o conceito de *phýsis* desencadeou as reflexões dos pensadores naturalistas no século VI a.C. Para Jaeger (2003), o sentido deste conceito suscitou duas tendências de discussão: a primeira é a compreensão do conceito de *phýsis* baseado na investigação empírica, que dá origem à ciência racional da natureza; e a segunda é o problema da origem das coisas, que é direcionado pela especulação metafísica. Apesar da

importância das duas tendências – uma direcionada às ciências da natureza e a outra à metafísica –, iremos nos ater apenas às discussões da *phýsis* em relação às questões metafísicas, especialmente no que tange aos aspectos limítrofes da *phýsis* com a *arché*, que tratam de problemáticas relacionadas à origem das coisas.

Bornheim (1999, p.11) também enfatiza a necessidade de distinção do significado de *phýsis* para os filósofos pré-socráticos e para os teóricos da ciência da natureza. Destaca ainda que “a ‘física’ pré-socrática nada tem a ver com a física na acepção moderna da palavra, assim como a *phýsis* não pode ser traduzida sem mais pela palavra natureza”, pois considera que, na atualidade, a “natureza” se tornou objeto das ciências da natureza e se transformou em expressão da vontade de poder. O autor explica que devemos entender a *phýsis*, da filosofia pré-socrática, como: “o saber do ente na sua totalidade”. Em outras palavras, a compreensão dos filósofos pré-socráticos a respeito da *phýsis* abrange a ideia de totalidade de todas as coisas, físicas, psíquicas e divinas, expressa pelo sentido de *hólos*.

Considerando a compreensão de Jaeger e Bornheim, é possível inferir que o conceito de *phýsis* é inseparável da *arché*, ou seja, o “problema da origem”, e seu significado também abrange a ideia de totalidade, ou seja, a integralidade de partes que constituem a *phýsis* ou natureza. Para respaldar esse entendimento, vamos analisar o significado de *arché* e sua relação com a *phýsis* e o *hólos*.

O termo *arché* – do grego *ἀρχή, ἀρχής, ἀρχάς, ἀρχήν* – se refere à *origem, princípio, início ou fundamento* (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2006, p.133). Para Peters (1994, p.36), *arché* significa começo, ponto de partida, suprema substância subjacente, princípio supremo indemonstrável, em outras palavras, é “a busca da ‘substância’ básica de que são feitas todas as coisas”. Essa compreensão é citada por Aristóteles em sua obra *Metafísica* (*Arist. Met. I, 3, 983*, 2008, p.14):

Dado ser evidente que é preciso tomar conhecimento das causas que se dão como princípio (pois afirmamos conhecer cada coisa precisamente quando julgamos discernir sua causa primeira), e dado que as causas se dizem de quatro maneiras – das quais afirmamos que uma é a essência e o “**aquilo que o ser é**” (de fato, o “**por que**” se reduz à definição última, e o “**por que**” é primeiramente causa e princípio), outra, a matéria e o subjacente, em terceiro lugar, a de onde se dá o começo do movimento, em quarto lugar, a causa oposta a esta última, o “**em vista de que**” e o bom (de fato, é este o acabamento de toda geração e movimento) [...]. Entre os que primeiro filosofaram, a maior parte julgou que eram princípios de todas as coisas apenas os princípios em forma de matéria. [...] De fato, Tales, o iniciador desse

tipo de filosofia, afirma que é a água (por isso, declarou também que a terra está sobre a água), assumindo essa concepção talvez por ver que o alimento de tudo é úmido e que o próprio calor surge do úmido e nele se nutre (é princípio, para todas as coisas, aquilo de que a coisa vem a ser).

Aristóteles compreende que há um princípio (*arché*) ou causa primeira, que é uma condição necessária para os humanos conhecerem as coisas. Estabelece que há quatro maneiras de entender a causa das coisas: (1) a essência, que é a forma, “*aquilo que o ser é*”; (2) a matéria, aquilo que é subjacente; (3) o começo do movimento, que é o eficiente que dá início a ação; (4) e a finalidade, definida por aquilo que é “bom”. Entretanto, reconhece que a maioria dos primeiros filósofos julgaram que a *arché* ou “princípios de todas as coisas” era apenas a “matéria”: aquilo que é subjacente e constitui todas as coisas. Também reconhece que Tales de Mileto (624–547 a.C.) foi o primeiro filósofo a questionar: *qual o princípio de todas as coisas?*

A pretensão de Tales de Mileto, e da maioria dos filósofos pré-socráticos, era investigar e reconhecer a *arché* responsável pela origem da ordenação, tendo como campo de investigação a própria a *phýsis*. Conforme explica Kirk, Raven e Schofield (2010, p.73), Tales era “o mais antigo físico grego ou investigador da natureza das coisas como um todo”. Entretanto, apesar de Tales de Mileto ter reconhecido como *princípio primordial (arché) de todas as coisas a água*, que é um elemento perceptível da *phýsis*, isso não limitou a investigação dos demais filósofos pré-socráticos a reconhecer a *arché* como um elemento material ou substancial da *phýsis*, pois tanto o conceito de *arché* quanto o conceito de *phýsis* passam a adquirir também o sentido e significado metafísico na filosofia grega antiga. Portanto, não podemos restringir o significado de *arché* como “princípio material”, conforme a compreensão de Aristóteles citada anteriormente.

O termo *ἀρχή* [*arché*], frequentemente usado por nossas fontes mais autorizadas, é, nesse sentido, puramente aristotélico. É muito natural que ele tenha sido adotado por Teofrasto e por autores posteriores, pois todos partiram da célebre passagem da *Física* em que Aristóteles classifica seus predecessores conforme eles houvessem postulado uma ou mais *ἀρχαί* [*archái*] (princípios materiais). Mas Platão nunca usa o termo nesse contexto, e ele não ocorre sequer uma vez nos fragmentos autênticos dos primeiros filósofos, o que seria muito estranho, supondo que eles o empregassem (BURNET, 2006, p.28).

Essa compreensão de Burnet esclarece as limitações da análise aristotélica a respeito do sentido de *arché*, como “princípios materiais”, presente na filosofia dos pré-socráticos. Dessa forma, podemos ampliar o significado e o sentido metafísico que abrange o conceito de *arché* e sua relação com a *phýsis*. Burnet (2006, p.28) também esclarece que os pré-socráticos, considerados naturalistas ou *cosmológos*, “estavam à procura de um algo ‘imortal e sempre-novo’, expressariam essa ideia dizendo que havia ‘uma *φύσις* [*phýsis*]’ de todas as coisas”, isso significa que esses filósofos investigavam a ideia de *phýsis* como algo presente em todas as coisas, presumindo uma perspectiva totalizante e integradora.

Para respaldar o entendimento da relação conceitual entre *phýsis* e *arché* recorreremos aos três significados da *phýsis*, citados por Bornheim (1999, p.12-14).

O primeiro sentido compreende a *phýsis* como “aquilo que por si brota, se abre, emerge, o desabrochar que surge de si próprio e se manifesta neste desdobramento, pondo-se no manifesto”, ou seja, é “um conceito que nada tem de estático, que se caracteriza por uma dinamicidade profunda”. Dessa forma compreende que a gênese da *phýsis* é a *arché*: “princípio de tudo aquilo que vem a ser”, ou seja, “o pôr-se no manifesto encontra na *phýsis* a força que leva a ser manifesto”. Podemos ilustrar essa concepção da seguinte forma: *dizer que a água é o princípio de todas as coisas é o mesmo que dizer que é a phýsis de todas as coisas*.

O segundo sentido compreende a *phýsis* no sentido psíquico, anímico ou espiritual, ou seja, para os gregos da antiguidade o estado “psíquico também pertence à *phýsis*. Esta importante dimensão da *phýsis* pode ser melhor compreendida a partir da sua gênese mitológica”, cujos deuses gregos são parte integrante da natureza.

Os deuses estão presentes em tudo o que acontece e tudo acontece como que através dos deuses [...]. Evidentemente, com o surto da Filosofia a atitude do homem frente às coisas sofre uma transformação, acentuando-se a exigência de racionalidade. [...] Esta ideia de que o deus pertence em algum sentido à *phýsis* é característica de todo o pensamento pré-socrático (BORNHEIM, 1999, p.13).

Essa concepção da *phýsis*, como um estado psíquico, é caracterizada pelo seu dinamismo, vitalidade e integralidade entre deuses e natureza, indica uma perspectiva *holística*, que integra as ideias de natureza animada pela vida, dotada de anima, essência e logos. Em outras palavras, a natureza não se limita aos seus elementos

materiais – como água, terra e plantas –, também é constituída de um estado psíquico que é perceptível pela dinâmica da vida e pela integralidade de suas partes, que conjuntamente formam um todo harmônico e, presumivelmente, dotado de *lógos* e *beleza*.

O terceiro sentido consiste na ideia de que “a *phýsis* compreende a totalidade de tudo que é. Ela pode ser apreendida em tudo o que acontece: na aurora, no crescimento das plantas, no nascimento de animais e homens”. Esse terceiro, e último conceito de Bornheim, evidencia de forma explícita a perspectiva holística presente na concepção grega arcaica.

[...] a *phýsis* não designa precipuamente aquilo que nós, hoje, compreendemos por natureza, estendendo-se, secundariamente ao extranatural. Para os pré-socráticos, já de saída, o conceito de *phýsis* é mais amplo e radical possível, compreendendo em si tudo o que existe (BORNHEIM, 1999, p.14).

Em sua explicação de *phýsis*, Bornheim observa que a compreensão contemporânea de natureza é um conceito limitado, se compararmos ao conceito dos pré-socráticos, os quais compreendem a natureza ou *phýsis* como uma totalidade, que abrange o céu, a terra, as plantas, os animais, o ser humano, os deuses e todos os acontecimentos promovidos pelos humanos e deuses, ou seja, para os pré-socráticos a *phýsis* é a “totalidade daquilo que é”, é “a totalidade do ente”, é compreender o ser em sua “totalidade do real”.

Esse significado de *phýsis* caracteriza de modo contundente sua perspectiva holística, demonstrando que há uma integralidade de partes que constituem a *phýsis* ou natureza. Por isso, o conceito de natureza para os pré-socráticos não pode ser entendido apenas pelos elementos que a constituem, mas sim pela manifestação integradora de suas partes. Em razão disso, faz-se necessário pensar o ser humano como parte da *phýsis* e não como um observador apartado da sua integralidade com natureza.

Considerando a amplitude do significado de *phýsis* e especialmente o segundo sentido descrito por Bornheim – que considera a *phýsis* dotada de anima, essência e inteligência –, a ideia de *phýsis* também está relacionada à ideia de natureza humana. Para Jaeger (2003, p.357), ocorre uma transposição do conceito de *phýsis* para o

conceito de natureza humana, ou seja, a ideia de *phýsis* como totalidade do universo passa a explicar a ideia de individualidade humana, a saber:

Transpôs-se da totalidade do universo para a individualidade humana o conceito de *phýsis*, que recebeu, assim, um matiz peculiar. O Homem está submetido a certas regras que a natureza prescreve e cujo conhecimento é necessário para viver corretamente com boa saúde e para sair da enfermidade. Cedo se passa do conceito médico da *phýsis* humana, como organismo físico dotado de determinadas qualidades, ao conceito mais amplo da natureza humana [...]. Significa agora a totalidade do corpo e da alma e, em particular, os fenômenos internos do Homem.

A partir dessa compreensão de Jaeger podemos deduzir que: se o ser humano é parte da *phýsis*, então está submetido às suas regras; se o ser humano não se submete as regras da natureza – da qual é parte integrante –, então não vive corretamente e está sujeito a sofrer enfermidades; logo, se o ser humano quer ter boa saúde, então precisa se submeter as regras da *phýsis*. Em outras palavras, a ideia de totalidade da *phýsis* irá contribuir com a construção do conceito médico da *phýsis humana*, que passa a entender a natureza humana como um organismo físico dotado de qualidades integradas, ou seja, a natureza humana passa a ser compreendida como uma *totalidade do corpo e da alma*, demonstrando que a perspectiva holística, a respeito da natureza humana, emergiu do conceito grego de *phýsis*.

Para complementar nossa análise dos conceitos de *phýsis* e *arché*, e a presença da perspectiva holística, iremos destacar algumas contribuições dos filósofos pré-socráticos Anaxágoras de Clazomena, Empédocles de Agrigento e Heráclito de Éfeso.

Anaxágoras de Clazômenas (500-428 a. C., aproximadamente) teria levado para a cidade de Atenas as ideias produzidas pelos filósofos jônicos, mas infelizmente, suas concepções teóricas não foram bem aceitas em Atenas, e acabou sendo acusado de impiedade, processado e forçado a abandonar a cidade (SOUZA, 1996, p.29).

De acordo com Laércio (*D.L.*, II, 6, 2008, p.48), Anaxágoras “foi o primeiro a pôr o espírito (*noús*) acima da matéria (*hylé*)”, afirmando que: “Todas as coisas estavam juntas; depois veio o *Espírito* e as pôs em ordem”. Nesse entendimento, a cosmogonia de Anaxágoras enfatiza o *noús* sobre a *hylé*, sendo a mesma sujeita às leis do *noús*.

Vale destacar que em grego o termo *noús*⁴ também pode significar *inteligência, mente ou faculdade da razão*. De acordo com Daniel W. Graham (AUDI, 1999, p.28), “na cosmogonia de Anaxágoras, um caos inicial de mistura completa dá lugar a um mundo ordenado quando *noús* (mente) começa o movimento de vórtice que separa massas cósmicas”. Essa teoria da mente de Anaxágoras é uma das primeiras sugestões do dualismo mente-matéria, compreendendo o *Espírito* como *mente* ou *Inteligência criadora*.

Anaxágoras explica que antes do surgimento das coisas, tudo estava junto, não era possível distinguir a qualidade das coisas, como o úmido do seco, o quente do frio ou o luminoso do escuro, pois todas as coisas estavam no *Todo* (fr.4). Então a *Inteligência (Noús)*, dotado de força motriz, deu início ao movimento de separação das coisas, originando os elementos que constituem a realidade (fr. 12 e 13). Vale ressaltar que, apesar da *Inteligência (Noús)* ter iniciado o movimento de separação das coisas, Anaxágoras esclarece que essa *Inteligência (Noús)* “é ilimitado e autônomo”, “é sempre o mesmo” (fr.12), “é eterno” (fr.14), “é impassível e sem mistura”, por isso “só pode mover se não for movido; só pode dominar se for sem mistura” (doxog. 8), ou seja, a *Inteligência* é apenas o *princípio (arché)* de separação do *Todo (Anaxag.* BORNHEIM, 1999, p.94-98).

Em sua [Anaxágoras] opinião os primeiros princípios são as homeomerias; o filósofo sustentava que, da mesma forma que o ouro se compõe de partículas finas chamadas pó de ouro, o universo é constituído de corpúsculos formados de partes homogêneas. Seu princípio de movimento era o Espírito; dos corpos, alguns, como a terra, são pesados e ocupam as regiões inferiores; outros, leves como o fogo, mantêm-se na região superior, enquanto a água e o ar estão numa posição intermediária (D.L., II, 8, 2008, p.49).

Além do princípio de *Inteligência*, Anaxágoras também reconhece que há o princípio das *homeomerias (ὁμοιομέρεια)*, e explica que são partes homogêneas que formam um todo. Em outras palavras, os elementos do universo são partes de um *todo* que foi ordenado pela *Inteligência (Noús)*, por meio do seu movimento de separação e mistura primordial. Essa separação e mistura primordial deu origem a partes

⁴ “Noús, termo grego para a mente ou a faculdade da razão. Noús é o tipo mais elevado de pensamento, o tipo um deus faria. Às vezes chamado de faculdade de intuição intelectual” (AUDI, 1999, p.621).

homogêneas, que foram se unindo e formando todas as coisas existentes, incluindo os seres vivos.

[...] Deve-se aceitar que, em todas as coisas que se unem, estão contidas muitas coisas e de todos os tipos, e sementes de todas as coisas, dotadas, diversamente, de formas, cores e sabores. E que assim formaram-se também os homens e todos os seres vivos, dotados de alma (*Anaxag. fr.4*, BORNHEIM, 1999, p.94).

Essa compreensão de Anaxágoras expressa a perspectiva holística em sua filosofia, demonstrando que todas as coisas são formadas a partir da união de partes, que estavam juntas em sua terra origem e foram separadas e ordenadas pelo princípio (*arché*) da *Inteligência (Noús)*, que “ordenou o universo como causa eficiente” (*Aetius, Doxog. 1*, BORNHEIM, 1999, p.97). Depois, o princípio (*arché*) das *homeomerias* promoveu a integralidade das partes dotadas de diversidade – como tipos, formas, cores e sabores – e deu origem a nossa realidade, tanto em sua materialidade quanto na formação dos seres vivos, dotados de essência ou de alma. Vale destacar que Aristóteles, na *Metafísica (Arist. Met. I, 989a 30*, 2008, p.25), ao explicar o pensamento de Anaxágoras, registra que ele teria proposto dois princípios fundantes: um tipo especial de *Inteligência (Noús)* e as *homeomerias*.

Anaxágoras explica que: “em cada coisa, há uma porção de cada coisa, exceto no Espírito [*Noús*]; em algumas, contudo, também há Espírito” (fr. 11); e “todas as outras coisas participam de todas as coisas” (fr.12) (*Anaxag. BORNHEIM, 1999, p.95*), ou seja, todas as coisas são constituídas de partes integradas. Para corroborar o nosso entendimento, Curd e Graham (2009, p.349-350) esclarecem que Anaxágoras propôs a teoria do “princípio de tudo-em-tudo”, reconhecendo ao mesmo tempo a origem das coisas e as “diversas experiências que os seres humanos têm no mundo”.

Por conseguinte, a partir dessas concepções de Anaxágoras podemos inferir que há uma perspectiva holística em sua filosofia, cuja ideia de *hólos* é decisiva para explicar a relação entre o *Todo*, separado e misturado pelo princípio de *Inteligência (Noús)*; e as partes homogêneas que formam o *todo*, por meio do princípio das *homeomerias*. Além do fato de que tanto o *Todo primordial* quanto o *todo originado* são constituídos da mesma fonte originária que é pura, sutil e age em tudo, por isso a teoria de Anaxágoras é considerada um “princípio de tudo-em-tudo”, haja vista que há

uma similitude das partes com o todo, e, presumivelmente, há uma compreensão holística na relação de integralidade entre o todo e as suas partes homogêneas.

Quanto a **Empédocles de Agrigento** (495-430 a.C., aproximadamente), participou ativamente da política do seu tempo, se opondo à oligarquia e defendendo a democracia. É considerado “um misto de cientista, de místico, de alcmeônida, de pitagórico e de órfico” (SOUZA, 1996, p.163). Escreveu dois poemas: *Sobre a Natureza e Purificações*, nos quais expõe sua teoria dos *quatro elementos: fogo, água, terra e ar*, bem como a dualidade entre as forças do Amor (*Philía*) e do Ódio (*Neíkos*).

De acordo com Laércio (*D.L.*, VIII, 6, 2008, p.246), a doutrina de Empédocles era a seguinte: “os elementos são quatro: fogo, água, terra e ar, além da *Amizade* [*Amor*] que os junta e da *Discórdia* [*Ódio*] que os separa”. Em outras palavras, essa doutrina compreende que os quatro elementos são o princípio de todas as coisas, os quais estão em constante processo de multiplicidade e unicidade, que ocorre por determinação das forças da *Amizade* (*Amor ou atração*) e da *Discórdia* (*Ódio ou repulsão*).

Para Souza (1996, p.27), a intenção de Empédocles era conciliar a razão e os sentidos, conduzindo a uma “substituição do monismo corporalista pelo pluralismo: o universo pode ser entendido então como o resultado de quatro raízes – a água, o ar, a terra, o fogo”. Essas “raízes” ou elementos são governados pelo princípio da *isonomia*, ou seja, são regidos pelas mesmas condições de igualdade, nenhum é mais importante que o outro, todos são eternos e imutáveis. Entretanto, a mobilidade ou mutabilidade desses elementos, que é impulsionada pelas forças do *Amor* (*Philía*) e do *Ódio* (*Neíkos*), promove a sua mistura em diferentes proporções, resultando na diversidade das coisas.

Duas coisas quero dizer: às vezes, do múltiplo cresce o uno para um único ser; outras, ao contrário, divide-se o uno na multiplicidade. Dupla é a gênese das coisas mortais, duplo também seu desaparecimento. Pois uma gera e destrói a união de todos (elementos); a outra, (apenas) surgida, se dissipa, quando aqueles (os elementos) se separam. E esta constante mudança jamais cessa: às vezes todas as coisas unem-se pelo amor, outras, separam-se novamente (os elementos) na discórdia, do Ódio. Como a unidade aprendeu a nascer do múltiplo e, pela sua separação, constituir-se novamente em múltiplo, assim geram-se as coisas e a vida não lhes é imutável; na medida, contudo, em que a sua constante mudança não encontra termo, subsistem eternamente imóveis durante ciclo (*Emp.* fr.17, BORNHEIM, 1999, p.69-70).

Neste fragmento do poema *Sobre a Natureza*, Empédocles evidencia a perspectiva holística, ao afirmar a constituição das coisas mutáveis a partir da relação entre o *uno* e o *múltiplo*, isto é, o *todo* e suas *partes*. Para Empédocles, todas as coisas são constituídas de partes misturadas, em diferentes proporções, provindas dos quatros elementos primordiais (água, ar, terra e fogo), que se unem pela força do *Amor*, ou se separam pela força do *Ódio*. Essa constituição das coisas a partir da relação entre as *partes* com o *todo* e entre o *todo* com as *partes*, estão em *constante mudança que jamais cessa*, ou seja, há uma compensação cíclica das ações do *Amor* e do *Ódio*.

Para Empédocles, os quatros elementos são sempre os mesmos, “mas, circulando uns através dos outros, tornam-se coisas diversas; tão grandes modificações trazem a sua mistura” (*Emp.* fr. 21, BORNHEIM, 1999, p.71). Isso significa que a mistura dos elementos, que são *partes* distintas e regidas pelo princípio da *isonomia*, dão origem a todas as coisas existentes; portanto, todas as coisas são constituídas de *partes* dos elementos primordiais: água, ar, terra e fogo; os quais são integrados pelas forças do *Amor* e do *Ódio*, em um processo de alternância cíclico.

Ora uns, ora outros, predominam (os elementos e forças) no curso do ciclo, e desaparecem uns nos outros e crescem na alternância do destino. Pois somente estes (os elementos) são, e, circulando uns nos outros, tornam-se homens e outras espécies de animais, ora unindo-se pelo Amor em uma só ordem, ora separando-se as coisas particulares na inimizade do Ódio, até que, integrados na unidade total, sejam novamente submetidos. Como a unidade aprendeu a nascer do múltiplo e, pela sua separação, constituir-se em múltiplo, assim geram-se as coisas [...] (*Emp.* fr.26, BORNHEIM, 1999, p.71-72).

Na concepção de Empédocles, a integralidade das partes com o todo dar-se-á pela alternância constante, enquanto alguns crescem outros desaparecem. Isso significa que os mesmos elementos que se integram para formar uma unidade, podem se separar e constituir novas unidades. A mistura dos elementos forma todos os seres existentes, homens, mulheres, animais, árvores e todas as coisas do mundo mortal. Em outras palavras, todas as coisas são constituídas da integralidade ou unidade de múltiplas partes.

Podemos considerar que a perspectiva holística de Empédocles, em relação a sua ideia de totalidade, integralidade ou unidade, pressupõe que há um equilíbrio ou

harmonia na dualidade entre as forças do *Amor (união ou atração)* e do *Ódio (separação ou repulsão)*. Para Souza (1996, p.28), a doutrina de Empédocles contém a ideia de equilíbrio entre as forças do universo e da conservação de sua energia. Essa concepção de Empédocles também é extensiva a compreensão do funcionamento do organismo humano, pois considera que a fisicalidade humana é sustentada pelo equilíbrio entre os opostos.

No fr. 105, Empédocles afirma que o coração “nutrido no mar de sangue que corre em direções opostas, onde reside principalmente o que os homens chamam pensamento. Pois, para os homens, o sangue que lhes flui à volta do coração é o pensamento”, considerando assim que há uma relação equitativa entre o coração e os pensamentos. Nos frs. 106 e 107, Empédocles complementa sua compreensão e explica que os pensamentos crescem proporcionalmente aos elementos que constitui o coração (*Emp.*, BORNHEIM, 1999, p.77-78), ou seja, os elementos constituintes do coração são formados harmonicamente de acordo com aquilo que pensamos, nos alegamos ou nos entristecemos. Em outras palavras, há uma relação de integralidade entre o desempenho funcional do coração com os pensamentos.

De acordo com Cotta (2019, p.51-52), as teorias fisiológicas estão ligadas às teorias cosmológicas dos séculos VI e V a.C., haja vista que os filósofos do período arcaico compreendiam os elementos constituintes do corpo humano, a partir dos elementos constituintes do cosmos. Essa compreensão está presente na filosofia de Empédocles, cuja teoria dos quatro elementos (*ar, água, terra e fogo*) encontra correspondência com os quatro elementos corpóreos: “humores, sangue, fleuma, bile amarela e bile negra, e nas respectivas características: úmido quente, úmido frio, seco quente e seco frio. Os componentes elementares são o fogo, seco e quente, e a água, úmida e fria”.

Conseqüentemente, essa correspondência dos quatro elementos de Empédocles com a fisiologia do corpo humano demonstra que, além da relação de equilíbrio e harmonia, também há uma relação de integralidade entre os elementos da natureza (*phýsis*) com a fisiologia do corpo humano, o que compreende aspectos da perspectiva holística, no que tange à funcionalidade e especificidade das partes que integram o todo.

O filósofo **Heráclito de Éfeso** (540-470 a.C., aproximadamente) era considerado um homem de “caráter altivo, misantrópico e melancólico”; se recusou a participar da política e havia relatos de desprezo pela plebe, pelos antigos poetas, pelos filósofos do seu tempo e até contra a religião. No entanto, formulou uma filosofia proeminente, que evidenciava o “problema da unidade permanente do ser diante da pluralidade e mutabilidade das coisas particulares e transitórias” (SOUZA, 1996, p.81). Essa compreensão heraclitiana, destacada por Souza, mostra explicitamente que a concepção de *hólos* está presente em sua filosofia.

Podemos considerar que Heráclito, além dos estudos sobre a constituição e funcionamento do cosmos, também realizou estudos relacionados ao ser humano, com ênfase no conhecimento, nas práticas religiosas e sociais. Ele também é considerado como o precursor da dialética e se dedicou a explicar as condições naturais do cosmos, possivelmente indicando como princípio (*arché*) gerador e regulador de todas as coisas da natureza (*phýsis*): *o fogo*.

De acordo com Peters (1974, p.211), Heráclito emprega o termo *fogo (pyr)* não como um produto, mas sim como uma “matéria arquetípica”, que é transcendente e representa a essência ou princípio de coisas que existe em nossa realidade, tanto existencial quanto material. Portanto, não podemos restringir o significado do *fogo pyr* para Heráclito, apenas como um único princípio e nem como um princípio material.

Para Berge (1969, p.138), há muitos fragmentos de Heráclito que nos levam a reconhecer o *fogo pyr* como um “mero elemento cósmico, o fogo contudo exerce funções e apresenta propriedades que o fazem transcender o empírico”. Berge (1969, p.142) também explica que, assim como outros filósofos pré-socráticos, Heráclito também se interessou pela ideia de origem do cosmos, conforme podemos constatar em seu fr. 30: “este cosmos, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem dos homens, mas ele foi sempre, é e será: um fogo sempre vivo, acendendo e extinguindo-se segundo medidas” (*Heraclit.* BERGE, 1969, p.251).

Nesse fragmento de Heráclito podemos perceber a perspectiva holística em sua compreensão, pois considera o *cosmos* uma *totalidade* que integra todas as *partes* viventes, que estão sujeitas ao nascimento e ao perecimento. Berge (1969, p.145-153) destaca outros significados do *fogo pyr* de Heráclito, dentre estes destacamos: *pyr transensível*, *pyr superior*; *pyr e lógos*.

Sobre o fogo ***Pyr transensível***, no fr. 67 (BERGE, 1969, p.265), Heráclito afirma que “o deus é dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome. Varia como o fogo, o qual, ateadado a especiarias, é denominado conforme o perfume destas”. Nesse fragmento, a ideia de *fogo* pressupõe que tudo está em contraposição, e esses elementos contraditórios e antagônicos são o verdadeiro exórdio de tudo, ou seja, o antagonismo é o princípio transensível ou transempírico. No dizer de Souza (1996, p. 24), Heráclito estabelece uma “unidade como uma *unidade de tensões opostas*”, pois considera que “existe uma harmonia oculta das forças opostas”. Esse significado do *fogo (pyr)* explica a ideia de uma totalidade forjada por partes contraditórias que se manifestam satisfatoriamente na harmonia dessas partes contrárias, o que demonstra a presença da perspectiva holística na filosofia heraclitiana.

Quanto ao ***Pyr superior***, no fr. 10 (BERGE, 1969, p.241), Heráclito afirma que “articulações: inteiros-não inteiros, concorde-discorde, consonante-dissonante, e de tudo um, e de um, tudo”. Nesse fragmento a ideia de *fogo* pressupõe um *equilíbrio* entre seres opostos, bem como a harmonia decorrente da contração, haja vista que a ideia de *equilíbrio* é similar a ideia de *harmonia*. Esta concepção é corroborada com a afirmação de Heráclito no fr. 8 (BERGE, 1969, p.239): “aquilo que se obsta conduz à concordância, e das tendências contrárias provém a mais bela harmonia”. Outra noção significativa do fr. 10 é a ideia de “tudo um, e de um, tudo”, ou seja, o todo (*hólos*) é igual as suas partes, ou ainda, como explica Gigon (BERGE, 1969, p.146), “o todo é igual ao um”. Esta concepção mostra que a ideia de holística também se faz presente na filosofia de Heráclito.

Sobre ***Pyr e lógos***, no fr. 1 (BERGE, 1969, p.235-237) Heráclito afirma que “os homens são sempre ignorantes, quer antes de o terem ouvido, quer apenas tenham começado a percebê-lo. Pois, embora tudo proceda de acordo com esse *lógos*, eles se parecem com gente sem experiência”. Neste fragmento, Heráclito reconhece as limitações do *lógos* e pressupõe a necessidade de disposição e experiência para sua manifestação. No seu fr. 2, Heráclito afirma que o *lógos* é universal e comum, entretanto, nem todos podem alcançar a sua compreensão plena, pois “a grande multidão vive como se tivesse uma compreensão própria”. Sousa (1996, p.24) explica que Heráclito “condena o torpor da multidão ou a *polimatia* dos supostos sábios”, pois considera que o acúmulo de conhecimentos sem uma unidade fundamental é inútil,

por isso defende que o *lógos* deve promover a unidade dos conhecimentos, mesmo com as mudanças e tensões contraditórias que desafiam a realidade. Em outras palavras, Heráclito compreende que a sabedoria ou inteligência deve apoiar-se na unidade do conhecimento, ressaltando a perspectiva holística como integralidade de conhecimento, mesmo que sejam contraditórios.

Aqueles que falam com inteligência devem fortalecer-se com o que é comum a todos, assim como a pólis se torna forte pela lei, e ainda mais fortes se tornam eles. Todas as leis humanas, pois nutrem-se do Um-divino, porque estende seu poder até onde quer, e é bastante poderoso para todos [ou para tudo] e até excede a todos [tudo] (fr. 114, Heraclit. BERGE, 1969, p.289).

Para Heráclito, quanto mais for fortalecida a unidade dos conhecimentos, mais inteligente iremos nos tornar. Também explica que há uma unidade na Lei Divina, e esta deve nutrir ou servir de parâmetro para as leis humanas. De acordo com Souza (1996, p.25), o *Lógos* de Heráclito “exerce uma função de racionalização” nas relações de trocas e também é uma Razão universal que impõe medidas e regularidade.

Por conta dos fundamentos filosóficos de Heráclito estarem ancorados nas ideias de unidade, totalidade e integralidade, podemos considerar que o conceito de “*hólos*” faz parte do seu arcabouço teórico, e conseqüentemente, a *holística* está integrada as concepções de Heráclito, conforme é explicitado em seu fr. 50 (BORNHEIM, 1999, p.39):

[...] a unidade de todas as coisas: do separado e do não separado, do gerado e do não gerado, do mortal e do imortal, da palavra (*lógos*) e do eterno, do pai e do filho, de Deus e da justiça. É sábio que os que ouviram, não a mim, mas as minhas palavras (*lógos*), reconheçam que todas as coisas são um.

Neste fragmento, Heráclito esclarece que há uma unidade totalizante, que pode ser reconhecida pelo *lógos* (razão), pois considera que “todas as coisas são um”, ou seja, todas as coisas estão integradas, e com certeza não podemos reconhecê-las ou compreendê-las a contento, se fragmentarmos suas partes ou conhecemos apenas partes desconectadas do todo.

Em sua crítica moderna sobre Heráclito, Hegel citou uma doxografia de Sexto Empírico (SOUZA, 1996, p.104), que teria dito: “a parte é algo diferente do todo; mas é também o mesmo que o todo é; a substância é o todo e a parte”. Nesta doxografia, Heráclito reconhece a individualidade das partes, mas considera que a individualidade

é apenas uma parte do todo, ou seja, não há partes ou individualidades isoladas, todas as partes estão integradas ou inter-relacionadas, e a substancialidade do todo depende da integralidade ou unidade das partes.

Por fim podemos afirmar que Heráclito foi o filósofo pré-socrático que demonstrou de modo contundente a ideia de *hólos* em sua filosofia. Praticamente é possível resgatar na filosofia de Heráclito o conceito arcaico de *hólos*, base do sentido de holística enquanto compreensão e explicação de todas as coisas existentes, visíveis e invisíveis, tangíveis e intangíveis.

1.2.3. Areté e sua tendência holística na pólis: breves apontamentos de Platão e Aristóteles.

Diferente dos filósofos pré-socráticos, que em sua maioria especulavam questões da *phýsis*, os filósofos do período clássico, especialmente Platão e Aristóteles, concentraram suas especulações e investigações filosóficas em questões relacionadas às condições humanas, como os problemas epistêmicos, políticos, jurídicos, religiosos e éticos.

Para entendermos a incidência do *hólos* na filosofia grega clássica iremos analisar a categoria *areté* (*ἀρετή*) no contexto *político* (*πολιτική*) da *pólis* (*πόλις*). A *areté* é um dos mais importantes conceitos gregos, com uma significação que contempla qualidades e características tanto do corpo quanto da alma, como *boa qualidade, saúde, virtude, coragem, mérito, eficácia ou honra* (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2006, p.127-128). O conceito de *areté* está intrinsecamente relacionado à formação e à educação dos gregos antigos, sendo registrada a sua utilização desde o período homérico. Sobre o termo *areté*, Jaeger (2003, p.23) observa que:

O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de *areté*, que remonta aos tempos mais antigos. Não temos na língua portuguesa um equivalente exato para este termo; mas a palavra "virtude", na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega.

Costumeiramente os autores traduzem *areté* para a língua portuguesa como virtude, embora essa tradução não contemple a riqueza e a diversidade que o termo adquiriu ao longo da história da filosofia. Jaeger (2003, p.27) destaca que não podemos

restringir o significado de *areté* apenas como *virtude* ou *moralidade*, pois considera que a *areté* tem um significado muito mais amplo e agregou, ao longo da história da formação grega, distintos sentidos, como ideal cavaleiresco, conduta cortes, excelência humana, coragem, superioridade dos seres, atributo da nobreza, destreza e força incomuns, critério de avaliação das aptidões humanas. Além desses sentidos, Jaeger também destaca que as epopeias gregas, sobretudo as de Homero, compreendem por *areté* as “qualidades morais ou espirituais”, tais como força, destreza, heroísmo, prudência, astúcia, sagacidade, habilidades, honra e especialmente, a coragem.

Essa compreensão do significado de *areté*, que permeou o entendimento grego desde a época das grandes epopeias de Homero e Hesíodo, foi gradativamente agregando outros significados durante a história de formação do pensamento grego, especialmente no período clássico, cujo surgimento da *pólis* e as demandas políticas, como os ideais de justiça e cidadania, fomentaram novos entendimentos sobre o significado de *areté*.

De acordo com Peters (1974, p.38), o “conceito de virtude [*areté*] teve uma longa história evolutiva na cultura grega antes de ser incorporado na problemática da filosofia”. Apesar da intensa construção conceitual da *areté* em tempos imemoriais das epopeias gregas, no período arcaico a grande maioria dos filósofos pré-socráticos não estavam “interessados em especulações sobre a *areté*”, mas sim em especulações sobre a *phýsis*. Foi somente a partir de Sócrates que a *areté* se tornou alvo da especulação filosófica, ou seja, no período de intensa atividade política na *pólis*.

A palavra *pólis*, do grego *πόλις*, significa cidade, região habitada, reunião de cidadãos, estado livre ou democrático. E sua derivação *politeia* (*πολιτεία*) corresponde ao significado de política, que podemos entender como: condições, direitos e modo de vida do cidadão; cidadania; governo; administração da cidade; atividade política; participação nos negócios públicos; medidas governamentais; constituição de um estado; forma de governo; regime político; democracia (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2009, p.103-104). Neste sentido, o entendimento grego de *pólis* agrega o sentido de cidade e de política, bem como o sentido de cidadania, estado, democracia, administração pública, forma de governo e regime político.

O aparecimento da pólis constitui na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo. Certamente, no plano intelectual como no domínio das instituições, só no fim alcançará todas as suas consequências; a pólis conhecerá etapas múltiplas e formas variadas. Entretanto, desde seu advento, que se pode situar entre os séculos VIII e VII, marca um começo, uma verdadeira invenção; por ela, a vida social e as relações entre os homens tomam uma forma nova, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos (VERNANT, 2002, p.30).

A *pólis* irá contribuir com o surgimento de novas estruturas sociais e inusitadas relações humanas, marcadas por valores *políticos* e *éticos*, que promoverão novos entendimentos sobre o conceito de *areté*. Para Vernant (2002, p.30-31), todas as problemáticas filosóficas e de interesse geral, que instigaram pensadores e filósofos do período arcaico, foram “submetidas à arte oratória e deverão resolver-se na conclusão de um debate; é preciso, pois, que possam ser formuladas em discursos, amoldadas às demonstrações antitéticas e às argumentações opostas”. Essa nova estrutura política, exercida com as habilidades da oratória e do debate, irá redirecionar o valor humano substituindo valores subjetivos, como as qualidades morais e excelências humanas, por valores coletivos inerentes ao modo de vida na *pólis*.

Para Cotta (2019, p.54), na Grécia arcaica e clássica, especialmente na época de Platão, “o valor do indivíduo se encontra no fato de estar inserido no interior da comunidade, na Pólis. O sujeito é a cidade, e os indivíduos recebem reconhecimento apenas enquanto membros da comunidade, enquanto cidadãos”. Em outras palavras, o conceito de *areté*, que outrora era compreendido a partir de *qualidades morais* que necessitavam ser conquistadas com atos heroicos, de bravura e sagacidade, na pólis, passa a ser compreendido a partir da integralidade de ações, definidas previamente pela coletividade como *bom* ou *virtude moral*.

Podemos considerar que a perspectiva holística do conceito de *areté* tem dois momentos importantes. O primeiro, é a ideia de “qualidades morais” que estabelece a integralidade de atos predominantemente heroicos, que conjuntamente formam a *areté* do espírito humano. O segundo, é a ideia de estabelecer previamente aquilo que a coletividade considera *bom* para todos, que são as *virtudes morais* ou *areté*.

Para ilustrarmos a perspectiva holística na filosofia clássica iremos destacar algumas ideias de dois grandes filósofos: Platão, em seus diálogos *Teeteto* e *Cármides*; e Aristóteles, em suas obras *Metafísica* e *Ética Nicomaqueia*.

Platão (427-347 a.C., aproximadamente), cidadão ateniense de família nobre, viveu sua infância e adolescência durante a Guerra do Peloponeso; assistiu à estruturação e ápice da democracia na cidade de Atenas; gostava de esportes e poesia, e sua filosofia sofreu grande influência do seu mestre e amigo Sócrates.

De acordo com Peters (1974, p.106), a abordagem de Platão que mais se aproxima da perspectiva *holística* foi problematizada em seu diálogo *Teeteto* (204a), onde Sócrates propõe “que o todo (*hólon*) é algo mais do que o total (*pan*) das suas partes”. Platão (*Pl. Tht.* 204a-b, 1995, p.307-308,) argumenta, por meio do diálogo entre os personagens *Teeteto* e *Sócrates*, que:

S. – Porque daquilo de que há partes, o todo é forçosamente a totalidade das partes. Ou chamas "todo" a uma única forma que se gera das partes, mas difere da soma das suas partes?

TEET. – Sim, chamo.

S.- [b] E acaso estás a chamar "soma" e "todo" ao mesmo, ou a coisas diferentes?

TEET. – Não tenho qualquer luz sobre isso, mas, já que me estás a pedir que responda resolutamente, arrisco-me a dizer que são diferentes.

S. - A tua resolução é correta Teeteto, mas devemos examinar se também o é a resposta.

Para Platão, o *todo* (*hólon*) corresponde à totalidade ou integralidade de partes que conjuntamente geram algo inusitado, distinto e único em relação às suas partes constituintes. Essa compreensão é contígua à ideia de holística. Entretanto, a ideia de *soma*, *tudo* ou *total* (*pan*) corresponde apenas a junção de partes distintas, que não corroboram com a geração de algo inusitado ou novo. Essa distinção platônica entre *todo* e *soma* é um dilema controverso porque tanto um quanto o outro são constituídos de partes.

A distinção entre "tudo" e "todo" é capital para a definição das relações entre elemento e composto. Se encararmos os elementos como partes de um conjunto, diremos que este é igual à soma das partes que o constituem, sendo designado como um "tudo".

Se, pelo contrário, o conjunto for uma entidade, dotada de uma forma própria, distinta dos elementos que o constituem, a unidade funcional assim definida será destituída de partes, pois a natureza do todo vai emergir apenas pela combinação da totalidade dos elementos (SANTOS, 1995, p.146).

Essa explicação de Santos esclarece que a “soma das partes” constitui apenas um *total* de elementos e não o surgimento de algo novo, como pressupõe a ideia de *todo* (*hólon*). Pois, apesar do *todo* (*hólon*) ser constituído de *partes*, quando essas

partes são integradas ocorre uma perda da “unidade funcional” e emerge uma totalidade integradora, que dá origem a uma nova perspectiva ou algo novo. Essa totalidade integradora corresponde à ideia de holística, que consiste em algo constituído de partes distintas, cuja existência, funcionalidade e desempenho dependem da integralidade satisfatória de suas partes.

Outro argumento de Platão que corrobora com a perspectiva holística foi abordado no diálogo *Cármides* (*Pl. Clitopho*), que trata essencialmente sobre a *temperança* (*sophrosyne*), uma das virtudes investigadas pelo filósofo em seus diálogos. Para Pinheiro (2005, p.173-174), o diálogo *Cármides* de Platão, “não é uma defesa de teorias abstratas, mas remete, eminentemente, a um modo de vida”. O autor considera que não devemos “procurar nos textos antigos apenas sistemas filosóficos coerentes, mas que tais textos, como toda a filosofia antiga, procura promover o que chamamos de experiência vital”, que consiste em um “exercício racional” para alcançar a “totalidade da alma humana”, e transformar a “vida em uma boa vida”. Essa análise de Pinheiro pressupõe uma perspectiva holística no próprio diálogo de *Cármides*.

Em uma das falas do personagem Sócrates, no diálogo *Cármides*, ele afirma que um médico heleno havia dito a ele que não é possível curar os olhos, sem curar a cabeça, e nem curar a cabeça sem curar o resto do corpo, a saber:

não é possível tratar do corpo sem cuidar da alma, sendo essa a causa de desafiarem muitas doenças e o tratamento dos médicos helenos, por desconhecerem estes o conjunto que importa ser tratado, pois não se pode ir bem nas partes, quando vai mal no todo. É aquela, por conseguinte, que, antes de tudo, precisamos tratar com muito carinho, se quisermos que a cabeça e todo o corpo fiquem em bom estado. As almas, meu abençoado amigo, continuou, são tratadas com certas fórmulas de magias; essas fórmulas são os belos argumentos. Tais argumentos geram na alma a temperança, e, uma vez presente a temperança, é muito fácil promover a saúde da cabeça e de todo o corpo” (*Pl. Clitopho*, 156c-157a, 1985, p.332-333).

Nessa passagem do diálogo, é possível depreender que Platão considera a perspectiva holística em sua filosofia, ao afirmar que “não se pode ir bem nas partes, quando vai mal no todo”, o que possibilita inferir que o filósofo concebe a relação de interdependência e integralidade entre as *partes* e o *todo*. Também concebe a relação de interdependência entre o corpo e a alma, evidenciando a perspectiva holística da

sophrosyne como um equilíbrio ou temperança entre o corpo e a alma para promover uma vida saudável.

Aristóteles (384 - 322 a.C.), por sua vez, estudou na *Academia* de Platão e se tornou um discípulo emérito; é considerado um dos principais filósofos do pensamento ocidental; seu sistema filosófico envolve estudos em metafísica, lógica, retórica, física, geometria, botânica, zoologia, astronomia, medicina, psicologia, ética, drama, poesia, matemática.

De acordo com Peters (1974, p.107), a metafísica aristotélica faz referência à concepção de *hólos*, pois considera que a *totalidade é dupla*, ou seja, “um todo é, antes de mais, algo que tem várias partes [...] que estão potencialmente (*dynamei*) presentes no todo”, ou seja, a totalidade não é algo absoluto, mas pode ser entendida a partir de uma dualidade, e juntas formam algo distinto de suas partes.

Em sua obra *Metafísica*, Livro I (*Arist. Metaph. I*, 988b, 28, 2008, p.24), Aristóteles faz uma crítica à teoria dos quatro elementos de Empédocles e afirma que o erro dos naturalistas foi não conceberem “a essência e o ‘o que é’ como causa de coisa alguma”, *não observaram de que modo os corpos (matéria) simples assumem sua geração recíproca*, ou seja, os naturalistas não consideraram as causas que promovem o surgimento dos *corpos simples*, como água, ar, terra e fogo. Para Aristóteles, “uns surgem de outros por congregação, outros, por separação, e isso faz a maior diferença em relação a ser anterior ou posterior”, pois considera que os primeiros *corpos simples são mais sutis e de partes menores*, portanto preservam uma maior integralidade e totalidade em seus corpos. Em outras palavras, Aristóteles compreende que os *corpos primários* são mais completos do que os *corpos secundários*, sujeitos a separação e congregação diferenciada. Essa perspectiva aristotélica esboça a tendência holística presente no pensamento grego, porque compreende a constituição dos *corpos* ou entes a partir a *congregação* ou *separação* de suas partes, que em seu devir são integralizadas para formar outros corpos ou entes.

Essa tendência holística de Aristóteles também pode ser percebida em sua obra *Ética a Nicomaqueia* quando o pensador enumera a finalidade de todas as coisas relacionadas às ações humanas. Logo no início do livro I, Aristóteles (*EN. I*, 1094a, 1985, p.17) afirma que “Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo

proposito, visam a algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam. Mas nota-se uma certa diversidade entre as finalidades”. Essa abordagem indica que as partes de um *todo* são integralizadas em função da sua *finalidade*. Para Chih (2009, p.24), essas ações práticas e poéticas de Aristóteles visam uma finalidade, meta ou objetivo, de alcançar um *bem* particular ou um *bem* coletivo, como o “bem da ciência política”, que é o “bem último de todos os bens praticáveis”. A ideia de *bem*, tanto particular quanto coletiva, pressupõe que há uma diversidade de partes que são integradas com a intenção de alcançar uma determinada finalidade.

A ciência política é controlada pelo seu caráter holístico (no sentido de um todo-inclusivo). Ela ordena, prescreve e abraça (*περιεχοι*) os fins de outras atividades como a retórica e a estratégia. Se *telos* inclui os outros fins, mas sem desqualificá-los, e é nesse sentido que ela é dirigente, controladora e legisladora (CHIH, 2009, p.29).

Nessa citação, Chih explica que a política é determinada pelo seu caráter *holístico*, constituída por um *todo-inclusivo*, que deve integrar uma diversidade de finalidades sem desqualificá-las. Isso significa que a política não deve ser conduzida com finalidade totalitária ou monolítica, haja vista que, se a política for praticada visando apenas uma finalidade, então se tornará uma atividade instrumentalizada e não integradora de partes diversificadas.

Uma outra concepção de Aristóteles (*EN. II, 1103a, 1985, p.35*) que corrobora com a perspectiva *holística* são as *excelências humanas*, que estabelecem a integralidade entre a alma e as ações, especificamente entre a alma racional e as virtudes intelectuais e morais: “A excelência intelectual deve tanto o seu nascimento quanto o seu crescimento à instrução (por isto ela requer experiência e tempo); quanto à excelência moral, ela é o produto do hábito”. Para Aristóteles, essas duas excelências devem ser exercitadas ou trabalhadas conjuntamente para que o ser humano desenvolva satisfatoriamente as suas potencialidades, pois considera que a falta ou deficiência de uma dessas excelências pode comprometer a formação humana. Em outras palavras, a formação por *instrução* (intelecto) e a formação *moral* (*areté*) são partes de um todo necessário para um desenvolvimento humano satisfatório.

A *formação moral* dar-se-á pelo hábito, consiste no exercício e na prática das virtudes. Para Chih (2009, p.39), a atividade virtuosa tem sentido amplo e holístico,

pois um ser humano “excelente (*σπονδαίος*) vive uma existência virtuosa na sua integralidade tanto nas circunstâncias que exigem a virtude da coragem quanto naquelas que requerem o uso da temperança”.

Chih (2009, p.85-86) considera que a *holística* faz parte dos fundamentos teóricos de Aristóteles, explica que “Aristóteles não cansa de insistir em que a felicidade é uma atividade da alma considerada na sua totalidade”, pois “o ser humano se torna feliz na medida em que a sua alma age de acordo com a virtude, desenvolvendo-se numa atividade plenamente completa, integradora e holística”.

Conforme o exposto, evidenciamos que a perspectiva *holística* na filosofia clássica é notoriamente perceptível em algumas obras de Platão e Aristóteles. Mas também podemos evidenciar a tendência holística no conceito de *areté*, tanto na compreensão das epopeias gregas quanto na compreensão da filosofia grega clássica.

Capítulo 2: A INTEGRALIDADE NA PERSPECTIVA HOLÍSTICA DE FÍLON DE ALEXANDRIA.

Para fundamentarmos a perspectiva holística de Fílon, construiremos nossa análise a partir da obra *Sobre a vida contemplativa (De Vita Contemplativa)*, que faz uma abordagem filosófica-histórica a respeito da comunidade dos filósofos terapeutas, relatando as circunstâncias em que viviam e seus propósitos de vida.

Por meio de análise hermenêutica iremos realizar uma abordagem reflexiva, para demonstrar nosso principal escopo de pesquisa que é a perspectiva holística de Fílon de Alexandria. Nossa pretensão, neste capítulo, é analisar e confrontar questões implicitamente probatórias a respeito da integralidade de entes, que notoriamente fazem menção holística filoniana.

Para alcançar nosso intento, organizamos este capítulo em três unidades de análise: na primeira parte iremos discorrer sobre o contexto histórico-cultural do período em que viveu Fílon de Alexandria, e apresentar alguns dados biográficos de sua vida; na segunda parte iremos relatar o entendimento de Fílon a respeito dos filósofos terapeutas, destacando a distinção entre os terapeutas e os essênios, os aspectos e características gerais da comunidade dos terapeutas, e o entendimento de Fílon a respeito da vida contemplativa; e, na terceira, e última parte, iremos tratar de questões mais incisivas em relação à perspectiva holística filoniana, destacaremos questões relacionadas ao cuidado com o corpo e a alma, a integralidade entre *therapeía* e *areté* e sua culminância com a perspectiva holística.

2.1. FÍLON DE ALEXANDRIA E OS INDÍCIOS DA PERSPECTIVA HOLÍSTICA

O contexto histórico do período helenístico é marcado por duas fases de conquistas de domínio territorial, de duas potências da época, inicialmente pela Macedônia, sob o comando de Alexandre (O Grande), e depois por Roma, em sua

pretensão de conquista hegemônica das culturas conhecidas. Essa fase de conquista provocara uma mudança na configuração política, com o surgimento de um cenário cosmopolita, marcado por conflitos étnicos, políticos e socioculturais que, gradativamente, formaram novas compreensões da condição humana, sobretudo no tocante à ética, moral, *areté*, liberdade e epistemologias. É nesse cenário histórico de convivência entre culturas diferentes, em que as mudanças forçadas causam conflitos Interétnicos, que viveu Fílon de Alexandria.

2.1.1. Fílon de Alexandria e sua preconização da tradição filosófica grega

De modo geral, pesquisadores e biógrafos renomados nos estudos de Fílon de Alexandria, como Maren R. Niehoff e David T. Runia, são quase unânimes em afirmar a impossibilidade de definir uma biografia satisfatória da vida e obras dele. De acordo com Moraes (2017, p.18), “pouco se sabe sobre a vida pessoal de Fílon de Alexandria [...] nem mesmo as datas precisas de seu nascimento e de sua morte. Os estudiosos em geral, com algumas variações, acreditam que ele tenha vivido no período entre 20 a.C. e 50 d.C.”. Alguns relatos confirmam que Fílon nasceu na cidade de Alexandria, e também que tinha cidadania romana e se comunicava na língua grega.

Para Niehoff (2018, p.10), Fílon resiste à compreensão dos biógrafos porque nos contaram muito pouco sobre sua vida e quase nada sobre as circunstâncias da sua produção intelectual, o que sabemos sobre sua educação em Alexandria e a sequência da produção de suas obras são apenas conjecturas. O autor também destaca que o historiador judeu Flavius Josephus, que viveu apenas uma geração depois de Fílon, preservou muitas informações sobre personagens de sua época, mas quase nada foi dito sobre Fílon, seu registro apenas confirma que Fílon foi chefe da embaixada judaica durante o reinado do imperador Gaius Calígula e também afirma que Fílon “não era inexperiente em filosofia”, ou seja, Fílon tinha conhecimentos filosóficos que provavelmente aprendeu em seus estudos de literatura grega, especialmente a filosofia de Platão, que é citada em algumas de suas obras.

Nessa mesma linha de raciocínio, Runia (2013, p.1) esclarece que Fílon tem sido uma “pedreira” para os conhecimentos da filosofia grega, pois os seus conhecimentos

se mostram muito maior do que os nossos, entretanto o autor considera que podemos conhecer com segurança a filosofia e a teologia de Fílon, por meio do material que estudou em cursos de literatura grega e judaica.

Para fundamentar sua linha de raciocínio, Runia (2013, p.1-2) questiona os tipos de fontes de pesquisa que foram utilizadas e citadas por Fílon em suas produções. Propõe uma tipologia simples classificada em quatro tipos distintos: 1- É inquestionável que Fílon tenha estudado cuidadosamente as obras originais dos principais filósofos da tradição grega, sejam de tempos anteriores, como Platão e Aristóteles, ou as de épocas mais recentes a sua época; 2- Há evidências de que Fílon fez uso da literatura que comentava e interpretava em suas obras, a maioria das quais se encontram perdidas. Sua compreensão da doutrina platônica, por exemplo, mostra características consistentes de interpretação das obras primárias e secundárias do pensamento de Platão; 3- Um outro grupo de obras usadas por Fílon, se concentrou em tópicos específicos e contrastou os pontos de vista de diferentes filósofos e escolas. Os melhores exemplos de tais obras são as de Cícero sobre os deuses (*De natura deorum*), a alma (*Tusculanae disputationes*) e os objetivos éticos (*De finibus*); 4- Fílon certamente conhecia e fazia uso do que poderíamos chamar de literatura de manuais. Este corpo literário de manuais se desenvolveu durante o período helenístico e incluía manuais sobre todo tipo de assuntos científicos e técnicos (incluindo retórica). No campo da filosofia, incluía relatos da origem e do desenvolvimento de escolas filosóficas, suas doutrinas e escritos biográficos. Grande parte desse material foi destilado na obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* por Diôgenes Laércio, considerada como a única obra desse tipo que sobreviveu da antiguidade. “Fílon não era de modo algum totalmente dependente desse tipo de trabalho para sua informação sobre filosofia, mas ele certamente fez uso dela”.

A partir dessas constatações é credível considerar que Fílon não era apenas um estudioso das tradições judaicas e teológicas de sua época, mas também era um estudioso da filosofia grega. Para Hillar (s/d, p.1), Fílon é um judeu helenizado, “uma figura que abrange duas culturas, a grega e a hebraica”. Pois, “quando o pensamento mítico hebraico encontrou o pensamento filosófico grego no primeiro século a.C., era natural que alguém tentasse desenvolver justificativas especulativas e filosóficas para o judaísmo em termos da filosofia grega”. Essa empreitada foi abraçada por Fílon, que

produziu uma síntese das tradições filosóficas gregas e do judaísmo, “desenvolvendo conceitos para a futura interpretação helenística do pensamento hebreu messiânico”.

Os primeiros aportes teóricos de Fílon foram direcionados ao “desenvolvimento dos fundamentos filosóficos e teológicos do Cristianismo”, os quais foram preservados pela Igreja, mas rejeitados pela tradição judaica, que não estava interessada em especulações filosóficas. Fílon é considerado um dos fundadores da filosofia religiosa e sua educação corrobora para esse mérito, pois Fílon foi “educado em filosofia e cultura grega, como pode ser visto por seu excelente conhecimento da literatura grega clássica”; tinha uma profunda reverência por Platão e se referia a ele como um homem sábio (HILLAR, s/d, p.1).

Mas, como, segundo Platão, a expressão plena da musicalidade, "a inveja está banida do coro divino" e a sabedoria é divina e generosa em mais alto grau; jamais encerra sua escola de reflexão, mas abre suas portas e acolhe todos que têm sede de água agradável ao raciocínio, e derrama sobre eles uma inesgotável corrente de ensinamentos, os persuade para que se embriaguem com a embriaguez que não procede do vinho (FÍLON, *Prob.* §13, 1976, p.70).

Nesta citação, Fílon expressa sua admiração por Platão, enaltecendo a sua sabedoria e a capacidade de estimular a reflexão e transmitir conhecimentos. Para ilustrarmos os vínculos de Fílon com a tradição filosófica grega, iremos destacar duas concepções de Fílon ancoradas nas ideias de Platão.

[...] Vamos ter em mente que nossa alma compreende três partes, das quais uma contém a razão, outra a irascibilidade e a terceira o desejo. E acontece que a cabeça é o lugar e a morada da parte racional; o peito do irascível e a barriga do desejo; e que a cada uma das partes foi adaptada à virtude que lhe é própria: a prudência para a parte racional, porque é próprio da razão ter o conhecimento das coisas que devem ser feitas e as que não devem ser feitas; a coragem para a parte irascível; e a temperança para a parte dos desejos, pois mediante a temperança nos curamos e sanamos nossos desejos (FÍLON, *Leg. All.* XXII, §70, 1976, p.83).

Nessa primeira concepção, Fílon expõe a *teoria das almas* de Platão, que foi abordada em seu diálogo *Fedro* (*Phdr.* 253d, 2000, p.73-74), e explicada a partir da narrativa do *Mito do Cocheiro*, que, de modo analógico, compara as três partes da alma (razão, irascibilidade e desejo), com o desempenho do cocheiro e dos dois cavalos que estão conduzindo a sua carruagem.

De acordo com Platão (*Phdr.* 253e; 254a, 2000, p.73-74), existem duas predisposições possíveis e desafiadoras à razão humana. Essas são representadas

pelos dois cavalos conduzidos pelo *cocheiro*: um é de uma “*boa raça*” e representa a *harmonia, moderação, sobriedade* e o *desejo de glória*; o outro é de uma “*má raça*” e representa a *desarmonia, soberba, irascibilidade* e *desobediência*. O *cocheiro* representa as habilidades da *alma* e sua capacidade *racional* para se conduzir moderadamente por meio da virtude da *prudência*, diante da predisposição dos *desejos*, moderados pela virtude da *temperança*; e da *irascibilidade*, moderada pela virtude da *coragem*.

Vale ressaltar que essa teoria do Platão, citada por Fílon, além de ilustrar a influência da tradição da filosofia grega no construto teórico de Fílon, também indica uma perspectiva holística das partes constituintes da alma humana, que nesse caso corresponde a *razão*, o *desejo* e a *irascibilidade*, moderados respectivamente, pela *prudência*, *temperança* e *coragem*. Essa perspectiva holística dar-se-á em função do desempenho racional, estados emocionais e virtudes morais.

Todos os verdadeiros estudiosos da filosofia se tornaram observadores dóceis desta prescrição, para adivinhar uma lei ou melhor, um mandato divino semelhante a um oráculo. E elevando-se acima das opiniões da multidão, eles abriram um novo caminho, proibido para o vulgo ignorante, um caminho de especulações racionais e doutrinas filosóficas; e eles trouxeram à luz formas exemplares que ninguém que não seja puro é lícito tocar (FÍLON, *Prob.* §3, 1976, p.68).

Nessa segunda concepção, Fílon enaltece o estudo filosófico, comparando os praticantes da filosofia, que considera “observadores”, com os mandatários divinos dos oráculos nos templos gregos. Fílon também considera que os estudiosos de filosofia tinham conhecimentos superiores às “opiniões da multidão”, reconhecendo que os filósofos contribuíram com o surgimento de um “novo caminho”, caracterizado pela “especulação racional” e o construto teórico de “doutrinas filosóficas”, que “trouxeram à luz” conhecimentos que não são compreensíveis por qualquer pessoa. Nessa afirmação “trouxeram à luz...”, fica evidenciado a referência de Fílon à prática dialética socrática que foi exaustivamente utilizada por Platão na construção dos seus diálogos filosófico.

De acordo com Hadas-Lebel (2012, p.159), a prática filosófica parece ter proporcionado ao pensador Fílon uma experiência quase mística, que lhe permitiu solevar-se acima das coisas contingentes, efêmeras, diárias, vulgar e materiais; almejando transcender a realidade terrena e buscar o reino celestial. A compreensão

platônica da alma como uma “carruagem alada”, deve ter inspirado Fílon a compreender a prática da filosofia como “luta consumidora para adquirir uma alma pura imersa na contemplação das verdades eternas”, ou seja, a filosofia “é mais do que um mero artifício literário: em momentos de pura meditação, ele [Fílon] parece ter experimentado uma libertação de seu próprio tempo, ao se deparar com um mundo incorpóreo”.

Portanto, a filosofia é identificada por Fílon como uma *contemplação*⁵ da vida e do mundo, cuja visão é o sentido mais importante para acessarmos a percepção nascida da contemplação.

2.1.2. *Helenismo e perspectiva holística: contribuições de Fílon de Alexandria*

Tradicionalmente, os historiadores costumam delimitar o período helenístico a partir do “declínio da Grécia”, enquadrando esse período com início em 323 a.C., com a morte de Alexandre (*O Grande*), e término no ano 31 a.C., com a batalha de Actium⁶. Entretanto, de acordo com Gual e Imaz (2007, p.17-18), não podemos simplesmente considerar o período helenístico como um “período de transição para o mundo romano”, haja vista que o historiógrafo J. G. Droysen, considera o *helenismo*⁷ um período com seu “próprio significado cultural unificado”, caracterizado especialmente pela disseminação da cultura grega e o surgimento do contexto cosmopolita, na cidade de Alexandria.

Por razões culturais o helenismo se estende muito mais, pois Roma, conquistadora do Mediterrâneo e do Oriente próximo, é, em certo sentido, uma extensão do helenismo, em termos culturais. [...] O que caracteriza o helenismo é a enorme expansão do grego como um elemento civilizador. (GUAL; IMAZ, 2007, p.18).

⁵ Do grego *θεωρία*, a palavra *contemplação* também pode ser traduzida por *teoria*. Para Japiassú e Marcondes (2001, p.42), *contemplação* significa: um “estado de espírito aplicado a uma ideia ou a um objeto”; no entendimento de Platão, “a atividade do filósofo é visão e contemplação (teoria) do mundo das essências: a teoria ou contemplação é a visão, pela alma, no término da ascensão espiritual, da ideia do bem, último cognoscível, causa de tudo o que é direito e belo”.

⁶ Conflito civil ocorrido na cidade de Actium, que resultou na derrota de Marco Antônio e Cleópatra e a vitória de Otávio, que incorporou o Egito, último reino helenístico, a Roma.

⁷ Os termos *helenismo* e *helenístico* derivam do verbo *hellenizein*, que é de origem grega e significa “falar grego” ou “agir como grego”. O uso da linguagem grega contribuiu com a propagação de ideias e do modo civilizatório do gregos (GUAL; IMAZ, 2007, p.19).

O período de grande apogeu da civilização helenística foi entre 280 a 168 a.C., época em que vários reinos competiam em seu esplendor cultural, mas por causa da “sombria ameaça do poder conquistador de Roma”, a civilização helenística entrou em declínio e, gradativamente, foi se desintegrando e deixando um enorme legado da “expansão cultural da civilização grega, que se estendeu por toda uma nova área geográfica, do Egito à Índia” (GUAL; IMAZ, 2007, p.18-19).

A cidade de Alexandria foi fundada em 331 a.C., por Alexandre (*O Grande*), e destruída por Diocleciano,⁸ em 295 d.C. No início de sua fundação, Alexandria era apenas uma cidade grega, e, somente em 30 a.C., foi elevada à categoria de “capital da nova província romana do Egito. Pelo esplendor de suas construções, logo excederia em reputação os méritos de todas as rivais, seja Atenas ou outra cidade grega da Ásia Menor”. Alexandria era a cidade natal de Fílon, a qual coroou em superlativos sem exageros, prestando homenagem e honrarias a sua opulência, beleza, nobreza e celebridade, se referindo ao local como “a cidade mais brilhante dos alexandrinos”. E, além de todo seu esplendor, também havia uma intensa atividade portuária, favorecida pelo célebre farol de Alexandria (HADAS-LEBEL, 2012, p.1).

De acordo com Levy (2022, p.2), é provável que Fílon tenha vivido em Alexandria no primeiro século d.C., período marcado por grandes agitações e tensões interétnicas.

Os romanos, com suas ambições universais, substituíram os macedônios, deixando aos gregos apenas o orgulho de sua identidade e algumas vantagens fiscais. Os gregos, por sua vez, fingiram ser os únicos cidadãos da cidade de Alexandria, recusando a cidadania aos judeus com pouquíssimas exceções, [...] Embora nunca tenha especificado seu próprio status político, Fílon provavelmente era um cidadão desta cidade de prestígio. Finalmente, os egípcios nativos eram desprezados tanto pelos gregos quanto pelos judeus. Os egípcios nem todos permaneceram passivos, como Manetho (*Stern*, 1974, textos 19-21), um sacerdote egípcio, escreveu uma paródia do Êxodo, transformando a libertação de Israel na ignominiosa expulsão de um povo deficiente e desonesto. Este *topos* ganhou grande favor entre os intelectuais gregos como o contemporâneo de Fílon, [...] Essa tensão irrompeu nos tumultos de Alexandria em 38 EC [era cristã], o primeiro grande pogrom [chacina] na história do povo judeu, levando por sua vez à instalação de um gueto, assassinatos, torturas, humilhações e zombarias de Agripa I, o rei da

⁸ Imperador romano que adotou políticas de perseguição aos cristãos a partir de 303, ordenando a destruição de livros, locais de culto e extinção do direito de cidadania romana para quem professasse o cristianismo. Depois exigiu que sacerdotes cristãos rendessem cultos e sacrifícios ao imperador e aos deuses romanos. Milhares de cristãos foram perseguidos, presos, torturados, massacrados e mortos, principalmente nas províncias orientais.

Judéia (Horst, 2003). Devemos ter tudo isso em mente para não imaginar Filon apenas como um estudioso enterrado na Grande Biblioteca, nem como um rabino dando palestras pacificamente nas sinagogas (LEVY, 2022, p.2).

Nessa citação, Levy explica de modo genérico os conflitos de interesses – especialmente de âmbitos cultural, religioso e político – entre os romanos, gregos, judeus e egípcios, um contexto marcado pela supremacia dos romanos e a sujeição dos demais povos de sua época. Diante desse cenário, Levy considera que Filon era um cidadão alexandrino que gozava de prestígio político e intelectual, haja vista que apesar de ser judeu, não sofreu perseguições como os demais judeus na época do rei Agripa I, da Judéia.

De certo que as tensões, agitações e perseguições desse período não refletem a vivência de Filon em períodos anteriores, pois, em sua obra *Sobre as Leis Especiais III* (*Spec. Leg. III*, I. §1, 1976, p.215), Filon afirma que: “houve um tempo, em que livre de outras preocupações, me entreguei ao estudo da filosofia e à contemplação do mundo e das coisas que nele contém; e assim recolhia como fruto aquela vida bela, muito apetitosa e verdadeiramente feliz [...]”. Nessa passagem, Filon reconhece com saudosismo a felicidade que sentia quando se dedicava à contemplação e aos estudos filosóficos, que considerava “divinos assuntos e doutrinas”, capazes de proporcionar a sua alma “uma certa inspiração divina”. Para Filon, o período das grandes agitações e tensões interétnicas o persuadiam a se “contorcer em busca de fama, riqueza ou gozo do corpo”.

Em outra passagem, Filon (*Spec. Leg. III*, I. §3, 1976, p.215) relata que o mais penoso dos males o espreitava: a *inveja*, que é detestadora do bem e depois que caiu sobre ele não cessou suas tentativas de derrubá-lo violentamente, precipitando-o no imenso mar das preocupações criadas pelos acontecimentos de sua época. Nesse relato, Filon não especifica quais foram os acontecimentos públicos que atormentaram sua vida, entretanto enfatiza os males sofridos pela inveja, provavelmente ocasionada pela tensão dos grupos étnicos, especialmente contra os judeus.

Apesar do evidente sofrimento vivenciado e relatado por Filon, durante os conflitos e tensões interétnicas, é notório seu saudosismo pelo conhecimento adquirido nos primeiros anos de vida:

[...] ainda que o deploro, não desmaio graças a minha companhia e meu amor apaixonado pelo cultivo do saber, enraizado na minha alma desde os meus primeiros anos; amor que, apiedado e compadecido por mim sempre, me reanima e me alivia. Graças a ele às vezes levanto a cabeça, e com o olhar da alma, confusamente porque sua aguda visão foi obscurecida pelos assuntos de outra ordem, mas como melhor passo, contemplo as coisas que me rodeiam, com ânsias de alcançar uma vida pura e isenta de males (FÍLON. *Spec. Leg. III*, I, §4, 1976, p.215).

Fílon enaltece seu amor à sabedoria e ao conhecimento adquiridos em outrora, considera que são revigorantes para subjugar o infortúnio das tensões interétnicas de sua época. Destaca suas expectativas de alcançar uma vida contemplativa que seja “pura e isenta de males”.

Nessas três passagens da obra *Sobre as Leis Especiais III*, de Fílon, podemos constatar que o imperativo dos conflitos, vivenciados e relatados por ele no período helenístico, são essencialmente motivados por questões éticas e morais, que fazem parte do arcabouço teórico e conceitual da *areté*. Em outras palavras, Fílon revela o infortúnio e a infelicidade que paira entre os grupos étnicos, subjugados e tolhidos de suas liberdades, crenças, valores, cidadania e outras dimensões inerentes a formação e aos direitos naturais do ser humano. Para entendermos a contento essas agruras e inquietudes de Fílon, iremos apresentar alguns caminhos, que podem conduzir à felicidade e à formação das virtudes (*areté*).

De acordo com Calabi (2000, p.1.), a posição filosófica de Fílon, em termos de formação educativa, está relacionada aos seus estudos encíclicos que tratam sobre o conhecimento da lei de Deus. O autor explica que, para Fílon, o verdadeiro conhecimento dar-se-á na “relação entre os vários campos de estudo, pois uma e a mesma ordem é em todas as diferentes esferas da realidade. Ordem e harmonia em um indivíduo e em um estado são as mesmas que no cosmos”. Por isso, é possível inferir que Fílon considera que o estudo das verdades superiores é uma tentativa de alcançar a sabedoria, e compreender os conhecimentos e comportamentos seculares.

Em outras palavras, Fílon estabelece uma perspectiva holística, ao considerar que o acesso ao “verdadeiro conhecimento” depende da integralidade entre os “vários campos de estudo”, pois compreende que existe uma ordem e harmonia universal, cujas diretrizes, princípios, regras ou leis se aplicam tanto aos indivíduos, quanto às instituições, dimensões da vida e ao próprio cosmos.

Deus criou o universo e estabeleceu regras no mundo, e ainda que a distância existente entre a lei divina e a mente humana, implique que os homens não possam almejar um conhecimento completo da harmonia cósmica estabelecida por Deus, nem uma perfeita imitação dela na esfera humana, sujeita ao erro e ao mal, contudo, os homens podem tentar seguir a lei divina. A questão é conhecer tal lei e ensiná-la (CALABI, 2000, p.1).

Nessa citação, Calabi explica a base argumentativa de Filon, que irá direcionar alguns caminhos para a formação da natureza humana, ou seja, as diretrizes para a obtenção de conhecimentos verdadeiro e a formação das virtudes (*areté*), que suscita a felicidade. Para Fílon, o criador do universo estabeleceu *regras* (ou leis), que devemos conhecer, seguir e ensinar, caso contrário, estaremos sujeitos “ao erro e ao mal”, por isso é necessário buscar os conhecimentos e compreender as *regras* que estabelecem a ordem, a harmonia e a integralidade das coisas.

Fílon estabelece como um dos caminhos para a formação da virtude, a observância de “modelos” de vida que são protótipos do humano “progressista” e “perfeito” que devemos imitar, como por exemplo: *Moisés*, que “não é apenas aquele que entregou a Lei aos homens, mas também um homem que ensina com sua própria maneira de agir” (CALABI, 2000, p.2). De acordo com Fílon (*Mos. I, XXVIII, §§158-159, 1976, p.25*), Moisés “conheceu o que está oculto à nossa natureza mortal; e, apresentando à vista de todos a sua própria pessoa e a sua vida, como bem-sucedida pintura, ofereceu uma obra Belíssima, reflexo da Divindade, modelo para quem desejar imitá-la”. Fílon também acrescenta que *felizes são aqueles cuja alma se assemelha a Moisés*, que é um exemplo ideal de inteligência “portadora da imagem perfeita da virtude”.

[...] olhando continuamente, não em vista do seu próprio prestígio, mas sim em benefício dos que contemplam os nobres modelos, imprimindo em suas almas não inteiramente rebeldes e endurecidas, imagens semelhantes àqueles [nobres modelos]. E assim foi dito aos que estão dispostos a imitar esses exemplos de digna e admirável beleza de espírito, que não devem desesperar em relação à sua possibilidade de melhorar a sua atual situação e de regressar à virtude e à sabedoria que poderíamos qualificar de dispersão espiritual produzida pelo vício (*Praem. XIX, §§114-115, 1976, p.57*).

Para o Fílon, imitar modelos de almas dotadas de nobres valores e admirável beleza de espírito, são caminhos que podem referenciar a formação das virtudes, fomentar a sabedoria e afastar o espírito dos vícios.

Por fim, Fílon considera que o atingimento da felicidade depende da integralidade entre: a aquisição de conhecimentos coerentes com as *regras* ou *leis*

universais; e a prática das *virtudes*, que podem ser referenciadas por modelos virtuosos e dotados de excelências humanas (*areté*). Essa integralidade entre conhecimento e virtude pressupõe uma perspectiva holística que conduz ao atingimento da felicidade.

2.2. FÍLON DE ALEXANDRIA E OS FILÓSOFOS TERAPEUTAS

A obra *Sobre a vida contemplativa*, de Fílon de Alexandria, é considerada, pelos pesquisadores e estudiosos do corpus teórico filoniano, uma obra filosófica-histórica. Essa obra trata essencialmente sobre a comunidade dos *terapeutas* ou *filósofos terapeutas*, relatando seus modos de vida, hábitos, costumes, valores, relações sociais, vivências e convivência com as outras comunidades da época.

Para Niehoff (2018, p.13), é difícil classificar cronologicamente as produções literárias de Fílon, haja vista que “a cultura alexandrina era tão diversa que não podemos saber quais aspectos se aplicavam à infância e juventude de Fílon. A única evidência confiável que temos são seus trabalhos escritos”, que permitem perceber que há obras que foram escritas no período da sua maturidade, como *Sobre a embaixada antes de Caio (De legatione ad Gaium)* e *Flacc (In Flaccum)*, que narram fatos relacionados a sua função como chefe da embaixada judaica, especialmente os eventos políticos que motivaram à violência na cidade de Alexandria.

Apesar dessa dificuldade, Niehoff (2018) considera que é possível classificar as produções literárias de Fílon em *tratados históricos e filosóficos, comentários alegóricos e exposição da lei*. A autora explica que os *tratados históricos* de Fílon fornecem a chave para interpretar outros escritos e estabelecer uma cronologia relativa; os *tratados filosóficos* oferecem referências dos eventos históricos e parecem estar associados à crise política informada por Fílon no período da sua maturidade; os *comentários alegóricos* refletem uma atmosfera mais serena com posicionamentos intelectuais das obras históricas; e, a *exposição da lei* são tratados sobre a criação, a vida dos patriarcas, virtudes, recompensas e punição, são narrativas livres de materiais bíblicos, dirigidas a um público mais amplo e não familiarizado com o texto bíblico.

Aqui nos interessa essencialmente os *tratados filosóficos*, os quais Niehoff (2018, p.15) julga que foram todos escritos “mais ou menos ao mesmo tempo, porque compunha regularmente séries de tratados em vez de obras isoladas”, como os seus *tratados históricos* que pertencem ao período de maturidade de sua vida.

Para Vidal (2005, p.9), os *escritos* ou *tratados filosóficos* de Filon podem ser agrupados em dois tons filosóficos: os *escritos teóricos*, que são *De Aeternitate Mundi (Aet.)*, *Alexander (Alex.)*, *Quod Omnis Probus Libe (Prob.)*, *De Providentia (Prov.)*; e, os *escritos históricos e apologéticos*, que são *In Flaccum (Flacc.)*, *Hypothetica (Hyp.)*, *De Legatione ad Gaium (Leg.)*, *De Vita Contemplativa (Vit. Cont.)*. Portanto, a obra que irá nortear nossa análise, *Sobre a vida contemplativa (Vit. Cont.)* é considerada um *tratado filosófico-histórico*.

Vale ressaltar que há controvérsias a respeito dos relatos de Filon sobre a comunidade dos terapeutas. Engberg-Pedersen (1999) observa que não há um gênero literário definido na obra *Vit. Cont.*, sugere que esta obra pode ser entendida como parte de uma obra maior que trata sobre *filosofia moral*, possivelmente inspirada na obra *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles, pois sua abordagem também trata da relação entre *contemplação* (teoria) e *virtude prática e moral*. Além dessa suposição, Engberg-Pedersen também considera que a *Vit. Cont.* de Filon foi inspirada na concepção de uma sociedade ideal proposta por Platão em sua obra *República*; por fim, cogita que a comunidade dos terapeutas, relatada em *Vit. Cont.*, nunca tenha existido e é apenas o *sonho de um filósofo*.

Entretanto, Beavis (2004) questiona e discorda das afirmações de Engberg-Pedersen, pois considera que os terapeutas, assim como os essênios, eram grupos comunitários de ascetas⁹ judeus. Beavis (2004, p.41) assevera que a descrição de Filon “é realista suficiente para justificar sua afirmação de que sua narrativa é verdadeira. Em vez de ser o sonho de um filósofo, o relato de Filon sobre os Terapeutas em *Vit. Cont.*, é uma construção utópica de uma comunidade real”.

⁹ O termo *ascetas* se refere às pessoas que consagram suas vidas a práticas espirituais, orações, privações, pouca atenção às necessidades do corpo, autocontrole e estudo das leis dos ditos profetas. Na época de Filon, a maioria dos ascetas eram judeus ou egípcios e, posteriormente, os praticantes do ascetismo se tornaram reclusos nos mosteiros (TAYLOR; DAVIES, 1998). Para Japiassú e Marcondes (2001, p.19), o ascetismo é uma “doutrina moral ou religiosa que preconiza um modo de vida austero, feito de privações e mortificações, tendo em vista alcançar a perfeição moral e o domínio de si”.

Destarte, independentemente da existência ou não da comunidade dos terapeutas, isso não compromete o valor filosófico da obra *Vit. Cont.* Por isso, destacamos deste tratado filoniano, questões plausíveis e relevantes para a construção da nossa análise filosófica, como a relação entre os terapeutas e os essênios, as circunstâncias e a convivência na comunidade dos terapeutas, e as experiências da vida contemplativa dos filósofos terapeutas.

2.2.1. Os filósofos terapeutas e os essênios

Logo no início do seu tratado filosófico-histórico *Vit. Cont.*¹⁰, Fílon faz referência aos essênios, indicando que já havia tratado sobre eles, provavelmente se referindo às suas obras *Prob.* (§§75-91) e *Hyp.* (§11, §§1-18), nas quais apresentou relatos sobre a comunidade dos essênios.

Ἐσσαίων πέρι διαλεχθεῖς, οἱ τόν πρακτικόν ἐζήλωσαν καὶ διεπόνησαν βίον ἐν ἅπασιν ἢ—τὸ γοῦν φορητότερον εἰπεῖν—τοῖς πλείστοις μέρεσι διενεγκόντες, αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων ἀκολουθία τῆς πραγματείας ἐπόμενος τὰ προσήκοντα λέξω, μηδὲν οἰκοθεν ἔνεκα τοῦ βελτιῶσαι προστιθείς.

Tendo já tratado sobre os essênios, que se dedicaram com ardor e fervor à vida ativa, se distinguindo em todos os aspectos ou, para dizer de outro modo, na maior parte deles; vou fazer agora também, seguindo a ordem exigida do tema, para dizer o que é necessário sobre aqueles que abraçaram a vida de contemplação (*Vit. Cont.*, §1, 2005, p.45).

Apesar de Fílon ter reconhecido a dedicação dos essênios em seu modo de viver em comunidade, esclarece que sua pretensão não é tratar sobre os essênios, mas sim sobre aqueles que “abraçaram a vida contemplativa”, ou seja, os filósofos terapeutas. Fílon (*Vit. Cont.*, §1) também declara nessa passagem que irá se apegar à verdade, sem recorrer aos artifícios dos poetas e escritores, enfrentando as dificuldades sem desistir, pois, a grandeza das virtudes dos terapeutas não deve ficar em silêncio.

¹⁰ Por se tratar da obra principal da nossa pesquisa, optamos por indicar nas citações diretas a língua originária da obra de Fílon, que é o grego, e a tradução adaptada do grego e do espanhol, baseada na tradução do Vidal (2005).

Ἡ δὲ προαίρεσις τῶν φιλοσόφων εὐθὺς ἐμφαίνεται διὰ τῆς προσήσεως' θεραπευταὶ γὰρ καὶ θεραπευτρίδες ἐτύμως καλοῦνται, ἥτοι παρόσον ἰατρικὴν ἐπαγγέλλονται κρείσσονα τῆς κατὰ πόλεις—ἢ μὲν γὰρ σώματα θεραπεύει μόνον, ἐκείνη δὲ καὶ φυχὰς νόσοις κεκρατημένας χαλεπαῖς τε καὶ δυσιάτοις, [...]

A escolha destes filósofos está evidenciada no nome que se autodenominam: são homens e mulheres que se chamam *Terapeutas* e *Terapêuticos*. Pois praticam uma arte de cura superior àquelas curas médicas praticadas nas cidades, que cuidam apenas dos corpos, enquanto eles [filósofos terapeutas] cuidam também das almas dos oprimidos por doenças graves e difíceis de curar, [...] (*Vit. Cont.* §2, 2005, p.47).

Os termos *terapeutas* (*θεραπευταῖ*) e *terapêuticos* (*θεραπευτρίδες*) são derivados do substantivo grego do caso nominativo *therapeía* (*θεραπεία*) ou *therapeyo* (*θεραπεύω*). Conforme vocabulário descrito no *Dicionário grego-português* (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2008, p.213), *therapeía* (*θεραπεία*) significa cuidado, tratamento, cura, culto, respeito, cortesia, atenção, solicitude; e, *therapeyo* (*θεραπεύω*) significa ação de cuidar, prestar serviços, tratar, respeitar, honrar, venerar. Em nossa análise, nos apropriaremos do sentido de *therapeía* (*θεραπεία*) como uma ação que visa o *cuidado, tratamento, cura, respeito, cortesia e honra*; pois o próprio significado da palavra *therapeía* já agrega em si mesma a ideia de cuidado e de virtudes, indicando o modo e a forma de ação dos filósofos terapeutas.

Ao afirmar que os filósofos terapeutas praticam uma arte de cura superior aos médicos da cidade, Fílon enaltece a ação desses terapeutas, ao tratarem tanto dos corpos quanto das almas dos *enfermos*. Para Fernandez-Galiano (1993), a intenção dos terapeutas era curar os corpos e as almas atormentadas por vícios e injustiças, indicando que há uma integralidade entre alma e corpo, ou seja, aquilo que poderia atormentar a alma, também exerceria os seus efeitos sobre o corpo, causando enfermidades. Essa passagem é contundente em evidenciar a perspectiva holística entre corpo e alma, pois indica que as afecções do corpo estão relacionadas às más ações da alma, por isso é necessário cuidar do corpo e das *excelências* (*areté*) da alma de modo integralizado.

Em relação aos essênios, de acordo com Araújo Junior (2012, p.98), há três hipóteses que poderiam explicar o surgimento da comunidade dos essênios: a “hipótese hassídica palestina”, que restringe a origem do movimento essênio à comunidade de Qumran, descrita nos pergaminhos do Mar Morto; a “hipótese

abilônica”, que distingue o movimento essênio e o grupo dos essênios da comunidade de Qumran, pois estes seriam apenas um grupo de palestinos que se opuseram aos judeus adeptos à “progressiva helenização da sociedade judaica da época”, cuja cisão ocorreu por causa de conflitos com um grupo de essênios exilados, provenientes da Babilônia; e a “hipótese de Groningen”, que consideramos a mais plausível dentre as três hipóteses.

Araújo Junior (2012, p.106-107) explica que a “hipótese de Groningen” leva em consideração elementos pretensamente válidos inseridos nas hipóteses anteriores, como o surgimento do movimento essênio na Palestina (*hipótese hassídica palestina*) e a não vinculação do surgimento dos essênios aos conflitos com grupos provenientes da Babilônia (*hipótese abilônica*), ou seja, os essênios teriam surgido antes desses conflitos. Araújo Junior argumenta que o mérito e a plausibilidade da “hipótese de Groningen” consistem nas informações colhidas das fontes clássicas, como os relatos de Josefo, Fílon e Plínio (*O Velho*). Neste texto, nos deteremos apenas em algumas fontes citadas por Fílon, especialmente nas obras *Prob.* e *Hyp.*

Em sua obra *Prob.* (§75, 1976, p.80-81), Fílon relata que os essênios são um pequeno grupo de judeus, que se revelam como servos de Deus, porque compreendem que é seu dever preparar suas próprias inteligências para a santidade. O filósofo também afirma que ninguém, nem mesmo os “plenos de perfídia e astúcia, ousam fazer acusações contra a comunidade dos essênios ou dos santos”, os quais são “donos dos seus atos e livres por natureza, ponderando suas comidas em comum e sua solidariedade superior a toda descrição”, dando testemunho de uma vida perfeita e feliz (*Prob.* §91, 1976, p.83). Nessas duas passagens, Fílon reconhece a devoção dos essênios a Deus, sua dedicação ao atingimento da santidade e inclinações para uma vida perfeita e feliz, bem como o reconhecimento dos méritos dos essênios por outras comunidades.

Já em sua obra *Hyp.* (§11.14, 1976, p.174), Fílon registra um posicionamento um tanto crítico em relação aos essênios. Ele afirma que os essênios rejeitam o matrimônio, pois consideram o matrimônio um obstáculo para manter a vida em comunidade, e, ao mesmo tempo praticam, com particular zelo, a continência. Os essênios entendem que “a mulher é uma criatura egoísta, zelosa demais e capaz de estender suas redes aos costumes do homem e seduzi-lo com suas incessantes

fascinações”. Nessa passagem, Fílon relata que os essênios menosprezam as mulheres e o matrimônio, pois consideram que a união matrimonial obstaculiza a vida em comunidade, ou seja, o casal passa a viver em função do seu núcleo familiar (esposa e filhos) e se afasta da vida em comunidade. Em outra passagem, Fílon esclarece que, quando um homem da comunidade dos essênios contrai matrimônio, ele pode ficar “preso aos atrativos de uma mulher ou centra a sua preocupação nos filhos obedecendo ao imperativo da natureza, já não é o mesmo que antes para com os outros, pois torna-se diferente sem dar-se conta, um escravo em vez de um homem livre” (*Hyp.* §11.17, 1976, p.174). Esse relato de Fílon indica que os essênios não eram favoráveis a constituição da família, e valorizavam a participação dos homens em sua comunidade.

Nesses dois relatos de Fílon sobre os essênios, citados em suas obras *Prob.* e *Hyp.*, podemos constatar duas perspectivas distintas, enquanto no *Prob.* Fílon enaltece a inteligência e o respeito conquistado pela comunidade dos essênios, no *Hyp.* Fílon critica a sujeição das mulheres, o desdém pelo matrimônio e a valorização da participação dos homens na comunidade dos essênios. Esse posicionamento dos essênios em relação às mulheres contrasta com as condições das mulheres entre os terapeutas, pois estes aceitam e valorizam a participação das mulheres¹¹ em sua comunidade.

Esses relatos de Fílon evidenciam a relação de contraste entre os terapeutas e os essênios, e para ampliarmos nosso entendimento destacaremos alguns contrastes e similitudes entre os *terapeutas* e os *essênios*.

Para Calabi (2014, p.99), os terapeutas viviam uma vida comunitária com a participação de homens e mulheres, predispostos a agir de acordo com as indicações e normas guias em direção à virtude. Os membros da comunidade dos terapeutas dedicavam “toda a sua vida à busca da verdade e do bem”, alternando momentos de solidão, por ocasião de “reunião em que os membros da comunidade escutam os mais velhos e deles aprendem a sabedoria”, com momentos de celebração e interpretação de livros sagrados.

¹¹ Em relação aos relatos de Fílon sobre a presença, participação e convivência com as mulheres na comunidade dos terapeutas abordaremos no capítulo três deste texto.

A interpretação dos livros sagrados se dá mediante o método do alegórico: com efeito, todos os livros da Lei parecem a esses homens assemelhar-se a um ser vivente, cujo corpo são as prescrições escritas e cuja alma é uma mente invisível, escondida sob as palavras (CALABI, 2014, p.100, Cf. *Vit. Cont.* 78; *Prob.* 80-82).

Calabi explica que os terapeutas se dedicam a interpretação, aprofundamento do sentido do texto, análise das leis e das normas, estudando e discernindo aquilo que é bom e aquilo que é mal. A partir dos seus estudos, eles questionam e indagam acerca das diferentes interpretações e aspectos morais da lei. Por analogia, os terapeutas consideram as prescrições escritas como um corpo e os ensinamentos comunicados, por meio de palavras, como uma mente invisível que necessita do esforço da interpretação para ser compreendida e revelada. Também esclarece que os terapeutas “levam adiante uma interpretação alegórica da tradição dos pais, a fim de desvelar os significados recônditos do texto” (CALABI, 2014, p.101).

Essas práticas hermenêuticas dos terapeutas também são consoantes às práticas dos essênios, ou seja, tanto os terapeutas quanto os essênios “leem e interpretam os livros sagrados, praticam a exegese mediante a leitura dos símbolos, estudando as leis dos pais e a filosofia ética (*Prob.* 80-82). Além disso, dedicam-se ao estudo da economia e da política (*Prob.* 83)” (CALABI, 2014, p.101). Em outras palavras, a sabedoria dos terapeutas e dos essênios não é baseada em suas vivências cotidianas e nem nos ensinamentos compartilhados em assembleias por homens ilustres de sua época, mas sim abalizada nos ensinamentos dos livros sagrados, que são estudados, analisados e questionados, especialmente a relação entre divino e humano, e o caminho para as virtudes.

Apesar dos terapeutas e dos essênios conviverem em comunidades à serviço de Deus, ou da valorização da transcendência espiritual, há perspectivas diferentes em suas intenções, enquanto os terapeutas se dedicam à vida contemplativa, os essênios se dedicam à vida ativa. Entretanto, Calabi (2014, p.102) considera que não há exclusão entre a *vida contemplativa* e a *vida ativa*, pois, embora os essênios se dediquem ao trabalho, também estudam os textos e as interpretações alegóricas (*Prob.* 82); e, embora os terapeutas se entreguem à oração e à contemplação, também se ocupam pessoalmente dos trabalhos necessários ao convívio e à sobrevivência da comunidade.

διακοινοῦνται δὲ οὐχ ὑπ' ἀνδραπόδων, ἠγούμενοι συνόλως τὴν θεραπόντων κτῆσιν εἶναι παρὰ φύσιν ἢ μὲν γὰρ ἐλευθέρους ἅπαντας γεγέννηκεν, αἱ δὲ τινῶν ἀδικίαι καὶ πλεονεξίαι ζηλωσάντων τὴν ἀρχέκακον ἀνισότητά καταζεύξασαι τὸ ἐπὶ τοῖς ἀσθενεστέροις κράτος τοῖς δυνατωτέροις ἀνήψαν.

Não são servidos por escravos, pois entendem que a posse de servos é totalmente contrária à natureza. Porque esta gerou a todos livres, sem exceção; embora a injustiça e ambição de alguns partidários da desigualdade, que é a origem do mal, subjugaram a força os mais fracos, para colocá-los à disposição dos poderosos (*Vit. Cont.* §70, 2005, p.97).

Os terapeutas, assim como os essênios, rejeitavam qualquer forma de escravidão, ambos consideram que o nosso Criador, ou nossa própria condição humana por natureza, é sermos livres. Para Fílon (*Vit. Cont.* §70), a origem do mal são as desigualdades, que, infelizmente, são praticadas por quem almeja subjugar outrem e impor o seu poder. Nessa passagem fica evidente que os terapeutas não rejeitam as atividades práticas, e nem compartilham de ideias e práticas nefastas, como a escravidão.

Para Calabi (2012, p.102), os possíveis contrastes de atividades entre os terapeutas e os essênios convergem para finalidades comuns, ou seja, as práticas hermenêuticas entre os terapeutas e os essênios são similares, mas há alguns contrastes em seus propósitos de vida em comunidade, que no caso dos terapeutas é a vida contemplativa e dos essênios é a vida ativa. Podemos considerar que a integralidade de suas intenções tem a mesma finalidade: servir a Deus (transcendência divina) e direcionar suas vidas pelo caminho das virtudes. Em outras palavras, essa integralidade de intenções e propósitos, são partes de uma finalidade comum (Deus e virtude) entre os terapeutas e os essênios, ou seja, há uma perspectiva holística em suas vivências e convivências em comunidade.

Em relação aos contrastes entre terapeutas e essênios, Colson (1985, p.104) constata significativas diferenças no modo de agir dos filósofos terapeutas e dos essênios. O autor afirma que os filósofos terapeutas se dedicavam a vida contemplativa, não se misturavam com outrem, exceto em eventos especiais, mas aceitavam a participação das mulheres na vida comunitária e, de modo um tanto extremista, praticavam a abstinência; enquanto os essênios valorizavam questões práticas da vida, como partilhar casas ou vestuários e eram exclusivamente

masculinos, não admitiam a participação das mulheres e, por vezes, agiam com frugalidade.

Por fim, apesar das similitudes e contrastes entre os terapeutas e os essênios, Fernandez-Galiano (1993, p.264) considera que os terapeutas não eram um grupo isolado alheio aos acontecimentos do mundo, acredita que os terapeutas eram um grupo de pessoas com características comuns que optaram por viver uma forma de vida semelhante, assim como outros grupos de sua época, como os essênios e os pitagóricos.

2.2.2. A comunidade dos terapeutas

De acordo com Hadas-Lebel (2012, p.173-174), às portas de Alexandria, nas proximidades do *Lago Mareotis*, vivia a comunidade judaica devota à vida contemplativa, que Filon denomina *Terapeutas (Therapeutes)*. Os membros dessa comunidade acumulavam longa experiência, e, quando decidiam se aposentar dos interesses mundanos, passavam a se dedicar à meditação no “deserto”, em um local bastante agradável e benéfico aos habitantes da região, por causa dos efeitos salutareos do Lago Mareotis e do Mar (Figura 1).

Os terapeutas que viviam nessa localidade não exerciam nenhuma atividade e eram livres de toda ligação com os bens materiais, os quais distribuía aos seus familiares ou outras pessoas do seu convívio. Habitavam em pequenas casas, não muito próximas umas das outras, o que permitia viver em isolamento durante a semana e se encontrar com os membros da comunidade a cada sete dias (HADAS-LEBEL (2012, p.174).

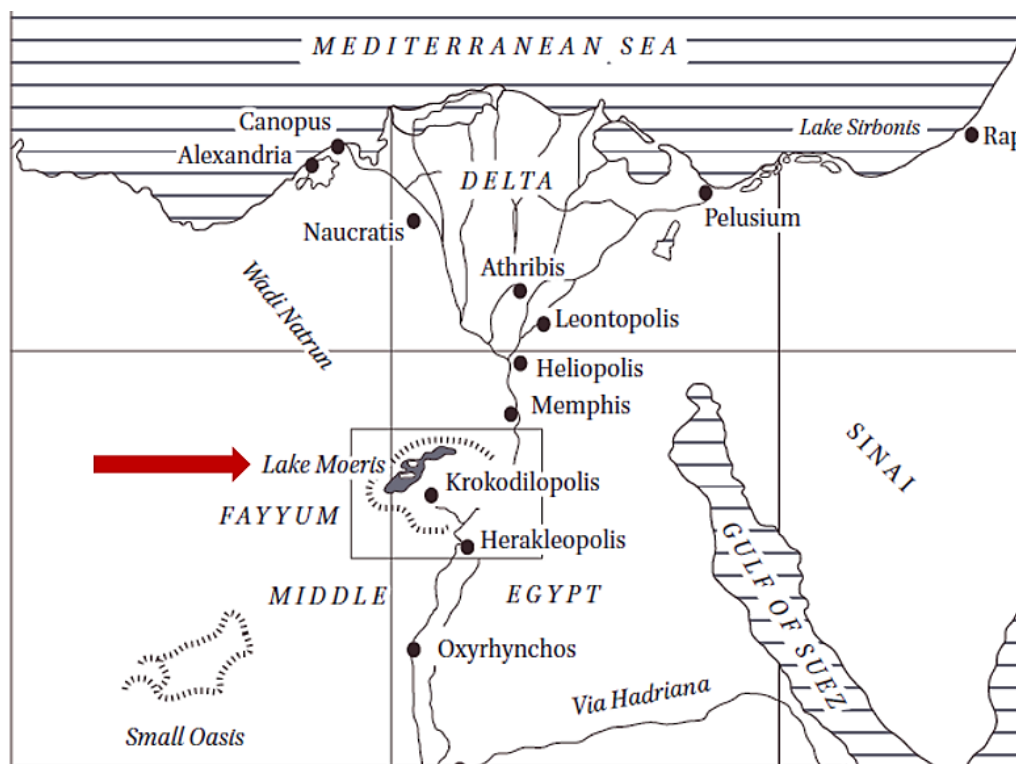


Figura 1: Mapa do Mar Mediterrâneo do Período Helenístico.
Fonte: HADAS-LEBEL (2012, p.24).

Fílon (*Vit. Cont.* §22, 2005, p.61) relata que os melhores terapeutas eram enviados por toda parte, como colonos para formar uma nova pátria, um lugar com casas adequadas, localizadas em colina acima do *Lago Mareotis*, uma região excelente tanto por causa da sua segurança como sua boa temperatura do ar.

De acordo com a explicação de Taylor e Davies (1998, p.12), a *segurança* era garantida pelas habitações circundantes e aldeias, e a *temperatura* agradável era por causa da brisa contínua que emergia tanto do Lago Mareotis, quanto do mar aberto nas proximidades. Considerando a descrição de Fílon, a localidade mais provável da comunidade dos terapeutas são as colinas que se estendem de nordeste ao sudoeste de Alexandria. Nessa localidade há terras em ambos os lados da colina, que são adequadas para habitações e aldeias, ademais, se localizam mais próximo do Lago Mareotis do que o mar Mediterrâneo.

Taylor e Davies (1998, p.13) esclarecem que essa localização da comunidade dos terapeutas, provavelmente à 13km de distância da cidade de Alexandria, foi proposta na década 60 por François Daumas. Entretanto, ainda não há consenso entre os pesquisadores sobre a identificação exata dessa localidade descrita por Fílon.

Em outubro-novembro de 1999, Taylor (2006, p.84) visitou Alexandria e foi até a área onde provavelmente teriam vivido os terapeutas. O autor explica que, infelizmente, a região está desenvolvida e os subúrbios de Alexandria se misturam e avançam a cada ano, além do pouco interesse em conservar o patrimônio dessa vizinhança. A provável colina descrita por Fílon (*Vit. Cont.* §22) tem sofrido extensiva extração de pedra para construção de novos subúrbios (Figura 2).



Figura 2: Foto da provável colina da comunidade dos terapeutas, vista pelo oeste.
Fonte: TAYLOR (2006, p.87).

De acordo com a descrição de Taylor (2006, p.86), no local onde a comunidade dos terapeutas ou grupos *mereóticos* teriam vivido há enormes buracos. Em sua descrição o autor afirma: “eu fui capaz de caminhar ao longo do braço oriental [leste] do que resta para tirar fotos, e encontrei alguns cacos de cerâmica romana e bizantina”, também há evidência de uma nascente de água (*Vit. Cont.* §37), que se encontra no pé da colina, onde juncos e plantas crescem em um canal de água. É possível olhar para as palmeiras mais distantes do *Lago Mareotis* (Figura 3). No caminho entre este local e a cidade encontra-se uma necrópole¹², com túmulos e

¹² Palavra de origem grega (νεκρόπολις), que significa “cidade dos mortos”, corresponde a parte de cidade antiga, destinada ao sepultamento dos mortos, um local de enterro ou cemitério.

jardins para além das muralhas do sudeste e sudoeste. Para Taylor não há outro local alternativo e/ou convincente para ter abrigado a comunidade dos terapeutas.



Figura 3: Foto da provável colina da comunidade dos terapeutas, vista pelo sul.
Fonte: TAYLOR (2006, p.88).

Fílon (*Vit. Cont.* §21) menciona que a localização daqueles que abraçam a vida contemplativa fica “em torno de Alexandria”, por essa razão Taylor é incisivo quanto à localização da comunidade dos terapeutas, pois a região é propícia ao aspecto devocional e à tranquilidade, tão almejada por aqueles que rejeitam a vida tumultuada nas cidades e buscam localidades adequadas aos seus hábitos pacíficos e costumes devocionais.

Dentre os hábitos e costumes inusitados dos terapeutas, que viviam nessa região desértica nas proximidades do Lago Mareotis, podemos destacar a condução de uma *vida solitária*, a *simplicidade das suas moradias* e os *ritos semanais*. A seguir, faremos uma breve exposição desses hábitos e costumes dos terapeutas.

Fílon (*Vit. Cont.* §18, 2005, p.59) descreve que quando os terapeutas vão residir no deserto, se desapegam não apenas dos bens materiais, mas também dos laços familiares, deixando para trás seus pais, irmãos, filhos, esposas e todo seu amplo círculo de parentes e amigos, além da sua pátria natal e seus vínculos de atração

familiares e costumes que têm poder para seduzi-lo. Essa descrição de Fílon, demonstra que os terapeutas passam a viver isolados e a solidão é “abraçada” como parte da vida contemplativa.

Para Fílon (*Vit. Cont.* §19, 2005, p.59), os terapeutas não migram para outras cidades como “escravos” infelizes ou sem valor, que mudam apenas de “donos”, mas não tem liberdade. Considera que nas cidades, por melhor que seja o governante, há sempre tumultos, desordem e perturbações, cuja pessoa guiada pela sabedoria não poderia suportar. Em outras palavras, Fílon esclarece que as cidades perturbam a alma daqueles que buscam sabedoria e contemplação, por isso os terapeutas valorizam a solidão e a simplicidade dos seus bens para viver.

Essa compreensão de Fílon nos induz a entender que a vida contemplativa, dos filósofos terapeutas, depende da integralidade de condições, que envolve tanto o espaço-ambiente em que vivem quanto os hábitos, costumes e a predisposição para alcançar os seus propósitos e intenções, ou seja, a vida contemplativa tem uma perspectiva holística na comunidade dos terapeutas, pois sua realização depende da integralidade de fatores e condições favoráveis.

Em relação às habitações dos terapeutas, Fílon (*Vit. Cont.* §24, 2005, p.63) afirma que as moradias eram simples, oferecendo proteção contra o calor do sol e o frio do ar. As casas não eram próximas umas das outras, como nas cidades cuja vizinhança é irritante e desagradável para aqueles que buscam zelosamente a solidão, mas também não eram muito distantes, por causa do seu amor à vida comunitária e para poder se ajudarem mutuamente em caso de ataque de bandidos. Em outras palavras, o sentido de *solidão* para Fílon é análogo à ideia de paz e tranquilidade, algo que os terapeutas consideravam preeminente para a vida contemplativa.

Calabi (2008, p.165) explica que, apesar de depreciarmos o isolamento e a vida isolada e criticarmos aqueles que levam uma vida à parte e negligenciam as relações sociais e a vida em comunidade, para Fílon (*Fug.* §33.VI, 1976, p.77), a verdade seria justa em reprovar aqueles que, sem plena consciência, descartam seus negócios e outros meios de obter recursos na vida em comunidade e ainda dizem que desprezam a fama e o prazer, mas não desprezam essas coisas, estão apenas praticando uma impostura, pois sua aparência de indigência, imundície, mesquinhez e sordidez, nada

mais são do que iscas para levar os outros a considerá-los amantes da decência, temperança e resistência.

Em sua análise interpretativa filoniana, Calabi (2008, p.166) comenta que a maioria das pessoas pensam que “os indivíduos que optam por negligenciar e se isolar como símbolos de uma vida virtuosa são considerados desprezíveis”. Pois consideram que escolher uma vida de abstinência e abnegação, como marca de compromisso não é uma boa ideia, por isso antes de escolher viver isolado é necessário cultivar a capacidade de controle, bom senso e discernimento, para saber fazer boas escolhas e evitar comportamentos egoístas e narcisistas. A intenção de uma vida isolada e solitária é promover a sabedoria e a justiça, saber enfrentar as “tentações” da vida ativa e aprimorar a capacidade de discernir em direção a uma vida virtuosa. Por essas razões, Calabi (2008, p.166) esclarece que:

A atividade contemplativa só pode ser exercida após uma vida ativa e, em qualquer caso, a vida contemplativa não significa isolamento, uma vida solitária e isolada, separação da interação social ou fazer sacrifícios. [...] Escolher ficar sozinho e se refugiar em um lugar tranquilo faz sentido quando a ideia é fugir do tumulto da multidão, tribunais, tertúlias, assembleias, teatros que apresentam uma mistura do verdadeiro e falso, do profano e sagrado, do ridículo e graves, ocasiões impregnadas de desordem, falta de moderação e erros.

Calabi esclarece que antes de os terapeutas irem para o deserto, viver uma vida contemplativa, era necessário experienciar a vida ativa nas cidades e aprender a discernir e valorizar a plenitude da vida contemplativa. A autora também esclarece que aqueles que abandonam as cidades não o fazem porque odeiam seus semelhantes, mas é para evitar os vícios, por isso não se trata de rejeitar a vida social, mas sim de viver uma vida virtuosa, dedicada ao amor pelo Criador, humanidade, trabalho e estudos. Esse esclarecimento de Calabi indica que há uma perspectiva holística de integralidade de ações necessárias, para atingir um “preparo” ideal para a vida contemplativa.

Por essas razões, os terapeutas escolhem deixar as cidades e se dedicarem a vida contemplativa no deserto. Eles não são eremitas, reclusos ou solitários, são

praticantes da ascese¹³, incluindo a exegese interpretativa de textos filosóficos e doutrinários, que eram praticados durante os seis dias de isolamento e, depois, no sábado na companhia dos outros terapeutas, conforme descreve Fílon, na *Vit. Cont.* § 28. Portanto, a vida na comunidade dos terapeutas no deserto não era um lugar de solidão, mas sim um tempo de libertação do passado, vivido em ambientes de conflitos e, por vezes, com indivíduos desprezíveis, sem nenhuma predisposição para a prática das virtudes.

Em relação às características das moradias e dos ritos semanais, Fílon descreve uma simbologia entre os espaços da casa e os hábitos ritualísticos dos terapeutas.

ἐν ἐκάστη δὲ ἐστὶν οἴκημα ἱερόν, ὃ καλεῖται σεμνεῖον καὶ μοναστήριον, ἐν ᾧ μονούμενοι τὰ τοῦ σεμνοῦ βίου μυστήρια τελοῦνται, μηδὲν εἰσκομίζοντες, μὴ ποτόν, μὴ σιτίον, μηδὲ τι τῶν ἄλλων ὅσα πρὸς τὰς τοῦ σώματος χρείας ἀναγκαῖα, ἀλλὰ νόμους καὶ λόγια θεοπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται.

Em cada uma das casas havia um cômodo sagrado, que era chamado de “santuário” ou “mosteiro”, no qual eles [terapeutas] se isolavam para cumprir os mistérios de uma vida santificada. Nesse local, não traziam bebidas, nem comida ou qualquer outra coisa necessária para o cuidado do corpo, traziam apenas as leis, os oráculos inspirados e enunciados pelos profetas, os hinos e outros escritos que serviam para atingir a plenitude do conhecimento e da piedade (*Vit. Cont.* §25, 2005, p.63).

Os terapeutas mantinham um cômodo da casa dedicado aos seus estudos e práticas ritualísticas para a consagração com o divino e o atingimento de uma vida santificada. Separavam os espaços dedicados aos cuidados da alma e aos cuidados do corpo. O cômodo denominado *mosteiro* era considerado o espaço sagrado da casa.

De acordo com Hadas-Lebel (2012, p.174), as casas dos terapeutas tinham duas salas, que simbolizavam a separação entre o *sagrado* e o *profano*: uma sala era o *mosteiro*, um local de “solidão”, reservado às práticas da meditação e elevação da alma; a outra sala era reservada aos cuidados do corpo, como a nutrição diária, mais frugal, excluindo carne e vinho, pois os terapeutas consideram que “o vinho é a droga

¹³ A palavra ascese deriva do grego *áskesis*, que significa a busca pelo aperfeiçoamento espiritual através do afastamento das coisas terrenas. Em filosofia corresponde as práticas de conduta rigorosas por meio da disciplina e abstenção de prazeres do corpo, possibilitando aprimorar o intelecto na busca da verdade.

da insensatez [que produz loucura] e as iguarias caras excitam os instintos animais mais insaciáveis, a luxúria [o desejo]" (*Vit. Cont.* §74, 2005, p.99).

As celebrações dos terapeutas ocorriam a cada sete dias, durante os seis dias da semana os terapeutas realizavam as suas práticas ritualísticas individualmente e, no sábado, se reuniam para estudar em comum, "os homens à direita, as mulheres à esquerda, separados por uma parede divisória baixa. De fato, toda a sua existência segue o ritmo do número sete", até mesmo os banquetes são organizados a cada sete semanas (HADAS-LEBEL, 2012, p.174).

Durante os seis dias da semana, os terapeutas costumam orar duas vezes ao dia, ao nascer do sol e ao pôr do sol. Ao nascer do sol pedem que seu dia seja verdadeiramente feliz e que sua inteligência seja preenchida pela luz celestial. Ao pôr do sol pedem que sua alma seja completamente aliviada dos tumultos das sensações e objetos dos sentidos (FÍLON, *Vit. Cont.* §27, 2005, p.65). Quando se reúnem no sétimo dia, realizavam alguns rituais de consagração em comum, além de vestirem-se de branco e separarem o local de assento dos homens e das mulheres, também se sentavam sequencialmente de acordo com a idade. Esses rituais comunitários favoreciam a integralidade dos membros da comunidade dos terapeutas e constituíam sua identidade cultural.

Para Hadas-Lebel (2012, p.173), os terapeutas do deserto vivem uma vida exemplar, em relação aos ideais de vivência em comunidade. Eles fazem refeições juntos e reúnem recursos, cuidam dos idosos e dos doentes e oferecem hospitalidade aos membros viajantes de sua irmandade; acreditam que a igualdade é fundamental para todos os seres humanos, condenam a escravidão e trabalham com as próprias mãos, seja nos campos ou em qualquer outro lugar; suas atividades são estritamente pacíficas e não estão dispostas a obter lucro. Esses terapeutas são verdadeiros filósofos, pois priorizam a ética sobre outras questões filosóficas, porque consideram que adquirir virtudes é a única coisa valorosa da vida.

Em suma, a vivência dos terapeutas em comunidade está diretamente vinculada à prática das virtudes e, perceptivelmente, seus estudos não são meros acúmulos de conhecimentos, mas sim aprendizagens para o aprimoramento e atingimento de uma vida santificada. Em outras palavras, os terapeutas colocam em prática os conhecimentos filosóficos e doutrinários estudados. Essa expectativa comunitária

depende da integralidade entre o ambiente, os espaços das habitações e os hábitos ritualísticos dos terapeutas que intencionam favorecer a perspectiva holística da vida contemplativa.

2.2.3. A vida contemplativa dos filósofos terapeutas

De acordo com Abbagnano (2012, p.198), em seu Dicionário de Filosofia, a vida contemplativa significa um ideal de vida dedicada ao conhecimento. Esclarece que para os pré-socráticos, a vida contemplativa corresponde a uma projeção de futuro, com base no passado, ou seja, contemplar conhecimentos do passado para projetar o futuro; do ponto de vista platônico-aristotélico, houve uma exaltação da vida contemplativa, a qual estava acima da prática e considerada uma condição digna do filósofo, vale ressaltar que na filosofia platônica a vida tinha mais finalidade política do que contemplativa; e na filosofia aristotélica, o ideal contemplativo da vida é mais consistente, pois há o desprezo pelo trabalho manual (*banausia*), e o reconhecimento da superioridade das ciências teóricas sobre as atividades práticas, portanto, a vida teórica (contemplativa) é superior à vida mundana, especialmente do político e do guerreiro. Entretanto, a filosofia helenística exalta a figura do humano “sábio”, aquele cuja vida se resume à contemplação, isto é, a busca incessante por conhecimentos que possam enaltecer, dignificar e aprimorar a vida humana.

Para Fílon, a principal finalidade da comunidade dos terapeutas é a vida contemplativa, e esta tem por objetivo o atingimento da felicidade. Considera que “a fraternidade dos terapeutas, que continuamente estão dispostos a abrir os olhos à instrução, aspiram a contemplação do Ser, se elevando além do sol sensível e nunca deixam essa condição, o que leva à felicidade perfeita” (*Vit. Cont.* §11, 2005, p.53). Em outras palavras, Fílon relata que os terapeutas aspiram à vida contemplativa, pois consideram que por meio do conhecimento e da prática das virtudes, serão conduzidos à felicidade.

Em outra passagem, Fílon (*Vit. Cont.* §12, 2005, p.53) afirma que todos aqueles que procuram o caminho terapêutico, não por costume e nem por conselho ou exortação de alguém, mas sim porque foram arrebatados pelo amor celestial e

inspiração divina, nesse caminho permanecem até alcançarem a visão que almejam. Para Fílon, os integrantes da comunidade dos terapeutas eram seduzidos por amor e inspiração celestial, que os compelia à dedicação da vida contemplativa.

De acordo com Calabi (2014, p.99), o cuidado dos terapeutas com a vida contemplativa, também envolve sua dedicação à composição de hinos, que cantavam como se tivessem “possuídos por espírito divino, numa espécie de ebbriedade, estão voltados para a visão *noética*. Abandonam todo cuidado ou preocupação cotidiana para dedicar-se completamente à filosofia (*Vit. Cont.* §13), à busca de Deus e da felicidade que daí deriva”.

Isso significa que os integrantes da comunidade dos terapeutas não eram apenas arrebatados pelo amor e inspiração divina, também eram inspirados pelo conhecimento filosófico, práticas ritualísticas e experiências com a transcendência, que direcionavam dos caminhos para a felicidade. Essa integralidade de perspectivas fomentam o sentido holístico da vida contemplativa.

Um outro aspecto relevante da vida contemplativa, citado por Calabi, é a composição e o canto de hinos. Para Fílon (*Vit. Cont.* §29, 2005, p.65), além dos terapeutas se dedicarem ao estudo de textos antigos, das escolas filosóficas, também se dedicavam à “composição de canções e hinos em louvor a Deus e todo tipo de metros e melodias, que, conforme a necessidade, escrevem com ritmos muito solenes”. O canto e a dança faziam parte da ritualística dos terapeutas, e contribuíam com a propósito da vida contemplativa que é a felicidade.

εἴτα ᾄδουσι πεποιημένους ὕμνους εἰς τὸν θεὸν πολλοῖς μέτροις καὶ μέλεσι, τῇ μὲν συνηχοῦντες, τῇ δὲ καὶ ἀντιφώνοις ἀρμονίαις ἐπιχειρονομοῦντές καὶ ἐπορχούμενοι, καὶ ἐπιθειάζοντες τοτὲ μὲν τὰ προσόδια, τοτὲ δὲ τὰ στάσιμα, στροφάς τε τὰς ἐν χορείᾳ καὶ ἀντιστροφὰς ποιοῦμενοι.

Então eles [terapeutas] cantam hinos dedicados a Deus compostos de diversos metros e melodias, às vezes cantando todos juntos e outras batendo palmas e dançando em ritmo de cantos antifonários, executados como uma inspiração divina de cantos de procissão ou estrofes, acompanhados de estrofes e antístrofes com dança coral (*Vit. Cont.* §84, 2005, p.107)

A inspiração divina por meio do canto e da dança eram tradições comuns em diversas culturas antigas, inclusive nas comunidades de tradição judaica. Para Bueno (2022, p.365), “a música melodiosa é algo que sempre teve uma enorme relevância e tem sido evidente em todas as culturas, e estão presentes em qualquer celebração

litúrgica desde os tempos imemoriais até hoje”. O autor também esclarece que a expressão musical está ligada à filosofia desde seus primórdios, os próprios pitagóricos associaram a música à origem do universo, propondo uma concepção de música que conduziu à compreensão das escalas musicais. E acrescenta que “a música tem sido uma constante aliada nas manifestações mais exaltadas do espírito humano, constituindo uma espécie de efluente do espírito humano”. Portanto, podemos considerar que há uma perspectiva holística na exaltação do espírito humano, que se “eleva” a partir da integralidade de elementos ritualísticos, como a música, a dança, a oração e os estudos filosóficos e exegéticos.

Em relação às intenções dos terapeutas em suas orações, Calabi (2012, p.161) destaca que um dos objetivos das suas orações era descobrir como seguir a verdade: um pedido ao divino para que “soubessem estudar e obter conhecimento”.

Calabi (2012, p.161-162) explica que para Fílon, os terapeutas “que escolheram a filosofia e a contemplação acima de todas as coisas, eram um modelo de vida para os mortais comuns: o estudo e a exegese são metas a serem perseguidas por todos”. Vale ressaltar que a vida contemplativa para os terapeutas não corresponde a um estudo da realidade natural ou a aquisição de conhecimento pelo conhecimento, como entendiam a maioria os filósofos gregos. Para os terapeutas, “na contemplação está a felicidade e a alegria que se encontra no sentir exaltado, investigando assuntos relativos ao que é divino e admirando o que há de mais belo na natureza”, em outras palavras, os terapeutas compreendiam que a vida prática os “empurrava para baixo” e a contemplação os “emburrava para cima”, e para irromper esta oscilação era necessário promover a plenitude da vida contemplativa.

Apesar da primazia de valorização da vida contemplativa, Fílon (*Fug.* §36, 1976, p.78) esclarece que a vida prática precede a vida contemplativa, pois considera que é preciso exercitar, inicialmente, as virtudes do cuidado com o lar e a qualidade do cidadão, para tornar o ser humano perito nos “negócios privados e públicos da vida”; assim, com os recursos excedentes e as experiências da vida prática, fomentadas no exercício das virtudes, o ser humano estará apto a migrar para uma forma de vida diferente e melhor, a vida contemplativa.

Fílon também acrescenta que é necessário, para todos aqueles que querem alcançar as obras divinas, primeiro cumprirem a justiça humana, pois é muita

presunção “pretender que aqueles que são incapazes de superar o inferior possam alcançar o superior” (*Fug.* §38, 1976, p.78).

Ainda que a contemplação seja a atividade mais elevada e feliz, aqueles que escolhem dedicar-se inteiramente a ela sem antes ter trabalhado ativamente estão destinados a levar uma vida estéril. A escolha deles não faz sentido e os coloca fora dos desejos de Deus. Aqueles que se distanciam da comunidade, optam pelo isolamento e levam uma vida reclusa, dedicando-se apenas ao estudo, sem antes terem trabalhado entre os seus semelhantes, são fortemente repreendidos por terem feito uma escolha egoísta e sem sentido (CALABI, 2008, p. 181).

Por essas razões, os terapeutas só se retiram da sociedade depois de terem passado pela experiência da vida ativa. Nessa fase da vida, já estão aptos a escolher e se despojar dos seus bens materiais, para entrar no prazer das atividades teóricas e se dedicarem a uma vida de estudos e práticas devocionais com os seus semelhantes.

Para Hilly (s/d), a ênfase fundamental na filosofia de Filon é contrastar a vida espiritual, entendida como contemplação intelectual, com a preocupação mundana das coisas terrenas, tanto da vida ativa quanto da busca pelo prazer. Filon não defende uma abnegação completa da vida, pelo contrário, ele defende o cumprimento primeiro das obrigações práticas, e depois o uso de bens mundanos para a realização de obras louváveis [*Fug.* §§23-28]. Também afirma que o prazer é indispensável e a riqueza é útil, mas para uma pessoa virtuosa eles não são um bem perfeito [*Leg. All.* 3. §§69-72]. Filon acredita que o ser humano deve se afastar gradualmente do aspecto físico das coisas. Mas há pessoas, como os filósofos, que conseguem com mais êxito focar suas mentes nas realidades eternas. Para Filon, a finalidade da vida é a bem-aventurança e esta só pode ser alcançada pelo ser humano através do “verdadeiro conhecimento de Deus”. Esse conhecimento de Deus é o limite da felicidade e da bem-aventurança. Ao enaltecer a vida contemplativa dos terapeutas monásticos de Alexandria, Filon “atesta sua preferência pelo *bios theoreticos* sobre o *bios praticos*”.

Essas conjecturas de Hilly esclarecem algumas questões sobre a compreensão de Filon a respeito da vida contemplativa, especialmente os dois momentos fundamentais para a realização da vida: o ativismo e suas obrigações práticas; e a contemplação intelectual, que é forjada a partir do ativismo da vida, por meio das

experiências e preocupações mundanas, que nos oportunizam a conhecer e praticar as virtudes. Entretanto, Filon considera a *vida teórica* (*bios theoreticos*) ou vida contemplativa como sendo superior à *vida prática* (*bios practicos*) ou vida ativa.

No último parágrafo da *Vit. Cont.*, Filon faz um resumo do sentido de vida contemplativa para os terapeutas, a saber:

Θεραπευτῶν μὲν δὴ περὶ τοσαῦτα θεωρίαν ἀσπασαμένων φύσεως καὶ τῶν ἐν αὐτῇ καὶ φυγῇ μόνῃ βιωσάντων, οὐρανοῦ μὲν καὶ κόσμου πολιτῶν, τῶ δὲ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὅλων γνησίως συσταθέντων ὑπ’ ἀρετῆς, ἥτις [θεοῦ] φιλίαν αὐτοῖς προξένησεν οἰκειότατον γέρας καλοκάγαθίας προσθεῖσα, πάσης ἄμεινον εὐτυχίας, ἐπ’ αὐτὴν ἀκρότητα φθάνον εὐδαιμονίας.

Isto é o que concerne aos terapeutas, que abraçam a contemplação da natureza e tudo o que nela contém e vivem só para a alma, como cidadão do céu e do mundo, verdadeiramente unido ao Pai e Criador de todas as coisas por meio da virtude, que lhes deu de presente a amizade de Deus, atribuindo-lhes a honra mais semelhante a bondade, que é melhor que toda alegria e alcança o ápice da felicidade (*Vit. Cont.* §90, 2005, p.111).

Filon considera que a premissa primordial dos terapeutas era estabelecer *vínculos de união e amizade com o Criador*. Eles não tinham interesses em viver nas cidades e participar das questões públicas e políticas, como outros povos de sua época, especialmente os gregos. O que importava para os terapeutas era garantir – por meio da prática das virtudes, ritualísticas, estudos filosóficos e exegéticos – a *cidadania do céu e do mundo*, que consideravam o caminho para o *ápice da felicidade*. Segundo Beavis (2004, p.40), Filon descreve que o desejo dos terapeutas era alcançar “uma vida imortal e abençoada”, por isso se consideravam “cidadãos do céu e do mundo”, ou seja, a finalidade da vida para os terapeutas, não era alcançada nas coisas do mundo material, mas sim na transcendência da materialidade, na qual podemos conceber a ideia de *vida imortal*.

Calabi (2014, p.113) esclarece que a vida teórica ou contemplativa é uma “atividade feliz por excelência, é ponto de chegada, uma espécie de prêmio para todos os que se dedicaram ao bem comum e as seus semelhantes”. Em outras palavras, a vida contemplativa é uma vida feliz, é uma conquista daqueles que vivenciaram todo o processo formativo, desde a prática das virtudes e seus contrastes na cotidianidade nas cidades, até o atingimento da felicidade no convívio dos terapeutas em comunidade.

Portanto, a vida contemplativa, almejada pelos terapeutas, era um processo de formação que se iniciava na vida cotidiana, na qual os aspirantes eram formados a partir da prática das virtudes, percorrendo caminhos de uma vida teórica de aprendizagem filosófica e exegética, culminando no desapego das coisas materiais e de relações familiares e sociais, vislumbrando uma vida de paz, harmonia e transcendência, em ambientes favoráveis a convivência comunitária e práticas ritualísticas, com a finalidade de vivenciar a felicidade por excelência. Por essas razões, podemos considerar que a vida contemplativa compreende uma perspectiva holística, pois se realiza a partir da integralidade de processos formativos com a finalidade de atingir a felicidade.

2.3. A HOLÍSTICA DO CUIDADO NA INTEGRALIDADE ENTRE *THERAPEÍA* E *ARETÉ*

De modo geral, consideramos que na obra *Vit. Cont.* de Fílon, há uma perspectiva holística ancorada principalmente na relação entre *therapeía* (*θεραπεία*) e *areté* (*αρετή*). A palavra *therapeía* pode ser traduzida por cuidar, curar ou tratar, e em seu sentido conceitual está intimamente relacionada com a palavra *areté*, que podemos traduzir por virtude ou excelência.

As concepções contundentes de Fílon, que induzem a perceber sua perspectiva holística, especialmente em relação ao *cuidado do ser*, aparecem de modo explícito no início da obra *Vit. Cont.* (§2, 2005, p.47), quando Fílon relata que os terapeutas se dedicavam a curar não apenas as doenças do corpo, mas também as doenças da alma. Nessa passagem, Fílon enfatiza que as doenças da alma são decorrentes do contraste com as virtudes, ou seja, as discrepâncias de ações virtuosas – por ignorância, crenças limitantes ou indisponibilidade para praticar o bem – podem ocasionar doenças no corpo, motivadas pela falta de integralidade (holística)¹⁴ e/ou harmonia na relação corpo e alma.

¹⁴ No subitem 2.3.2, iremos aprofundar nossa análise em relação a perspectiva holística, decorrente da integralidade entre *therapeía* e *areté*.

De acordo com Martins (2009, p.89), “cuidar do ser é abrir-se à busca de sentido, numa perspectiva de realização existencial, o que necessita de uma base antropológica integral e holística”. Esse entendimento fica claro, ao encontrarmos na história de Fílon de Alexandria e dos terapeutas do deserto, a elaboração de uma compreensão antropológica do que é *Ser Humano* aplicada ao que julgam ser a *saúde* e sua viabilidade com o *cuidado do ser* e o *sentido da vida*.

No entendimento de Martins (2009, p. 90), a antropologia dos Terapeutas de Alexandria é baseada na concepção de ser humano em quatro dimensões: *soma* (corpo); *psiqué* (alma); *nous* (inteligência contemplativa, emocional ou sentimental); e, *pneuma* (sopro da vida ou espírito). O *soma* é o veículo ou recipiente da *psiqué*. A *psiqué* se expressa no *soma*, por meio da vontade, desejos, paixões e volições. O *nous* está unido às emoções e sentimentos, “consiste numa inteligência contemplativa [...], para os povos antigos, é a parte divina do homem, pois pelo *nous* pode-se ter a experiência de Deus, então é a dimensão humana aberta à transcendência”. O *pneuma* é “o sopro da vida, o sopro do Criador e mantenedor da vida”. A tradição judaico-cristã adota e adapta o sentido de *pneuma*, para explicar que ele “é o Espírito de Deus doador da vida, a vitalidade do *soma* proveniente do sopro divino”, que entra no *soma* pelas narinas no ato do nascimento. O *pneuma* é a alma, que integra todas as outras dimensões do ser: *soma*, *psiqué* e *nous*, ou seja, a *pneuma* é a holística constituinte do ser humano.

O *pneuma* perpassa as outras três dimensões. Elas não existem separadas, independentemente uma da outra, mas existem unidas e animadas pelo *pneuma*. [...] O *pneuma* não nega nem reprime as outras dimensões, ele leva-as a um verdadeiro equilíbrio existencial, conseqüentemente a harmonia do homem, pois harmoniza o ser. O *pneuma* equilibra os instintos do *soma*, fazendo-o se conhecer melhor e a ter autocontrole; assim acontece também com a *psique*, pois o *pneuma* faz com que o homem não seja vítima e objeto das suas próprias paixões e estados psicológicos patológicos; ele leva a pessoa a conhecer mais sua *psique*, sua alma e a ser sujeito das suas paixões, dominando-as e sabendo lidar melhor com elas para o seu bem e o bem do outro. O *pneuma* preenche o *nous* sem destruí-lo e coloca-o no seu devido lugar, sem glorificá-lo, evitando que o homem se coloque num pedestal que não lhe é próprio devido à tentação de se achar merecedor de honras por ser um ser de raiz divina, porque tem inteligência contemplativa (MARTINS, 2009, p.90).

A holística apreendida do sentido de *pneuma* promove a integralidade das dimensões *corpórea*, *psíquica* e *inteligível*, que conjuntamente constituem o *Ser*

Humano. O *pneuma* corresponde à nossa dimensão espiritual, que não interfere nas outras dimensões, mas tem a finalidade de promover um equilíbrio existencial e contribuir para a harmonização das outras dimensões (*soma*, *psiqué* e *nous*) e, com isso, melhorar as condições existenciais da vida humana.

Vale ressaltar que esses termos utilizados por Martins podem variar de acordo com a tradução e/ou interpretação. Há autores, como Levy (2022, p.12), que se referem ao *pneuma* como *nous* (*intelecto*), e ao *nous* como fala ou expressão do pensamento. Essa diferença de sentido entre os termos pode mudar conforme o entendimento do intérprete. Mas independentemente do sentido atribuído aos termos, Fílon realmente compreende o ser humano a partir de quatro elementos ou dimensões, como sugere Martins.

Essa interpretação de Martins, da distinção entre as dimensões *corpórea*, *psíquica*, *inteligível* e *espiritual*, é corroborada por Fílon em sua obra *Sobre os Sonhos* (*Som.* §§25-34, 1976, p.145-146), na qual explica, no §25, que há quatro elementos essenciais que constituem o ser humano: o corpo (*soma*), a sensibilidade (*psiqué*), a inteligência (*nous*) e a alma soberana (*pneuma*). No §33, Fílon afirma que: “no ser humano é a alma soberana [alma racional] que contrasta com o corpo, a sensibilidade e a inteligência, a qual interpreta e expressa o pensamento em palavras”. A ideia de contraste para Fílon corresponde à finalidade da *alma soberana* (*pneuma*) de preservar a harmonia e o equilíbrio da natureza humana. A intenção da *alma soberana* é: equilibrar os instintos do corpo; possibilitar o conhecimento e domínio dos estados psíquicos, especialmente as paixões; e, promover uma compreensão coerente sobre si mesmo, desenvolvendo a inteligibilidade ou inteligência contemplativa.

Para Martins (2009, p.90), a compreensão antropológica-holística dos terapeutas de Alexandria demonstra que o *cuidado do ser*, com a finalidade de viver com saúde, é um conceito complexo que exige “muito empenho de todos os seres humanos”, que desejam uma existência saudável e feliz. O autor considera que não podemos compreender o conceito de *cuidado do ser* apenas a partir da dimensão *corpórea*, também é preciso considerar a integralidade das outras dimensões (psíquica, inteligível e espiritual).

Por essas razões, pretendemos desbravar algumas ideias ancoradas na perspectiva holística das dimensões humanas, a partir das concepções propostas por

Fílon, especialmente em relação à integralidade entre corpo e alma, e entre *therapeía* e *areté*.

2.3.1. Os cuidados com o corpo e a alma

De acordo com Fílon (*Som.* §26, 1976, p.145), “o corpo é triplo em dimensões e sexto em movimentos, pois tem três dimensões: comprimento, profundidade e largura; e o dobro, ou seja, seis movimentos: para cima, para baixo, para a direita, para a esquerda, para a frente e para trás”. Também afirma que o corpo “é um recipiente para a alma”, e quando chega em sua plenitude, se consome, envelhece e se dissolve.

Em relação à *alma*, Fílon não faz afirmações explícitas sobre suas características, desempenho ou funcionalidade, mas no §31 (*Som.* 1976, p.146) ele se questiona sobre a origem e significado da *alma*, sugerindo que a palavra “*alma*” pode ter se originado da palavra “resfriamento” e, por analogia, compara a *alma* com um ferro quente submerso na água fria, ou seja, a *alma* seria um espectro de calor ou energia, que quando adentra o corpo (supostamente frio), se fortifica e possibilita a mobilidade corporal. Fílon também se questiona se a alma se extingue quando morremos, permanece junto ao corpo e sobrevive por algum tempo ou é completamente imperecível.

A falta de clareza na compreensão de Fílon sobre a *alma*, e sua vasta produção fundamentada na filosofia e doutrinas tradicionais, induz Levy (2022, p.13) a concluir que: “conhecer a si mesmo não significa ter uma ciência perfeita do que é uma alma. Fílon conhece todas as suposições elaboradas pelos filósofos e usa muitas delas, mas sem nunca dizer que possui o conhecimento da alma”. Para Levy, Fílon considera que “é impossível saber o que é a alma humana, mas não é necessário ter esse tipo de conhecimento para entender qual o significado dos ensinamentos do Criador”; ter consciência da sua ignorância não é um obstáculo para a *psiqué*, “na verdade ajuda a ter uma melhor percepção das limitações inerentes à natureza humana”.

Diferente da tradição filosófica grega, o dualismo de Fílon não implica numa divisão entre corpo e alma, pelo contrário, para Fílon há uma integralidade entre as dimensões do ser humano, especialmente entre corpo e alma.

Em Fílon, o corpo não é um princípio do mal, embora possa ser usado como instrumento de perversão quando o ser humano se concentra mais em si mesmo do que nos poderes do Criador. [...] o corpo é necessário para demonstrar, por contraste, a beleza da alma. [...] Em *Leg.* 1.83 mostra como o corpo é necessário para o progresso ético (LEVY, 2022, p.13).

Conforme a interpretação de Levy, Fílon entende que o corpo não é a origem do mal, mas pode ser instrumento de perversidade, caso o ser humano se tornar egoísta e se distancie da devoção ao Criador. Também entende que o corpo é necessário para demonstrar a *beleza da alma*, e esta é demonstrada por meio das virtudes, que conduzem ao progresso ético-moral do ser humano.

Para Fílon (*Vit. Cont.* §34, 2005, p.69-70), o primeiro desafio da alma é o *autocontrole (enkrateia)*, pois este é a base de sustentação para “construir as edificações das virtudes”. Dentre essas virtudes está a disciplina dos membros da comunidade dos terapeutas, pois “nenhum deles colocaria na boca, comida ou bebida antes do pôr do sol, porque julgavam que filosofar é apropriado para a luz, enquanto as necessidades do corpo são apropriadas para a escuridão”. Os terapeutas consideravam os estudos, especialmente os filosóficos, como superiores às necessidades do corpo e, por analogia, relacionavam a “iluminação” dos estudos à luz do dia, deixando o período da noite para atender as necessidades do corpo, como comer, beber e dormir. Em outras palavras, o primeiro desafio do ser humano é o autocontrole das paixões, que são propriedades da alma, e somente depois de solidificar esta base, então estaremos prontos para o exercício das virtudes, que são aprendidas e apreendidas na vida prática, e posteriormente, aprimoradas na vida contemplativa.

ἔνιοι δὲ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ὑπομιμνήσκονται τροφῆς, οἷς πλείων ὁ πόθος ἐπιστήμης ἐνίδρυται· τινὲς δὲ οὕτως ἐνευφραίνονται καὶ τρυφῶσιν ὑπὸ σοφίας ἐστιῶμενοι πλουσίως καὶ ἀφθόνως τὰ δόγματα χορηγούσης, ὡς καὶ πρὸς διπλασίονα χρόνον ἀντέχειν καὶ μόλις δι' ἕξ ἡμερῶν ἀπογεύεσθαι τροφῆς ἀναγκαίας, ἐθισθέντες ὡσπερ φασι τὸ τῶν τεττίγων ἢ γένος ἀέρι τρέφεσθαι, τῆς ὡδῆς, ὡς γε οἶμαι, τὴν ἔνδειαν ἐξευμαριζούσης.

Em alguns, a paixão pelo conhecimento é mais enraizada, lembram de comer somente depois de três dias. Outros ainda, desfrutando e encantados com os banquetes da doutrina que a sabedoria lhes proporciona abundante e generosamente, esses demoram o dobro do tempo e somente depois de seis dias provam a comida necessária, ficam acostumados, dizem que fazem igual as cigarras [gafanhotos], se alimentam de ar, porque acreditam, que a música torna suportável a necessidade do alimento (*Vit. Cont.* §35, 2005, p.71).

Nessa citação, Filon exalta a autodisciplina dos terapeutas, que comumente só se alimentam durante a noite, mas há comunitários que conseguem se alimentar de três em três dias, e até de seis em seis dias. Para Beavis (2004, p.38), os devotos mais rigorosos se habituem à abstinência, e isso os torna “fisicamente diferentes da maioria da humanidade”, são descritos como dotados de “peculiaridades físicas notáveis”. Afinal, é necessário muito autocontrole, disciplina e determinação para se manter sem alimento durante seis dias. Essa condição revela o quanto as paixões podem se sobrepor às necessidades do corpo.

Vale ressaltar que o termo grego *páthos* (πάθος) ou *páthon* (παθών) significa paixão, padecimento, acontecimento, mal-estar, doença, sofrimento físico, dor, aflição moral (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2009, p.2). Todos esses significados sugerem que as paixões, para Filon, correspondem às “doenças” da alma ou tribulações das condições humanas, que devemos submeter por meio do autocontrole e da harmonia com o Criador.

As paixões, segundo Filon, é aquilo que destrói o ser humano, dissolve-o, atomiza-o, leva-o a ‘perda da razão’, que é harmonia com o Logos Criador. A paixão é aquilo que desfigura a imagem e a semelhança de Deus em nós, ou seja: a liberdade. O ser humano subjogado pelas paixões não é mais livre. A divindade não mora mais nele. O terapeuta tem como função tornar o homem livre, libertá-lo das paixões que, consciente ou inconscientemente, o arrastam e fazem dele ‘um cavaleiro que perdeu o domínio da carruagem e é arrastado por cavalos enlouquecidos’ (LELOUP, 1996, p.72).

Nessa citação, Leloup esclarece o significado de *paixão* para Filon, que corresponde ao sentido de: perda da razão ou falta de harmonia com o Criador; e aprisionamento humano por falta de autocontrole das paixões. Para sanar esses contrastes das paixões, o terapeuta se dedica aos cuidados do corpo e da alma, promovendo a liberdade humana das “correntes” das paixões desenfreadas que obscurecem a consciência e nos fazem agir com debilidade racional.

Essa necessidade de cuidado mútuo entre corpo e alma, caracteriza a perspectiva holística no trato do cuidado integral do ser. Para Filon (*Vit. Cont.* §36, 2005, p.71), durante os encontros dos terapeutas, que ocorria a cada sete dias e eram dias sagrados e festivos, consideravam momentos de honras e privilégios especiais, porque nesses encontros tinham a oportunidade de cuidar da alma e depois ungirem seus corpos com rituais devocionais, visando a harmonização com o Criador.

Para Leloup (1996, p.70), os filósofos-terapeutas vivem à procura da Inteligência Criadora (*Sophia*), para amá-la e venerá-la, são como “médicos”, cuidam dos corpos e da alma. Esclarece que para os “terapeutas, o corpo não pode ser visto somente como um objeto, uma coisa ou uma máquina funcionando com defeito, que seria mister ‘consertar’. Não, o corpo é um corpo ‘animado’. Não há corpo sem alma, [...] Cuidar do corpo de alguém é prestar atenção ao sopro que o anima”. Em outras palavras, Fílon descreve que para os terapeutas o corpo está integrado a alma, não é possível cuidar do corpo, sem cuidar de tudo aquilo que *anima* e dá vida ao corpo, por isso podemos inferir que há um entendimento holístico nas concepções e modo de vida dos terapeutas.

Em relação à gastronomia dos terapeutas e seus cuidados com o corpo, Fílon (*Vit. Cont.* §37, 2005, p.71-72) afirma que a alimentação consumida não era luxuosa, “comiam pão básico temperado com sal e preparado com hissopo”¹⁵, e “bebiam água corrente de uma nascente”. Isso era o suficiente para aplacar a fome e a sede, que a natureza impõe sobre os mortais; “não havia nada lisonjeiro, apenas o essencial para sobreviver, pois comiam para não passar fome e bebiam para não ter sede”, evitando o excesso como inimigo traiçoeiro da alma e do corpo. Nessa passagem, Fílon registra os hábitos alimentares simples dos terapeutas, bem como sua abominação pelos excessos, que considerava prejudiciais à harmonia entre o corpo e a alma. Também fica implícito que não consumiam carnes em sua gastronomia.

Além de não consumirem carnes, os terapeutas abominavam outros povos que praticavam esses hábitos, bem como a prática ritualística com animais e cultos de adoração à animais.

Fílon (*Vit. Cont.* §§8-10, 2005, p.51-53) critica os egípcios por prestarem “honras divinas a animais irracionais, como leão, crocodilo e falcão”, pois embora os egípcios vejam “essas criaturas nascendo e se desenvolvendo vorazmente, algumas venenosas à alimentação humana e propensas a causar doenças”, ainda assim os egípcios lhes “prestam cultos e honras como se fossem parentes de divindades”. Para Fílon, aqueles que cultuam esses animais irracionais “infectam o povo egípcio com

¹⁵ Pequena planta espessa, semelhante às folhas de hortelã, provavelmente um tipo de manjerona, utilizada na culinária mediterrânea. O hissopo também é utilizado para fins medicinais e rituais de purificação e limpeza espiritual.

essa loucura mantendo-os incuráveis e dissuadidos a perda dos sentidos mais vitais, como a visão; não a visão do corpo, mas sim, a visão da alma, a única que pode discernir o conhecimento verdadeiro do falso”. Nessa passagem, Fílon esclarece que a alma tem a capacidade de discernimento entre o conhecimento verdadeiro e o falso.

De acordo com a explicação de Leloup (1996, p.27-28), os terapeutas consideravam que “a pessoa se torna aquilo que come”, por isso recusavam “alimenta-se de cadáveres”. Para os terapeutas, “o que está em nosso prato é nosso melhor médico”; cuidar do corpo sem considerar o tipo, a qualidade e os nutrientes dos alimentos é simplesmente falta de bom senso; as refeições não eram apenas para consumir alimentos, também eram para comungar.

Além da alimentação, os cuidados com o corpo e com a alma também eram cultivados pela música. No §80 (*Vit. Cont.*, 2005, p.105), Fílon relata que durante o encontro dos terapeutas, no sétimo dia (sábado), a celebração é permeada com “cantos de hinos com várias melodias, inicialmente, o presidente da celebração canta um hino dedicado a Deus”, depois todos cantam conforme sua faixa correspondente e ordem estabelecida, tanto os homens quanto as mulheres. A música é parte essencial nas celebrações dos terapeutas, consideram que a harmonia das melodias, estrofes e arranjos musicais, favorecem a harmonia do corpo e da alma.

Para Bueno (2022, p.366), “cultivar cuidadosamente seu corpo e sua mente também deve conceber à alma os movimentos compensadores”, pois conforme a filosofia platônica, o ser humano deve se entregar à música e à filosofia conjuntamente, para que possa ser considerado belo e bom.

Os terapeutas têm uma tarefa exotérica a cumprir: a elaboração de diferentes tipos de escritos sagrados, hinos e melodias para os dias de celebração, onde as intervenções cadenciais eram fundamentais. Devemos supor, portanto, que os congregados tinham competências e conhecimentos suficientes para a execução harmônica, já que parte da sua ocupação era a produção de peças sonoras. Deve-se ter em mente que a música foi considerada como remédio da alma, e por conseguinte ligada ao aperfeiçoamento espiritual (BUENO, 2022, p.366).

Portanto, podemos presumir que os terapeutas não apenas acreditavam e praticavam a música com finalidade devocional e fins terapêuticos, para tratar “doenças” da alma, mas também tinham conhecimentos e competências para

produzir, executar e cantar suas músicas. Além disso, consideravam a música um caminho para o “aperfeiçoamento espiritual”.

2.3.2. Integralidade entre *therapeía* e *areté* na vida dos terapeutas

Pela leitura da *Vida Contemplativa*, é possível constatar uma tendência de Fílon em estabelecer dois “caminhos”, como se fossem parâmetros para o exercício da escolha e para o alcance das condições de equilíbrio e harmonia. Esses dois caminhos distintos aparecem na obra como: vida ativa e vida contemplativa (*Vit. Cont.* 1); cuidado dos terapeutas e cuidado dos médicos (*Vit. Cont.*, 2); luz e escuridão (*Vit. Cont.* 34); verdade e falsidade (*Vit. Cont.* 39); banquete dos terapeutas e outros banquetes (*Vit. Cont.* 40); frivolidade nos banquetes helênicos e conhecimento (ciência e contemplação) no banquete dos terapeutas (*Vit. Cont.* 64). Taylor e Hay (2020, p.100) observam o quanto Fílon enfatiza o caráter dos terapeutas, “jogando” com os dois significados do verbo *therapeo* (*θεραπεω*): “curar” ou “cuidar; e “servir” ou “atender”.

Ele [Fílon] começa afirmando que essas pessoas [terapeutas] curam almas e depois, desenvolvendo o tema do serviço, Fílon observa que, ao realmente dar honra a Deus, eles se opõem totalmente às pessoas que reverenciam elementos, como corpos celestes, semideuses, estátuas de deuses e divindades animais egípcias (§§3-10). Estabelece-se uma dicotomia entre o exemplo dos ministros de Deus (Terapeutas) e aqueles que ministram a essas outras entidades, que criam doenças espirituais em vez de saúde, trevas em vez de luz, falsidade em vez de verdade, cegueira em vez de visão, resultando em imagens de dualismo surpreendente que insinuam os Dois Caminhos a que Philo se refere no §39 (TAYLOR; HAY, 2020, p.100).

No entendimento de Taylor e Hay, Fílon descreve nos §§1-20 (*Vit. Cont.* 2005, p.45-59) o objetivo do trabalho dos terapeutas, que é cuidar e curar as almas, por meio da realização dos “serviços”: de tratamento da alma honrando a Deus, e combatendo as causas dos males que adoecem as almas, como a reverência a corpos celestes, estátuas e divindades animais. Para combater as causas dos males da alma, Fílon estabelece a diferença entre o trabalho dos terapeutas e o trabalho de outras entidades, destacando seus contrastes, como doença espiritual e saúde, trevas e luz, falsidade e verdade. Dito de outra forma, o cuidado e a cura das almas dependem do desvelamento e do combate das mazelas que impedem o desenvolvimento das

excelências humanas, incluindo a carência do exercício das virtudes, a indisposição para eliminar os vícios e a falta de autocontrole das paixões.

[...] θεραπεύει μόνον, ἐκείνη δὲ καὶ φυχὰς νόσοις κεκρατημένας χαλεπαῖς τε καὶ δυσιάτοις, ἃς ἐγκατέσκηψαν ἡδοναὶ καὶ ἐπιθυμίαι καὶ λύπαι καὶ φόβοι πλεονεξίαι τε καὶ ἀφροσύναι καὶ ἀδικίαι καὶ τὸ τῶν ἄλλων παθῶν καὶ κακιῶν ἀνήνυτον πλῆθος—ἢ παρόσον ἐκ φύσεως καὶ τῶν ἱερῶν νόμων | ἐπαιδεύθησαν θεραπεύειν τὸ ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον.

[...] os terapeutas cuidam também as almas oprimidas por doenças graves e difíceis de curar, desencadeadas por prazeres, desejos, dores, medos, ambições, insanidades, injustiça e a imensa quantidade de outras paixões e vícios. Mas também os adoradores, pois a natureza e as leis sagradas nos ensinam a servir um Único Ser, que é melhor do que o bem, mais puro do que o uno e mais primordial do que a mônada (*Vit. Cont.* §2, 2005, p.47).

Conforme os relatos de Fílon, os filósofos terapeutas se dedicavam a cuidar e curar não apenas os corpos *oprimidos por doenças*, mas também cuidavam de suas almas, pois compreendiam que as doenças afetam tanto o corpo físico quanto a alma. Consideravam *doenças da alma* a opressão, os desejos, os medos, as ambições, a injustiça e as diversas paixões e vícios. Portanto, essas *doenças da alma* inviabilizam o aprimoramento das excelências humanas, destoando da nobreza das virtudes.

Além dessas “doenças da alma”, Fílon também destaca que o politeísmo e suas práticas de adoração podem desencadear “doenças” nas almas; pois, de acordo com as “leis sagradas”, há um único Deus [Criador Primordial]. Para Taylor e Hay (2020, p.115), apesar de Fílon considerar que todas as coisas derivam de uma Mônada inicial, e esta ser classificada como um “Único Ser”, também faz uma distinção entre a Mônada e o Uno, compreendendo “Deus como transcendendo a ambos”. No §40 (*Praem.*, 1976, p.46), Fílon afirma que “sendo superior ao mesmo bem, mais excelso que a Mônada e mais puro que a Unidade [Uno], é impossível que seja contemplado por outro ser, porque só a Ele é dado apreender a Si mesmo”. Nessa passagem Fílon reconhece a existência de um Deus único – que compreende como *Logos* ou *Criador Primordial* – e rejeita outras formas de transcendência, especialmente o *politeísmo* helenístico, o qual considera que são práticas destoantes as virtudes e malélicas para a alma. Além disso, conforme explica Moraes (2017, p.69), Fílon também rejeita o

*naturalismo panteísta*¹⁶, uma doutrina própria de sua época, defendida principalmente pelos estoicos e pela *astrologia*.

Para compreendermos de modo mais consistente o entendimento de Fílon sobre a virtude, faz-se necessário entender a compreensão de Fílon sobre Deus. Vale destacar que alguns autores, como Calabi (2008; 2014) e Moraes (2017), são enfáticos em afirmar que não há uma constância no entendimento de Fílon sobre o conceito de Deus, considerando sua vasta produção histórica, filosófica e teológica. Entretanto, esses autores também esclarecem que há um entendimento predominante para a compreensão de Fílon sobre Deus.

É inegável que Fílon faz uma distinção entre Mônada, Uno e Deus, mas a questão que gera controvérsia entre os autores é a sua compreensão sobre Deus. Calabi (2014, p.68) explica que os contemporâneos de Fílon defendiam dois e, por vezes, até três entendimentos sobre Deus, como argumentam *Eudoro*¹⁷ e *Numênico*¹⁸. Para *Eudoro*, havia dois níveis ontológicos: um *transcendente*, que é o *Uno*, o “princípio do todo em sentido próprio”; e o *imanente*, que é a *Mônada* (díade indefinida), “elementos supremos de onde derivam todas as coisas”. E para *Numênio*, havia três níveis ontológicos: “o primeiro deus, idêntico ao intelecto supremo; o segundo deus, demiurgo; o terceiro deus, que é o cosmo”. Diante desses distintos posicionamentos ontológicos, Fílon propõe um entendimento de Deus a partir da concepção de potências.

Na interpretação de Calabi (2014, p.69), “Fílon introduz as potências, expressão da manifestação divina, modos de ser de Deus, nomes mediante os quais ele age, formas de mediação entre a transcendência de Deus e seu agir no mundo”. Para Fílon, as potências de Deus são infinitas, mas destaca que as duas principais são: *theós*, as “potências criadora e régia”; e a *kýrios*, as potências da “bondade e soberania”.

A raiz de *theós* é redutível a *tithemi* e a *týpos*, as formas com as quais Deus criou o mundo (*Cher.* §§27-28; *Deus* 6); *kýrios* indica a soberania que rege o

¹⁶ É considerado um tipo de panteísmo, que identifica Deus como: uma divindade concreta, presente em todas as coisas da criação; ou como uma substância universal, que se expressa pelos fenômenos naturais.

¹⁷ Eudoro de Alexandria viveu no século I e é considerado um dos fundadores da escola neopitagórica e também fez parte da escola médio-platônica (REALE, G; ANTISERI, 2003).

¹⁸ Numênio de Apamédia viveu entre os séculos I e II, consolidou as bases do neopitagorismo e uniu as doutrinas do neopitagorismo com a o médio-platonismo (REALE, G; ANTISERI, 2003).

cosmo. Usando esses nomes, Fílon evidencia o imediatismo da relação ente Deus e as potências, esclarece como elas são nomes dele, modos de agir; isto é, não são entidades autônomas. [...] o logos, arquétipo da realidade, “do qual Deus se serve como de um instrumento na criação do mundo” (*Leg.* III, §96). Ele é a primeira das potências, a mais antiga, imagem invisível de Deus (*Conf.* §147), mais universal de todos os seres criados (*Leg.* III, §175), princípio, nome de Deus (*Conf.* §146), sua sombra (*Leg.* III, §96), filho primogênito e imagem, lugar dos seus pensamentos, sabedoria (*Leg.* I, 65; *Plant.* 37-38), palavra, instrumento do seu agir, ação (*Mos.* I, §283; *Sacr.* §65; *Decal.* §47), ideia arquetípica, chefe dos anjos (CALABI, 2014, p.70).¹⁹

Nessa citação, Calabi exemplifica as potências de Deus a partir dos seus “modos de agir”, e esclarece que “não são entidades autônomas”, ou seja, Deus é uma integralidade de potências que se expressam e agem de diferentes modos, o que permite inferir que Fílon compreende Deus a partir de uma perspectiva holística cuja partes são as potências que integra o Todo Divino.

Para consolidar esse entendimento, em sua obra *De Cherubim* (*Cher.* §§27-28, 1976, p.160), Fílon afirma que, embora Deus seja um só, existem duas supremas potências: a bondade e a soberania, a primeira, como impulso para a criação do universo; e, a segunda, como princípio de governo do universo. Para o pensador, entre essas duas potências, “existe uma terceira entidade: o *Logos*, mediante o qual exerce Sua soberania e manifesta Sua bondade”. Em outras palavras, o *Logos* é a potência primordial, é a Inteligência Criadora que corresponde ao entendimento predominante de Fílon sobre Deus.

Baseado nas concepções de Fílon sobre o *Logos*, Triviño (1976, p.23) explica que é por meio do *logos* (ou intelecto) que os sábios alcançam a relação direta com Deus; mas essa relação não é restritiva aos sábios, pois mesmo aqueles que ainda estão envolvidos com coisas sensíveis, podem realizar progressos por meio das virtudes e alcançar a “visão do logos”; porém, aqueles que ainda não iniciaram sua marcha pelo caminho da virtude não conseguem ultrapassar o conhecimento das coisas sensíveis. Portanto, o “progresso” humano dar-se-á pela relação entre o *logos* humano e o *Logos Divino*, cujo acesso ao *Logos Divino* depende da prática das virtudes e do despojamento das coisas sensíveis do mundo, isto é, as coisas materiais que fascinam as paixões.

¹⁹ As obras de Fílon, citadas por Calabi, que não foram consultadas em nossa pesquisa são: *Quod Deus immutabilis sit* (*Deus*); *De Confusione Linguarum* (*Conf.*); *De sacrificas Abelis et Caini* (*Sacr.*); e *De Decalogo* (*Decal.*).

Além dessa distinção entre *logos humano* e *Logos Divino*, Fílon (*Sacr.* 101, 1976, p.177) também considera ser necessário separar aquilo que é da alma humana e aquilo que é de Deus: tudo que é gerado, “mortal, mutável, profano”, é capacidade da alma; e tudo que é “incriado, imperecível, imutável, sagrado e unicamente Bem-aventurado”, é concepção de Deus. Isso significa, de acordo com Moraes (2017, p.69), que a concepção de Fílon supera o “antropomorfismo que caracteriza o Deus pessoal”, ou seja, a concepção de Deus baseada nas condições e capacidades cognitivas humanas, incluindo virtudes e valores do bem e do bom, não são credíveis para compreender Deus. Moraes (2017, p.70) explica que para Fílon:

Não é através do mundo que se conhece Deus, e nem mesmo o Logos nos dá um acesso à essência divina, ou à natureza de qualquer coisa em si mesma, pelo que Fílon recusa não só a indução, mas também a dedução racional e a demonstrabilidade lógica, estando somente ao alcance do homem a conjectura da existência de Deus enquanto Unidade. Assim, o interesse de Fílon pela ciência grega é determinado por um propósito religioso, fazendo da religião um conhecimento.

Nessa citação, Moraes esclarece que para Fílon o *logos humano* é incapaz de explicar satisfatoriamente a concepção de Deus, pois considera que nem mesmo utilizando os métodos da indução, dedução ou outra forma lógica de demonstrar um raciocínio, garantiria uma compreensão coerente sobre Deus. Podemos inferir que a compreensão de Fílon sobre Deus se baseia no estabelecimento de “dois caminhos”, ou formas de pensamento dual, conforme explica Moraes (2017, p.71-72):

Pensamos e percebemos por oposição e contraste – para nós, só distinguimos a luz por oposição à sombra e vice-versa. Logo, Fílon não afirma que Deus é verdadeiramente assim e não de outro jeito; ele indica como se pode pensá-Lo de maneira menos imperfeita, tendo em vista o progresso de nossa compreensão acerca das coisas que nos cercam. O mesmo ocorre com relação às virtudes que são atribuídas a Deus: se Deus é bom, não quer dizer que falte o mal em sua essência, mas que Ele *prefere* o bem, sendo isto o que se conclui de Sua Lei e de Sua obra; em outras palavras, não quer dizer que Deus seja “essencial e exclusivamente bom”, mas sim, que é esta bondade a reger o mundo em sua origem por ser esta a Sua vontade, tal como pode ser deduzida a partir do mundo. No entanto, sendo o mundo criado, como veremos, a partir de divisões dicotômicas, ao homem é dada a faculdade de escolher. O mal então se origina da imperfeição relativa dos seres inferiores que participam em sua criação, mais propícios ao mal, ou tanto a ele quanto ao bem.

Essa interpretação de Moraes corrobora com aquilo que tratamos inicialmente sobre a tendência de Fílon em estabelecer dois “caminhos”, valorizando a oposição, o

contraste e a sujeição do *logos* (ou intelecto) humano ao exercício da escolha; e conseqüentemente, o *progresso cognitivo* das escolhas para o *bem ou o bom*, que consiste em virtudes que visam o aprimoramento das excelências humanas. Esse entendimento é extensivo a compreensão de Deus, isto é, se Deus é bom não significa que não há mal em sua essência, mas sim, que sua escolha é pelo bem ou bom; ou seja, para Fílon o contraste entre o bem e o mal faz parte da essência divina, logo, todos os seres criados, especialmente os humanos, são dotados de uma essência em contraste, tendendo para o bem ou para o mal, cuja sabedoria para julgar e fazer boas escolhas é fundamental à natureza humana. Se as escolhas de Deus promovem o bem ou o bom para os seres humanos, então significa que devemos rejeitar o mal – manifestado em nós pelas paixões, desejos e vícios –, e promover o bem, por meio de ações virtuosas baseadas em sabedorias propícias ao *progresso moral*.

Para Calabi (2014, p.170), “o progresso para a virtude une todos aqueles que buscam o bem, [...] caminham na estrada do aprendizado e do exercício, respiram o perfume da virtude, sem poder ainda saborear lhe o gosto e desfrutar seu pensamento”. Essa concepção de *progresso das virtudes*, também denominada de *progresso moral*, é de origem estoica e teve grande influência na construção das concepções de Fílon, como relatam Calabi (2014), Radice (2008), Triviño (1976) e outros autores. A ideia de progredir moralmente consiste em uma caminhada pela busca do bem, cujo caminho deve ser trilhado pela aprendizagem e exercício das virtudes.

Fílon (*Leg. All. III*, §140, 1976, p.134) explica que o ser humano perfeito é aquele que progrediu em suas virtudes e conseguiu “extirpar toda a ira da alma irascível e a torna gentil, submissa, pacífica e amavelmente disposta para tudo, tanto em suas obras quanto em suas palavras”; por outro lado, o ser humano que está progredindo gradualmente, ainda não eliminou todas as suas paixões, conseguindo apenas “moderar as palavras portadoras das duas virtudes: a clareza e a verdade”.

Na interpretação de Calabi (2014, p.170-171), o progresso das virtudes consiste em dominar os desejos e temores, e moderar as paixões, “cuja contínua ação induz a erros e repensamentos”. A autora esclarece que Fílon exemplifica (*Mos. I*, §199; *Leg. All. III*, §164) sua ideia de progresso humano por meio das virtudes, citando alguns personagens bíblicos, como Moisés, Aarão e Ló, que progrediram para a sapiência,

superando a paixão com a temperança, guiados pela “razão para curar os efeitos das paixões que não consegue eliminar decisivamente e controla com a moderação”.

Podemos considerar que o progresso humano depende de um trabalho integrativo entre a prática das virtudes e a aquisição de conhecimentos para a formação integral da vida humana. Essa perspectiva sugere uma formação holística para a vida como um todo, pois integra tanto a formação ética-moral quanto os conhecimentos necessários para a formação pessoal e profissional. Calabi (2014, p.171) explica que o progresso humano “implica fadiga e esforço, estando sujeito a recaídas, não possui andamentos constantes e êxitos repentinos. Paralelamente, ele está ligado à prática de artes e profissões, ao estudo de tudo aquilo que pode ser ensinado (*Sacr.* 112-113)”.

Entretanto, Fílon (*Leg. All.* III, §136, p.133) considera que todo progresso humano depende da intervenção divina, pois a alma não deve atribuir apenas a si mesma a busca pelas virtudes, também é necessário reconhecer e atribuir a Deus a concepção do “amor pelo bem”. Calabi (2014, p.172) observa que esse “reconhecimento da intervenção divina, a atribuição do bem, do conhecimento, da virtude a Deus e não a si mesmo é caráter constante da teoria filoniana”, corresponde à relação entre *theophilía* (amor para com Deus) e sua oposição à *philautía* (amor para consigo mesmo). A *philautía* consiste no “orgulho desmedido, de arrogância, de presunção, de *hybris*”; aquele que age com *philautía* e ignora o amor a Deus, está sujeito a transgressões, propagação de males, difusão de vícios e corrupção.

Em outras palavras, quando ignoramos os ensinamentos do *Logos Divino* e as experiências transcendentais (amor de Deus) emanadas desses ensinamentos, manifestamos apenas a nossa vontade pessoal, e quando não estão no caminho do progresso das virtudes, enfrentamos os percalços das transgressões ocasionadas pela satisfação desmedida das paixões, desejos e vícios.

Se o logos humano não consegue compreender coerentemente a concepção de Deus, e o progresso humano depende da intervenção divina para o reconhecimento do “amor pelo bem”, então faz-se necessário desenvolver a disposição humana para receber orientação e ensinamentos de como progredir pelos caminhos das virtudes, que são essenciais à saúde da alma e do corpo. Esses ensinamentos são comunicados e vivenciados pelos filósofos terapeutas.

Vale ressaltar que os terapeutas não são médicos, mas sim cuidadores, aqueles que “cooperam”, “sabem orar” e “servir” a quem precisa de cuidados. O terapeuta não cura, ele cuida das almas doentes e necessitadas de auxílio, para que o próprio doente (ou *Vivente*) aprenda a se tratar e se curar, ou seja, o terapeuta cuida do doente para proporcionar as melhores condições possíveis para que o doente venha a se curar (LELOUP, 1996, p.25-26).

Por essas razões, os terapeutas recorrem à oração e exaltação ao divino, tanto para contemplar a Deus pela experiência com a transcendência, quanto compreender e se relacionar com Deus por meio da *lembrança* e de *sonhos*. Pois, conforme relata Fílon (*Virt. Cont.* §26, 2005, p.63), os terapeutas “mantinham continuamente a lembrança incessante de Deus, de modo que, mesmo em sonhos, não veem nada além da beleza das virtudes e potências divinas”. A intenção dos terapeutas era “alimentar” a alma com boas e belas virtudes e experienciar as potências divinas.

Em relação às virtudes ou *areté* (*αρετή*), Fílon considera a virtude da coragem, também denominada de *força*, essencial para o enfrentamento de doenças decorrentes da malversação das virtudes humanas. Em sua obra *Sobre as Virtudes* (*Virt.* §§1-3, 2011, p. 45), Fílon faz uma abordagem sobre a virtude da coragem:

[...] Passo agora a discorrer sobre a virtude da coragem, que não é a fúria bélica que as multidões a tomam, usando a raiva como seu guia, mas a coragem é conhecimento. [2] Para alguns, incitados pela imprudência, auxiliados pela força física e dispostos para a batalha em armadura completa, derrubam multidões inteiras de adversários, desfrutando do nome auspicioso, mas inadequado, de corajoso [excelência]; e embora sejam considerados gloriosos e vitoriosos por aqueles que decidem tais coisas, sua condição natural e práticas os tornaram selvagens e brutais, sedentos de sangue humano. [3] Há aqueles que, embora passem o tempo em casa, com seu corpo desgastado por doenças ou o fardo da velhice, ainda assim são saudáveis e jovens em sua alma, cheio de determinação e cheio do valor da coragem. Embora nunca tocassem em armas defensivas nem mesmo em seus sonhos, por meio de proposições baseadas em bons conselhos para a maior utilidade comum, muitas vezes corrigem tanto os assuntos particulares de cada pessoa quanto os assuntos comuns de suas pátrias; quando falham, ajudam com argumentos inflexíveis e inabaláveis sobre o que é benéfico.

Fílon esclarece que a maioria das pessoas entende a virtude da coragem (*ἀνδρεία*) como um estado de exaltação contra adversários, com tendência à selvageria e, por vezes, encorajada como ato de “glória e vitória”; entretanto, apesar desse entendimento depreciativo da *coragem*, Fílon considera que a virtude da “coragem é conhecimento”, e, independentemente da idade humana, ter coragem é

um indicativo de saúde da alma, ou seja, uma alma saudável é “cheia de bom senso e ferrenha coragem”. Para Fílon, pessoas dotadas de coragem demonstram maior vigor, sabedoria e disposição para dirimir conflitos. Portanto, fomentar a virtude da coragem contribui com o cuidado do ser e a promoção das excelências humanas (*areté*). Vale ressaltar que esse entendimento filoniano não se restringe apenas a virtude da coragem, também é extensivo as outras virtudes.

Essa integralidade entre *virtude (areté)* e *cuidado (therapeía)* caracteriza uma perspectiva holística, e porque não dizer, a holística filoniana do cuidado do ser. Para Fílon, é inconcebível curar ou cuidar do ser apenas a partir da dimensão corpórea, pois considera que para tratar as mazelas humanas é preciso cuidar integralmente do ser, especialmente as práticas da sabedoria e das virtudes, e para tanto, é essencial o exercício da virtude da coragem. Porque a falta de coragem torna o ser negligente e deletério, alimentando a fraqueza e a procrastinação, que passam a comandar a inteligência, dando lugar à covardia, à temeridade e ao medo.

Fílon (*Virt.* §4-5, 2011, p. 45) relata que as pessoas praticantes da sabedoria, que buscam conhecimentos, “treinam a verdadeira coragem”, enquanto os outros que vivem na ignorância, que é uma doença difícil de curar, cultivam a falsa coragem da imprudência, como uma mera aparência da verdadeira imagem. O filósofo também relata que a prática da sabedoria e das virtudes são exercitadas nas situações difíceis, que enfrentamos no decurso da vida humana, como pobreza, desgraça, descredito, deficiência e outros tipos de doenças, contra as quais as pessoas de pouca inteligência demonstram fraqueza e covardia; enquanto aqueles que estão cheios de sabedoria e nobreza de ser – dotados de virtudes e excelências humanas –, reagem com coragem e determinação para enfrentar com vigor as consequências e ameaças circunstanciadas da vida humana, como risos, ridicularização e cobiça; pois a alma dotada de virtudes carrega consigo a honra, o amor próprio e a disponibilidade de servir.

Além da virtude da coragem, Fílon (*Spec. Leg.* IV, §135, 1976, p.270) também elenca a soberania das virtudes da piedade (santidade), da prudência (sabedoria), da temperança (autocontrole) e da justiça.

A virtude da *piedade (ευσέβεια)* é citada por Fílon no §88 (*Vit. Cont.* 2005, p.109), ao se referir ao banquete dos terapeutas, cujo presidente da celebração,

homens e mulheres, cantavam juntos formando um coral harmonioso, que enaltecia a beleza dos pensamentos e das palavras, e dignificava os coristas. O objetivo comum desses pensamentos, palavras e coristas é a piedade. Nesse relato de Fílon, podemos evidenciar que a intenção dos terapeutas era intensificar a virtude da piedade, por meio da integralidade de intenções entre os participantes do banquete, seja em pensamento, palavras ou canto coral. Vale ressaltar que a virtude da piedade tem outros sentidos para Fílon, como santidade ou benevolência, além do mais, está intimamente relacionada à virtude da humanidade, filantropia ou caridade.

Para Fílon (*Leg. All. II*, §81, 1976, p.104), a virtude da *temperança* (*εγκράτεια*) é considerada vigorosa e adquirida gradualmente por meio da sabedoria, por essa razão a temperança é capaz de se harmonizar com as potências divinas; essa virtude contrasta com o prazer, pois se um pensamento afetado pelo prazer tiver força suficiente para “olhar espiritualmente a beleza da temperança”, então poderá, por meio dessa virtude, experimentar o amor de Deus. Essa concepção de Fílon sugere que a virtude da temperança não é adquirida naturalmente, mas sim aprendida gradualmente por meio de conhecimentos e experiências, também é essencial para o autocontrole do prazer – considerado uma das principais doenças da alma – e harmonização com as potências divinas.

Em relação às virtudes da *prudência* e da *justiça*, Fílon (*Op.* §81, 1976, p.52) faz uma conjectura hipotética do apaziguamento das paixões por meio da virtude da prudência, e da delinquência e ambição por meio da virtude da justiça, a saber:

Se, pelo contrário, os impulsos desmedidos das paixões fossem apaziguados pela prudência, e as tendências de delinquência e as ambições fossem-no pela justiça; em poucas palavras, se os vícios e suas infrutíferas práticas cedessem ante as virtudes e as virtuosas ações, seria eliminada a guerra no interior da alma, que é verdadeiramente a mais terrível e penosa das guerras; prevalecendo a paz íntima e brindada com calmos e suaves modos; uma bem ordenada ordem às faculdades do nosso ser.

Para Fílon, a virtude da prudência, que corresponde à sabedoria em sentido prático ou ao bom senso, é capaz de apaziguar ou pacificar a “guerra no interior da alma” provocada pelo ímpeto das paixões, causadoras de terríveis e penosas mazelas que desarmonizam e desagregam as partes que integram o ser humano, especialmente o corpo e a alma; por essas razões a perspectiva holística corrobora com a ideia de cuidado integral do ser, cuja harmonização e integralidade de ações

favoráveis às virtudes são essenciais à saúde da alma. Em relação às virtudes da justiça, Fílon considera que são capazes de apaziguar tendências à delinquência e ambições desmedidas, contribuindo tanto com a paz íntima quanto a paz social. Além dessas expectativas, Fílon também destaca que as ações virtuosas podem “frear” os “vícios e suas infrutíferas práticas”, ou seja, por meio da aprendizagem, práticas e naturalização das virtudes, é possível blindar a alma das tormentas que causam sofrimento ao ser humano.

No §14 (*Vit. Cont.*, 2005, p.55), Fílon faz uma crítica ao modo imprudente dos gregos que, “feridos pelo desejo da filosofia”, desistem de suas propriedades e ainda são louvados por suas ações; em contraste com essas ações, os terapeutas agem de maneira sóbria e cuidadosa, executando ações com exatidão e prudência (*φρονήσεως*) excepcional.

No §17 (*Vit. Cont.* 2005, p.57), Fílon relata que “a preocupação com os meios de subsistência [pressa na vida] e os lucros geram a injustiça, em razão da desigualdade, enquanto a opção contrária causa a justiça (*δικαιοσύνη*), em razão da igualdade”, haja vista que é possível promover a igualdade, pois “a riqueza da Natureza é dividida e supera a ‘riqueza’ encontrada em suposições vazias”. Ou seja, as riquezas da Natureza são superiores às falsas suposições e opiniões vazias, sobre as limitações das riquezas e sua impossibilidade de compartilhamento com todos.

De modo geral, as virtudes consideradas soberanas – piedade, temperança, prudência e justiça – tendem sempre a fazer oposição ao prazer, às paixões e aos vícios, que são considerados mazelas causadoras de doenças da alma. Para combater essas mazelas, os terapeutas disponibilizam ao serviço do cuidado da alma (*psiqué*), por meio de conhecimentos, sabedorias e progresso das virtudes, que consideram essenciais para promover a saúde da alma e a harmonia entre corpo e alma.

Para ampliar o entendimento do contraste entre essas mazelas e as virtudes, analisaremos algumas das doenças da alma (*psiqué*) que provocam perturbações e ameaçam a harmonia holística das dimensões humanas, podendo restringir até mesmo nossa liberdade de escolha.

Na concepção filoniana, o prazer ou *hedonè* (*ἡδονή*) “em si mesmo não é uma coisa má”, mas “o apego ao prazer implica a dor; neste sentido é que é preciso curar-

se do apego”, por isso recomenda aprender a acolher o prazer quando sustenta algo bom, e aprender a não se apegar ao prazer ou a busca do prazer pelo prazer, porque a busca do prazer é uma ilusão que nos desvia das metas e propósitos de vida. “A terapia proposta por Fílon para tratar aquilo que ele considera como ‘patologia’ vai começar pelo ‘domínio dos sentidos’, porque ‘os sentidos geram o prazer’, e o prazer é um dos grandes fatores de alienação da criatura humana” (LELOUP, 1996, p.73-74). Em outras palavras, a fonte alimentadora do prazer são os sentidos, que recepcionam as realidades externas e podem provocar alienação, restrição à liberdade e ao apego desmedido.

No §67 (*Deus*, 1976, p.55), Fílon relata que o legislador Moisés, erigido pelas excelências dos médicos das doenças das almas, propõe uma única tarefa e finalidade: cortar pelas próprias raízes as doenças do pensamento, a fim de que nenhuma delas possa brotar novamente, e produzir uma doença de difícil cura. Para Leloup (1996, p.78), Fílon considera Moisés um exemplo de terapeuta, pois ele conseguiu dominar as suas paixões e os atrativos desordenados do prazer; e seus ensinamentos se assemelhavam a “prescrições médicas, que tinham por finalidade curar “todos os nossos males, pessoais e sociais”.

O desejo ou *epithymia* (*επιθυμία*) é uma sensação de insatisfação ou de “falta”, que, por vezes, pode causar sofrimento. Para suprir essa sensação de “falta”, é necessário sabedoria para satisfazer o desejo sem dor, isto é, “satisfazer-se com aquilo que é dado no momento presente”. O problema não é se libertar dos desejos, pois ter desejo é “sinal de vida”; o mal “não consiste no fato de desejar”, mas sim na orientação dos desejos (LELOUP, 1996, p.80-81).

No §81 (*Spec. IV*, 1976, p.261), Fílon pondera que um “desejo, abandonado e deixado para trás, sente-se preso a histórica impaciência e descarga sobre a desventurada alma suplicante”. Em outras palavras, o desejo é como um suplicante histórico e impaciente, que almeja se satisfazer continuamente. Para curar o ser humano dos desejos desenfreados, os Terapeutas propõem uma reorientação dos desejos, que não devem ser focados nos objetos ou realidades, mas sim no próprio Ser.

O drama do ser humano é desejar realidades relativamente reais e pedir a essas realidades transitórias que sejam ‘a’ Realidade e permaneçam imutáveis. Só poderá decepcionar-se. A conversão do desejo consiste em

considerar tudo o que existe não como sendo o Ser, mas como a sua expressão ou a Sua manifestação. O desejo idolatra os seus objetos, está é a sua enfermidade ou a sua perversão: pedir o Infinito a seres finitos, pedir o Absoluto a seres relativos (LELOUP, 1996, p.81).

Nessa citação, Leloup esclarece que o drama humano sofrido por causa dos desejos é decorrente da sua vontade de querer preservar uma realidade transitória, idolatrando objetos e a infinitude de seres ou coisas finitas. Leloup (1996, p.82-83) também esclarece que a intenção não é eliminar os desejos, mas “cuidar do desejo consistirá então em orientá-lo para o Ser, o ‘Eu Sou’, [...] prestando atenção para guardar dentro de si o espaço de uma falta, ou seja, vigiando para não fazer do Ser um Ente”. Em outras palavras, o homem pode se livrar dos desejos histéricos e impacientes quando o Ser – o *Eu-Sou* que se relaciona com as potências divinas – dar atendimento, completude e sentido para aquilo que “falta”, inviabilizando a vacância ocupada pelos desejos.

A tristeza ou *lype* (λύπη) se manifesta de diversas formas e todas se opõem à alegria. Para Leloup (1996, p.84), “a saúde do ser humano é a alegria”, e essa alegria consiste na “participação no próprio Ser de Deus”. O autor esclarece que, para Fílon, estar triste “é estar separado do Ser; é viver como se ele não existisse; [...] Uma vida desordenada não pode senão conduzir à tristeza, pois é tecida de ilusões. A tristeza é o sintoma de uma vida longe do Ser”. Dito de outra forma, Fílon considera que quando estamos afastados do divino ou inertes no exercício da transcendência, nos tornamos tristes e isso favorece a instauração de doenças na alma. Nos §§167-168 (*Plant.*, 1976, p.125), Fílon esclarece que a sabedoria é:

[...] alegre e plácida, plena de regozijo e felicidade, sentimentos pelos quais o ser humano é conduzido sem incorrer em grosserias, a mostrar-se brincalhão; diversão que não desanda com a dignidade e a seriedade, tal como acontece com as notas de resposta que concorrem à produção de uma única melodia nas acertadas execuções da lira”. [...] o jogo e o riso constituem o objeto da sabedoria, embora não se trate aqui do jogo e do riso a que se entregam sem reflexão todas as crianças, mas o jogo e o riso daqueles que já se tornaram canônicos não só por efeitos da idade, mas também pela qualidade de suas reflexões.

De acordo com as concepções de Fílon, todos os sábios ou portadores de sabedoria são alegres e felizes, se regozijam com brincadeiras, diversões e jogos que estimulam risos e alegria, independentemente da idade. Essas características dos

sábios correspondem as qualidades dos terapeutas, cuja alegria e felicidade emanam do Criador, que alegra aqueles que orientam suas vidas no caminho das virtudes e das experiências com a transcendência.

As doenças da alma provocadas pela tristeza são ocasionadas pela vacância ou vazio que se forma pela falta de completude e relação com o Criador. É possível estabelecer essa relação não apenas por meio da oração e dos louvores, mas também pela prática das virtudes que harmonizam os homens com as potências do Criador, bem como a disponibilidade para cuidar e servir uns aos outros. Essa alegria com o Criador se manifesta na tranquilidade harmônica da alma.

A ignorância conduz à injustiça (*αδικία*), que consiste em “não se ajustar aquilo que é”. Para Leloup (1996, p.93), o humano justo “é aquele que se mantém em atitude justa diante de Deus, diante dos homens e de si mesmo”. Comumente podemos pensar que a oposição da injustiça é a justiça, entretanto, para que haja justiça é preciso superar a ignorância e/ou a falta de conhecimento, por essa razão a origem das injustiças é a ignorância.

Toda arte do terapeuta consiste em adquirir uma atitude justa. Ora, não existe atitude justa em si. O que é bom num momento pode se revelar ruim em outro; o que era eficaz em certas circunstâncias pode resultar em desastre quando essas circunstâncias mudarem. [...] Uma certa maneira de querer impor a “sua” justiça pode ser algo injusto. Doença é a incapacidade de perceber o real, aceitá-lo e agir em “ressonância” correta com ele (LELOUP, 1996, p.93).

Nessa citação, Leloup esclarece que a técnica ou arte praticada pelos terapeutas é baseada na formação de atitudes justas, cujos modos de agir devem ser flexíveis e levar em consideração as circunstâncias e o contexto da situação; pois as doenças da alma provocadas pelas injustiças, são decorrentes da incapacidade de perceber a realidade e agir corretamente com prudência e sabedoria. Leloup também esclarece que os terapeutas que conduzem suas vidas em conformidade com a justiça, de certo modo agem como imitadores de Deus, haurindo da divindade a coragem e o exemplo para fazer o bem e dessa forma viver bem.

“O terapeuta não é uma ‘pessoa de quem se supõe saber’, mas uma ‘pessoa de quem se supõe que saiba escutar’. Toda a sua formação consistirá, portanto, nesse difícil aprendizado da Escuta” (LELOUP, 1996, p.94). Essa arte terapêutica da “escuta”, não se limita apenas a escutar o outro, mas também saber “escutar” a natureza e o

Logos Divino. A arte da *escuta* exige sensibilidade e percepção do “eco”, que reveste as palavras e o logos humano, e por vezes, pode revelar as dores e os sofrimentos da alma. Por essas razões, a arte da *escuta* é essencial no trabalho dos terapeutas para combater as injustiças e promover a compreensão da verdade, que nem sempre está explicitamente acessível.

No §39 (*Vit. Cont.*, 2005, p.73), Fílon relata que os terapeutas praticam a simplicidade porque consideram que a simplicidade é a origem da verdade, enquanto a vaidade é a origem da falsidade; compreendem que “da fonte da falsidade brotam diversos tipos de males, enquanto da verdade brotam abundantes bens humanos e divinos”. Nessa passagem, Fílon revela que os males ou as mazelas da vida humana surgem da falsidade e vaidade alimentada pelas paixões e vícios; enquanto a abundância do bem surge da verdade, que promove a justiça e garante a sabedoria.

Portanto, a promoção do bem, a vida saudável e a felicidade humana dependem da integralidade de diversos aspectos dimensionais da vida, que tem em seu cume integrador as virtudes humanas. Esses são o alvo de ação dos terapeutas, que por meio do cuidar, servir e escutar, almejam naturalizar a essência humanizadora do ser humano. Diante dessas constatações, é plausível considerar que a perspectiva holística se faz presente nas concepções do pensador Fílon de Alexandria.

Capítulo 3: O CONTRASTE NOS BANQUETES HELENÍSTICOS E TERAPEUTAS

Neste capítulo iremos demonstrar o contraste entre os banquetes helenísticos e o banquete dos terapeutas. Para os comentadores Taylor e Hay (2020), as digressões de Filon sobre os banquetes helenísticos, sejam eles gregos ou romanos, considera-os como “errados”, Filon inclusive irá tecer críticas severas a respeito desses banquetes; e, em relação ao banquete dos terapeutas, que são considerados banquetes “certos”, Filon irá enobrecê-los, valorizando a ordem, as virtudes (*areté*), o autocontrole, a sabedoria, os bons hábitos alimentares, a harmonia e outros aspectos considerados glorificantes para o progresso da natureza humana, especialmente em relação à prática das virtudes.

Para analisar de modo satisfatório esses contrastes entre os banquetes, organizamos este capítulo em três partes: o significado de banquete e sua origem na Grécia antiga; os banquetes helenísticos e seus contrastes com a *areté*, destacando as críticas de Filon a pederastia praticada principalmente pelos gregos e romanos; e por último, o banquete dos terapeutas, seus contrastes e valorização da *areté*, destacando a participação das mulheres no banquete dos terapeutas.

3.1. O SIGNIFICADO DE BANQUETE E SUA ORIGEM NA GRECIA ANTIGA

O termo *banquete* é traduzido do grego *sympósion* (*συμπόσιον*), e significa *convivas* (*συμπίνω*), festim, banquete ou simpósio (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2010, p.62). Os primeiros registros sobre a ocorrência dos simpósios ou banquetes surgiram nos Diálogos de Platão e Xanofonte. Para Sousa (2011, p.1-2), os banquetes ocupavam um lugar de destaque na comensalidade dos cidadãos atenienses; esta espécie de festividade acontecia para celebrar a vitória de um amigo em concurso

esportivo ou de poesias, espaço de discussão política, ou manifestações culturais e religiosas. Entretanto, o sentido de banquete para os gregos contrasta com o sentido de banquete para os terapeutas, conforme foi registrado por Fílon na *Vit. Cont.*

Para Murray (1994, p.202-203), um dos hábitos praticados no mundo antigo era a redistribuição do excedente agrícola para as festas religiosas, inclusive para os banquetes, que é um evento ritualístico e “serve para definir a comunidade como um todo, ou uma classe dentro dessa comunidade. Na Grécia, os produtos mais carregados de significado são a carne e o vinho, reservados para ocasiões especiais e consumidos em rituais especiais”. Para os gregos, a carne é um alimento sagrado, reservado aos deuses e aos heróis, consumido principalmente durante as “cerimônias religiosas ligadas ao sacrifício em que a oferenda é queimada: os deuses recebem o perfume das vísceras, enquanto os homens festejam juntos, comendo o animal que acaba de ser morto”. Quanto ao vinho, os gregos consideravam o álcool uma “droga social, cujo ritual está associado ao reforço dos laços de um grupo fechado ou ao alívio catártico de tensões sociais numa espécie de carnaval da permissividade”; por causa do “poder do vinho”, havia um certo controle social sobre seu uso, haja vista que o vinho estava associado a práticas ritualísticas e os gregos rejeitavam o seu consumo desordenado e excessivo.

Murray (1994, p.202) também explica que os banquetes gregos exprimem o sentido de comunidade em grupo, ligados a uma experiência de prazer e festa, que inclui homens e deuses; e uma parte da comunidade: adolescentes ou mulheres; e eventualmente permitiam a participação de estrangeiros e/ou escravos. Podemos inferir que o sentido social e comunitário dos banquetes gregos é congênere ao sentido do banquete dos terapeutas, que visavam promover a integração social e comunitária; entretanto, suas intenções, formas, modos, experiências e finalidades são explicitamente dissonantes.

De acordo com Hadas-Lebel (2012, p.174), o banquete dos terapeutas não era apenas celebrado no Pentecostes e na Páscoa, como faziam os judeus de sua época. Os terapeutas também realizavam banquetes a cada sete semanas, o que corresponde a um período múltiplo de sete (quarenta e nove dias), pois, conforme os relatos de Fílon (*Vit. Cont.* §65, 2005, p.91), eles reverenciavam o número sete, e o “seu

quadrado [sete vezes sete], sabido que é o número da pureza e da virgindade perpétua”.

Vale ressaltar que, segundo Calabi (2008, p.156-157), essa simbologia do número sete é compreendida por Filon (*Leg. All.* §§60-64) a partir das narrativas míticas do *Gênesis*, pois ele considera “justo e saudável o equilíbrio que se estabelece entre a alma e o corpo por meio do ritmo temporal marcado pelo sabá, que alterna seis dias de trabalho com uma pausa para descanso”, tempo necessário e suficiente para recuperar o cansaço do corpo e fortalecer nas almas os ensinamentos das virtudes. Por essas razões, realizavam banquetes em períodos temporais de sete, como sete dias e sete semanas.

Hadas-Lebel (2012, p.175) observa que o “banquete” é um nome grandioso demais para se referir a uma refeição a base de pão, sal, água e hissopo. Na prática, o banquete para a comunidade dos terapeutas consistia em uma celebração com canto, dança, forma de manifestarem gratidão ao “êxodo do Egito”, “que alegoricamente significa seu êxodo espiritual, sua libertação da servidão corporal”; É preciso destacar a natureza da constituição da comunidade, a dedicação à purificação da “alma”, motivo pelo qual trabalhavam em prol da excisão das paixões.

Os relatos de Filon sobre os banquetes, em sua obra *Vit. Cont.*, estão divididos em duas partes: *as digressões dos banquetes helenísticos* (§§40-63), também denominados “simpósios errados”; e *os banquetes dos terapeutas* (§§64–89), também denominados “simpósios certos” (VIDAL, 2005; TAYLOR, HAY, 2020). De modo geral, Filon tece críticas à performance dos banquetes helenísticos e enaltece a performance dos banquetes dos terapeutas.

3.2. OS BANQUETES HELENÍSTICOS E SEUS CONTRASTES COM A ARETÉ

De acordo com Taylor e Hay (2020, p.222, 264), nos “simpósios errados”, Filon faz um “ataque direto” à gastronomia dos banquetes, destacando exemplos que denotam o embusteiro da excelência humana. Nos “simpósios certos”, Filon se volta aos principais exemplos de excelência humana, ancoradas na prática das virtudes, “filosofia superior, paz e ordem, rejeição de prazeres, igualdade, sobriedade,

edificação, musicalidade, modéstia e piedade”, todas essas características, aliadas à capacidade de ver a verdadeira Natureza de Deus, tem o propósito de atingir o ápice da felicidade.

Fílon (*Vit. Cont.* §40, 2005, p.75) inicia sua crítica contra os banquetes helenísticos relatando que:

Βούλομαι δὲ καὶ τὰς κοινὰς συνόδους αὐτῶν καὶ ἰλαρωτέρας ἐν συμποσίοις διαγωγὰς εἰπεῖν, ἀντιτάξας τὰ τῶν ἄλλων συμπόσια. Οἱ μὲν γὰρ ὅταν ἄκρατον ἐμφορήσωνται, καθάπερ οὐκ οἶνον πιόντες ἀλλὰ παρακινηματικόν τι καὶ μανιῶδες καὶ εἴ τι χαλεπώτερον ἐπ' ἐκστάσει λογισμοῦ φυσικόν, κρᾶζουσι καὶ λυττῶσι τρόπον κυνῶν ἀτιθάσων καὶ ἐπανιστάμενοι δάκνουσιν ἀλλήλους καὶ ἀποτρῶγουσι ῥίνας, ὦτα, δακτύλους, ἕτερα ἄττα μέρη τοῦ σώματος [...].

Quero falar também das reuniões comuns e do alegre desenvolvimento dos seus banquetes, em contraste com os banquetes dos outros. Esses, quando se enchem de vinho forte, não parece que tenham bebido vinho, mas uma droga que os excita, os torna loucos e, o que é ainda pior, os faz perder por completo a razão: dão gritos, se tornam raivosos como cães selvagens, se atacam e mordem uns aos outros, tentando arrancar seus narizes, orelhas, dedos e outras partes do corpo [...].

Logo no início dessa citação, Fílon diz que pretende falar do contraste entre os banquetes; se referindo, certamente, ao banquete dos terapeutas e aos “banquetes dos outros [ἄλλων]”, mas quem são esses outros? De acordo com Taylor e Hay (2020, p.225), esses outros “não precisam ser apresentados especificamente, pois há um contexto claro para o público, em termos de ambos os lados do debate. [...] esses seriam participantes ativos do lado “heleno” de Alexandria”. Também é notório que as primeiras críticas de Fílon, em relação aos banquetes helenísticos, tratam sobre a embriaguez e toda forma de violência que pode ser desencadeada pelo excesso de álcool.

No §42 (*Vit. Cont.* 2005, p.77), Fílon compara o comportamento entre os homens sóbrios, que executam exercícios esportivos e audiências públicas com habilidades, e esses mesmos homens quando ficam embriagados nos banquetes, os quais se tornam “bêbados, desajeitados e ignorantes, usando mal suas habilidades, com a intensão de desonrar, insultar e ultrajar gravemente suas vítimas”.

No §47 (*Vit. Cont.* 2005, p.79), Fílon relata que o comportamento dos intoxicados pelo vinho é “passar a vida sem casa e sem lar, inimigos dos pais, esposas e filhos, inimigos também da pátria e em guerra contra si mesmo, pois uma vida

dissoluta e libertina é uma ameaça para todos”. Nessa passagem, Fílon evoca a responsabilidade de cada cidadão pela comunidade, ou seja, não ter autocontrole sobre seus vícios é um problema que ameaça a todos. Isso significa que a harmonia da vida em comunidade, ou a perspectiva holística da vida comunitária, é de responsabilidade individual e depende do enfrentamento que cada um dos seus membros realiza com os seus inimigos interiores, as paixões.

De acordo com Taylor e Hay (2020, p.224-225), nos §§40-47 (*Vit. Cont.*), Fílon concentra a “ideia geral de que certos banquetes são prejudicados pela violência ou estupefação induzida pelo álcool”. Há aqueles cujo vinho os levam a se comportarem com extrema violência, e outros caem em estupor como se tivessem consumido mandrágora²⁰. Em ambos os grupos, cujo banquete deveria encorajar a amizade e o bom convívio, acaba produzindo uma inimizade bélica em várias formas. O pensador diferencia dois tipos de embriaguez causadas pelo vinho: a prejudicial comparável a uma forma de insanidade; e a “embriaguez sóbria”, que inspirava os terapeutas. Independentemente da quantidade de consumo de vinho, os seus efeitos são prejudiciais a vida social.

Em relação aos alimentos consumidos nos banquetes helenísticos, Fílon (*Vit. Cont.* §53, 2005, p.83) relata a variedade de comida e o empenho dos cozinheiros para agradar o paladar e a “vista” dos participantes, ou seja, além de se empenharem em servir comidas condimentadas, os cozinheiros também se preocupavam com a apresentação dos alimentos servidos. Essa abundância de alimentos contribui com as paixões da gula e apetência, estimulando o excesso alimentar, a negligência do cuidado corporal e a desarmonia na relação corpo e alma.

No §54 (*Vit. Cont.* 2005, p.83), Fílon menciona o contraste do banquete dos helenísticos com o banquete dos terapeutas em relação a carne. Os terapeutas rejeitam o consumo de carne, pois consideram abominável comer “cadáveres”, enquanto os helenísticos, especialmente os gregos, consideram a carne um alimento

²⁰ Planta da família das solanáceas, a Mandragora officinarum é nativa do Mediterrâneo, de caule muito curto, com uma roseta de folhas, cujo centro alteiam-se hastes de flores de coloração entre o violeta e o azul. A raiz, frequentemente bifurcada, possui contornos de uma forma humana — mais especificamente, a de uma mulher. Essa planta é conhecida há milhares de anos, era bastante utilizada na Antiguidade e Idade Média, em manipulações medicinais e feitiçarias, atribuíam-lhe efeitos afrodisíacos, analgésicos, narcóticas e alucinógenos (PRATAS, 2000).

sagrado, a ser consumido em oferendas aos deuses e banquetes para os humanos. Enquanto nos banquetes gregos são oferecidos sete ou mais serviços, expostos em mesas “cheias de tudo o que a terra, o mar, os rios e o ar produzem, animais terrestres, peixes e aves, todos eles seletos e carnudos, e cada um dos serviços [mesas] com uma preparação e condimentos diferentes”, o banquete realizado entre os terapeutas é frugal e com finalidade maior do que a sobrevivência e o prazer gastronômico.

Fílon (*Vit. Cont.* §55, p.85) também critica o desperdício de alimentos, descreve que alguns serviços [ou mesas] são retirados vazios, por causa da gulodice dos convidados; e quando não aguentam mais comer, se entregam a bebedeira. Na perspectiva de Fílon, esses convidados são “escravos” de seus desejos insaciáveis e paixões desenfreadas, sem nenhuma predisposição para o autocontrole.

Além das críticas, em relação à gastronomia nos banquetes helenísticos, Fílon (*Vit. Cont.* §§48-49, 2005, p.79-81) também critica o luxo, a frivolidade e a volúpia desses banquetes; alega que “são condizentes com as paixões da luxúria e da suntuosidade”, cujos gregos e não-gregos colocam mais esforço nos preparativos para ostentação, com extravagância de acessórios e mobílias, do que para a celebração do banquete.

Em seu comentário, Colson (1985, p.110) observa a ênfase que Fílon estabelece entre os banquetes de “feições pagãs” e o dos terapeutas. Inicialmente, “observa a violência selvagem e a embriaguez” que desfiguram as festas nos banquetes helênicos, depois critica seu “luxo extravagante mostrado nos acessórios, sofás e vasilhas para beber”, inclusive o excesso de quantidade, e também critica a “quantidade e variedade de pratos com os quais os convidados se empanturram”.

Em suma, Taylor e Hay (2020, p.223) destacam que as descrições de Fílon dos banquetes helênicos (ou *simpósios errados*) “exibem desordem, crueldade e violência monstruosa, embriaguez, extravagância ostensiva, gula, luxúria, frivolidade e imoralidade sexual”. Porém consideram que há um *exagero retórico* nessas descrições filonianas, com a intenção de tornar essas “más práticas ainda piores do que são”. Da mesma forma também consideram que houve um exagero na descrição da “excelência dos terapeutas”, haja vista que Fílon “evita mencionar seus próprios escrúpulos sobre o comportamento deles [terapeutas]”. Em outras palavras, Taylor e

Hay acreditam que Fílon maximizou os comportamentos nos banquetes, tanto helenísticos quanto terapêuticos.

3.2.1. A pederastia nos banquetes helenísticos e seus contrastes

Nos banquetes helenísticos, conforme é relatado por Fílon (*Vit. Cont.* §§48-63, 2005, p.79-91), além dos maus hábitos da embriagues, da gulodice e da luxúria, também havia outros hábitos considerados pelos terapeutas como indecorosos, dentre eles a pederastia.

Τῶν ἐν τῇ Ἑλλάδι συμποσίων τὰ περιβόητα καὶ σημειωδέστατα δύο ταῦτά ἐστίν, οἷς καὶ Σωκράτης παρετύγχανε. τὸ μὲν ἐν Καλλίου, ἥνικα στεφανωθέντος Αὐτολύκου τὰ ἐπινίκια εἰστία, τὸ δὲ ἐν Ἀγάθωνος, ἃ καὶ μνήμης ἤξιωσαν ἄνορες τὰ τε ἦθη καὶ τοὺς λόγους φιλόσοφοι, Ξενοφῶν τε καὶ Πλάτων. ἀνεγράφαντο γὰρ ὡς ἀξιομνημόνευτα, οἷς ὑπετόπασαν χρήσεσθαι παραδείγμασι τοῦς ἔπειτα τῆς ἐν συμποσίοις ἐμμελοῦς διαγωγῆς.

Dentre os banquetes na Grécia, os mais famosos e notáveis são os dois que participou Sócrates: um teria sido na casa de Calias, para celebrar a festa da vitória e coroação conquistada por Autólico, e a outra teria sido na casa de Agatão. Sua memória foi julgada digna de ser preservada por dois filósofos, tanto em seus costumes quanto por suas palavras, Xenofonte e Platão, pois fizeram um relato escrito dessas acontecimentos memoráveis, pensando que serviriam à posteridade como modelos de conduta harmoniosa em um banquete (*Vit. Cont.* §57, 2005, p.87).

Nessa passagem, Fílon faz referência a duas narrativas dialógicas denominadas *O Banquete*²¹, sendo uma de autoria do Platão e a outra de Xenofonte. Para Fílon, esses filósofos julgaram ser digno de preservação de costumes culturais de sua época, aproveitando esse contexto para registrarem suas percepções e ideias filosóficas, as quais também consideram que serviriam de “modelos de conduta harmoniosa em um banquete”.

De acordo com Sousa (2011, p.1), o banquete era um evento valorizado na comensalidade dos cidadãos da cidade de Atenas, que consistia em uma espécie de

²¹ A obra *O Banquete* de Platão, escrita aproximadamente em 384 a.C., narra um banquete ocorrido na casa do poeta Agatão, tendo como tema principal Eros, cujos personagens do diálogo expressam suas conjecturas sobre o Amor. Já *O Banquete* de Xenofonte, escrito aproximadamente em 380 a.C., narra um jantar ocorrido na casa de Calias para homenagear o jovem Autólico por sua vitória no pancrácio (modalidade esportiva de combate), essa obra é dividida em nove livros e trata de diversos temas, incluindo o Amor; no livro oito é narrado um diálogo sobre o amor entre um homem adulto e um jovem em processo de formação social.

festividade para “celebrar a vitória de um amigo em algum concurso esportivo ou de poesias, ou ainda, constituir-se em um espaço de discussão política, versando-se nestes encontros sobre diversas temáticas relacionados à *pólis*”.

Catherine Salles (citada por SOUSA, 2011, p.3) comenta que os banquetes gregos promoviam uma síntese dos prazeres intelectuais e físicos, codificando suas festas para evitar que seus desejos os levassem à *hybris* (descontrole e excesso). Os participantes do banquete procuravam racionalizar o irracional para que suas orgias não ofendessem a concepção grega de *kalosgathia*²². Vale ressaltar que nem todos os banquetes terminavam em orgias, como narrado por Platão e Xenofonte em seus diálogos, pois “não se deve edulcorar o rito do banquete e acreditar que os modelos apresentados por Platão e Xenofonte eram os únicos praticados em Atenas”.

De certo não havia um estilo único de banquete entre os gregos e os helenistas, o próprio Fílon reconhece que as práticas de orgias e pederastia não predominavam em todos os banquetes; havia outras formas de prazer que eram valorizadas. Segundo Fílon (*Vit. Cont.* §58, 2005, p.87), a descrição do banquete de “Xenofonte é mais próxima das pessoas comuns: há moças flautistas, dançarinas, malabaristas, bufões orgulhosos de suas zombarias e brincadeiras, e outros entretenimentos de alegria transbordada”.

Fílon (*Vit. Cont.* §59, 2005, p.87-88) observa que a descrição do banquete de Platão é basicamente centrada em diferentes formas de prazer, incluindo os desenfreados. Esses prazeres desenfreados ocorriam não apenas por parte “de homens e mulheres ou de mulheres e homens – paixões tributárias das leis da natureza –, mas também o prazer de homens a outros homens de diferentes idades”. Nessa passagem Fílon considera que as paixões entre homens e mulheres são consagradamente concordantes com as “leis da natureza”; em contrapartida, se posiciona criticamente à prática da pederastia. Para Engberg-Pedersen (1999, p.54), Fílon faz uma “crítica violenta” à pederastia.

O termo “pederasta” (*παιδεραστής*) é citado inicialmente por Fílon no §52 (*Vit. Cont.* 2005, p.83) para se referir aos adultos do sexo masculino que cobizavam

²² A expressão *kalosgathia* está presente nos mais antigos registros da cultura grega, com sentido amplo que contempla o homem em todas as suas dimensões, física, psíquica e social. A expressão caracteriza um homem belo e bom, com beleza e bondade de conduta em todas as suas ações.

meninos escravos; uma condição observada durante o período helenístico, principalmente entre os gregos e os romanos. Mas, em relação a prática da pederastia nos banquetes, nem sempre se tratava de meninos escravos, também havia a cobiça pelos meninos livres, que se tornavam “objeto de desejo” de homens pederastas.

No §60 (*Vit. Cont.* 2005, p.89), Fílon trata sobre o “amor erótico e vulgar” que destrói a coragem, “a virtude mais útil em tempos de guerra e de paz, pois engendra nas almas a doença do afeminamento, tornando andróginos aqueles que deveriam ser exercitados em todas as práticas que desenvolvem o vigor”. Esse entendimento de Fílon, considera a pederastia uma prática de amor erótico, ordinário ou vulgar, que pode causar o afeminamento, uma doença que destrói a virtude da coragem, considerada por Fílon a principal virtude para cuidar ou tratar das doenças da alma.

Fílon também considera o amor erótico um vício que ultraja a infância das crianças (*Vit. Cont.* §61, 2005, p.89):

λυμνόμενος δὲ τὴν παιδικὴν ἡλικίαν καὶ εἰς ἐρωμένης τάξιν καὶ διάθεσιν ἀγαγὼν ἐζημίωσε καὶ τοὺς ἐραστὰς περὶ τὰ ἀναγκαιότατα, σῶμα καὶ φυγὴν καὶ οὐσίαν. ἀνάγκη γὰρ τοῦ παιδεραστοῦ τὸν μὲν νοῦν τετάσθαι πρὸς τὰ παιδικά, πρὸς ταῦτα μόνον ὀξυδορκοῦντα, πρὸς δὲ τὰ ἄλλα πάντα ἰδίᾳ τε καὶ κοινά τυφλούμενον, (τὸ δὲ σῶμα) ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας, καὶ μάλιστα εἰ ἀποτυγχάνοιτο, συντήκεσθαι, τὴν δὲ οὐσίαν ἐλαττοῦσθαι διχόθεν, ἕκ τε ἀμελείας καὶ τῶν εἰς τὸν ἐρώμενον ἀναλωμάτων.

Este vício [amor erótico] ultraja a infância, rebaixando-a à categoria e condição de objeto amado [coisa deseja], e prejudica também os amantes no que têm de mais imprescindível: o corpo, a alma e as posses. Pois é inevitável que o pedófilo esteja obcecado por seus casos amorosos, não tendo olhos mais para ele e estando cego para todos os demais assuntos, tanto os privados como os da comunidade. Seu corpo se consome pela paixão, especialmente se fracassa em seu propósito. Suas posses diminuem por duas razões: pela negligência e pelos gastos com seu amado.

De acordo com a análise de Taylor e Hay (2020, p.258-259), o amor erótico (*ἔρωσ*) prejudica os adultos ou amantes ativos naquilo que é mais importante: corpo, alma e propriedade. “O amor erótico destrói não apenas os jovens do sexo masculino, mas também os amantes ativos mais velhos (*τοὺς ἐραστὰς*)”, pois são possuídos pelo vício do amor erótico. Também explicam que “a mente do pederasta está voltada para as crianças, apenas para elas, e ele é cego para outras coisas, tanto privadas quanto públicas; seu corpo é consumido pelas paixões e ainda mais se ele não for bem-sucedido”, até mesmo as propriedades dos pederastas sofrem por causa dos seus vícios, tanto pela negligência quanto pelos gastos com os amantes.

Em outra análise, Taylor e Hay (2020, p.258) destacam os efeitos da pederastia sobre as crianças, considerada como “maltrato da tenra idade, conduzida à condição de amante”. Fílon traz à tona a “forma como os meninos são perseguidos e usados para o sexo”, como objetos passivos de amor erótico em relacionamentos pederásticos. O maltrato aos meninos consiste no sofrimento deles por serem reduzidos ao “status de garotas”, cujo “Eros é o sujeito que os está “maltratando” (*λυμηνάμενος*)”. Ou seja, o “sujeito Eros”, que domina e controla o pederasta – que se considera incapaz de autocontrolar seus vícios – é quem maltrata o jovem amante, “assim os meninos são vistos como abusados e “reduzidos” à garota”. Vale ressaltar que a palavra “amante” (*έρωμένης*) é um termo feminino, e quando se refere a “jovem amante”, literalmente reduz o status da virilidade dos jovens rapazes, em jovens garotas.

Em relação ao pederasta, o entendimento de Fílon sugere que os homens sujeitados à pederastia são como um viciado contumaz, que alimenta suas paixões e desejos, se tornando “cego” e incapaz de praticar empatia pelas crianças e jovens. O praticante da pederastia é um “escravo” dos seus desejos, desprovido da virtude da coragem para enfrentar e vencer as suas paixões pelo autocontrole; tratam as crianças e jovens como “objetos de desejo” e não como seres humanos imaturos, indefesos e em fase de desenvolvimento.

Fílon se refere ao amante adulto como alguém que não consegue controlar os seus próprios desejos e passa a ser consumido pelas paixões, que lhe causam “definhamento”, como alguém que não obteve sucesso em sua empreitada e acaba arruinado, inclusive financeiramente, haja vista que as investidas da conquista demandam investimentos com presentes para lidar com “o poder do amado de rejeitar o pretendente”. Esse investimento, notoriamente não se trata somente de uma criança ou jovem escravo, inclui também os homens adultos, escravos e cidadãos. Nesse sentido, as ponderações de Filon abrangeriam também os desejos entre dois homens livres. Sobre essa situação, Taylor e Hay (2020, p.259) comentam que:

De maneira pedante, Philo passa a assinalar as injúrias ao “amante” ativo, o pederasta. A sua alma sofre porque pensa apenas no rapaz que ama, tornando-se cego a todos os outros interesses privados e públicos. Seu corpo se desgasta devido ao desejo, especialmente se ele não for bem-sucedido. Finalmente, sua propriedade sofre porque ele não se preocupa em preservá-la e também porque a utiliza para oferecer presentes ou subornos ao amado.

É importante notar que o jovem visado tem propriedade e, muito provavelmente, status social.

Nessa citação, Taylor e Hay interpretam o entendimento filoniano destacando o “sofrimento” da alma do pederasta, que enredada por suas paixões desmedidas provocam sofrimento tanto ao corpo, quanto à desarmonia na relação corpo-alma. Também destacam que pode haver não apenas interesses por parte do pederasta, mas também supõem que possa haver interesses por parte do jovem desejado, haja vista que se trata de dois homens livres, e é provável que o jovem desejado tenha propriedades e status sociais e não se deixe conquistar por bens materiais, ou por qualquer tipo de presente.

Além da pederastia entre homens livres, Filon (*Vit. Cont.* §50, 2005, p.81) também relata a prática da pederastia entre um homem livre e outro escravo.

διακονικὰ ἀνδράποδα εὐμορφότατα \ καὶ περικαλλέστατα, ὡς ἀφιγμένα οὐχ ὑπηρεσίας ἔνεκα μᾶλλον ἢ τοῦ φανέντα τὴν τῶν θεωμένων ὄφιν ἡδῦναι τούτων οἱ μὲν παῖδες ἔτι ὄντες οἴνοχοοῦσιν, ὑδροφοροῦσι δὲ βούπαιδες λελουμένοι καὶ λελειασμένοι, (οἷ) τὰ τε πρόσωπα ἐντρίβονται καὶ ὑπογράφονται καὶ τὰς τῆς κεφαλῆς τρίχας εὖ πως διαπλέκονται σφηκούμενοι.

Para o serviço, há escravos tão belos e bonitos que parecem ter vindo não tanto para servir, mas sim para deleitar com sua aparição o olhar dos espectadores. Alguns ainda crianças, servem o vinho; enquanto a água é servida pelos jovens rapazes banhados e depilados, com seus rostos pintados e olhos sublinhados com cosméticos, e com cabelo graciosamente trançado e atado.

Nessa citação, Filon relata que no banquete dos helenos era uma prática comum o atendimento dos serviços serem realizados por crianças e jovens, especialmente do sexo masculino. Eram adornados com maquiagem, roupas e adereços que agradassem os espectadores do banquete. Obviamente seus serviços não eram apenas servir vinho e água, na condição de escravos, também serviam para satisfazer os desejos dos pederastas.

A prática da pederastia com crianças e jovens escravos, independentemente da idade e até de gênero, era algo aceitável na cultura grega. De acordo com a descrição de Taylor e Hay (2020, p.241-242), “um grande número de escravos normalmente trabalhava nos jantares de romanos ricos, e jovens escravos do sexo masculino poderiam fornecer serviços sexuais”. Não havia escravos adultos, todos

eram jovens; os rostos eram pitados semelhante ao das mulheres, até mesmo os cabelos eram penteados conforme a modo feminina da época.

Possamai (2010, p.84-85) explica que havia leis em Roma com o objetivo de impedir a adoção de alguns hábitos e costumes gregos, inclusive a pederastia, como a lei denominada de: “Lex Scatinia (149 a.C.), que punia o abuso de crianças livres (*stuprum cum puero*) e o cidadão acusado de passividade (*impudicus*). [...] essa lei não proibia o *homoerotismo*, pois visava especificamente defender a virtude (*virtus*) do cidadão romano”. Essa lei punia o abuso e estupro de crianças livres, mulheres e escravos, ou seja, não era permitido o sexo com crianças livres, nem o estupro de mulheres e escravos, mas era permitido o sexo com escravos, independentemente da idade. “Tal situação explica por que o amor pelos rapazes em Roma era dirigido principalmente aos escravos, aos libertos ou aos estrangeiros, embora provavelmente não se restringisse a eles”. Um dos costumes praticados pelos romanos, “provavelmente para impedir o assédio sexual no exército”, era levar jovens escravos para o prazer dos militares e seus líderes.

Na Grécia antiga, a pederastia normalmente envolvia apenas parceiros livres, sendo as relações entre um escravo e um mestre consideradas impróprias. Em um contexto romano, no entanto, ser o parceiro passivo era aceitável apenas para um escravo [...] Os oradores e escritores romanos frequentemente criticavam os jovens livres que se permitiam ser parceiros passivos, e falavam sobre eles se tornarem “como mulheres” [amantes], o papel ativo na penetração sexual é considerado unicamente apropriado para um homem “viril” (TAYLOR; HAY, 2020, p.259).

É possível observar algumas discrepâncias de costumes entre a pederastia grega e a romana. Os gregos consideravam imprópria a pederastia entre um homem livre e um jovem escravo, embora não existissem leis punitivas para coibir tais práticas; enquanto os romanos consideravam aceitável a pederastia entre um homem livre e um jovem escravo, desde que o escravo fosse o parceiro passivo, mas apesar da existência de leis que proibiam a pederastia com jovens livres, há registro de ocorrência de tais práticas.

Outras descrições relatadas por Fílon (*Vit. Cont.* §§51-52, p.81-82) era o corte de cabelo, a vestimenta e os adereços, que os jovens escravos utilizavam nos banquetes, de certo não era apenas para servir bebidas, mas também “agradar o deleite dos pederastas”. Esses jovens escravos pareciam “brinquedos” ofertados pelo

anfitrião do banquete, para os convidados masculinos e adeptos da pederastia. Para Taylor e Hay (2020, p.242-243), a descrição do penteado dos meninos indica que seus cabelos não eram cortados, mas sim modelados com franja e corte circular. “Fílon repete o verbo ἀκριβόω usado em §49, onde se aplica a como os vasos para beber são ‘detalhados’ com entalhes de homens habilidosos”. Essa interpretação, da exatidão do corte de cabelo dos meninos, suas roupas e adereços, sugere que são semelhantes a forma de um “recipiente para beber”, ou seja, os jovens escravos eram adornados para serem apresentados como parte “consumível” do banquete.

Para finalizarmos, no §62 (*Vit. Cont.* 2005, p.89), Fílon pondera sobre os males que a prática da pederastia causa à organização social, com instauração de problemas que podem afetar todo um país, como o despovoamento das cidades, a escassez de homens e a esterilidade. Em outras palavras, a falta de virilidade dos homens e seu interesse pelas mulheres, não causam problemas apenas para jovens livres e escravo, também pode ocasionar problemas para toda uma cidade ou sociedade, pois a não união entre homens e mulheres, repercutirá na geração de filhos e filhas, instaurando uma esterilidade social que irá comprometer a continuidade da espécie humana.

3.3. O BANQUETE DOS TERAPEUTAS: CONTRASTES E VALORIZAÇÃO DA ARETÉ

Em seus relatos sobre os banquetes dos terapeutas (*Vit. Cont.* §§64-89), denominados por Taylor e Hay como “simpósios certos”, Fílon procura mostrar o quanto nos banquetes terapêuticos predomina a harmonia, o equilíbrio e o autocontrole.

Logo no início da exposição de Fílon (*Vit. Cont.* §64, 2005, p.91) sobre o banquete dos terapeutas é indicado que irá tratar sobre os contrastes entre os banquetes, a saber:

Ἄλλ’ ἐπειδὴ τὰ διωνομασμένα συμπόσια τοιαύτης μεστὰ φλυαρίας ἐστίν, ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντα τὸν ἔλεγχον, εἴ τις μὴ πρὸς δόξας καὶ τὴν διαδοθεῖσαν περὶ αὐτῶν ὡς δὴ πάνυ κατωρθωμένων φήμην ἐθελήσειεν ἀφορᾶν -, ἀντιτάξω (τὰ) τῶν ἀνατεθεικότων τὸν ἴδιον βίον καὶ ἑαυτοὺς ἐπιστήμη καὶ θεωρία τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων [...]

Então, como esses celebres banquetes estão cheios de frivolidade e tem em si mesmo suas próprias refutações, - se alguém não quiser olhar para a opinião e reputação transmitida sobre eles [banquete helenístico] como sendo modelos perfeitos – eu apontarei o contraste dos banquetes daqueles que dedicam sua vida e a si mesmos ao conhecimento e à contemplação das realidades da natureza [...]

Nessa passagem Fílon admite que é notória a reprovação dos maus hábitos nos banquetes helênicos; também enaltece o contraste entre a *frivolidade* dos outros banquetes, e o valor do conhecimento (*επιστήμη*) e da *contemplação* (*θεωρία*) no banquete dos terapeutas. Para Taylor e Hay (2020, p.265), Fílon institui a dúvida em seus relatos, pois questiona se estão “totalmente corretos”, quando afirma que: “se alguém não quiser olhar para a opinião e reputação transmitida sobre eles [banquete helenístico]”, é porque ainda há muitos que consideram esses famosos banquetes “filosoficamente admiráveis”.

Nos §§66- 67 (*Vit. Cont.* 2005, p.93-95), Fílon registra a paz, a ordem e a disciplina dos terapeutas durante os seus banquetes. Afirma que compareciam aos banquetes vestidos de branco, um símbolo da paz e *consagração à pureza*; ficavam em pé, sequencialmente diante dos assentos, em perfeita ordem, antes de se reclinarem; oravam a Deus para que seu banquete fosse agradável e celebrado de acordo com a vontade divina. Depois da oração, “os anciãos se reclinam de acordo com a ordem de admissão na comunidade”, pois não consideram anciões os velhos e grisalhos, mas sim aqueles que desde os primeiros anos de vida “cresceram e amadureceram na parte contemplativa da filosofia, que é a mais bela e divina”.

Fílon agora indica que não é todo o grupo que se reclina para uma refeição, mas apenas os anciãos ou mais velhos, homens e mulheres, enquanto os mais novos são os que os servem. A ordem é mantida por um tipo peculiar de classificação que não depende da idade, mas sim do grau de contemplação na filosofia sagrada. Esta celebração festiva é sublinhada pelo uso de vestes brancas, próprias para esta ocasião, e inicia-se com uma oração (TAYLOR; HAY, 2020, p. 272).

Essa explicação de Taylor e Hay, enfatiza a ordem e a disciplina dos terapeutas em seus banquetes, bem como a classificação e a hierarquia dos terapeutas, não pela idade, mas sim pelo tempo de estudo e dedicação contemplativa à filosofia, ou seja, os “anciões” são aqueles com mais tempo dedicados à contemplação filosófica, e os mais “jovens” são aqueles com pouco tempo de “crescimento e amadurecimento”

dedicados a contemplação filosófica. Dessa forma, a liderança e condução ritualística dos banquetes, é realizada por aqueles que tem mais tempo de estudos e, presumivelmente, estão mais versados nos conhecimentos filosóficos. Vale reiterar que o objetivo do banquete para a comunidade é a busca da paz e valorização do conhecimento.

No §69 (*Vit. Cont.* 2005, p.95-97), Filon enaltece aqueles que são educados e exercitados em filosofia, a oposição dos terapeutas aos encantos do prazer, a participação das mulheres e a simplicidade de acessórios utilizados nos banquetes.

Διανενέμηται δὲ ἡ κατάκλις χωρὶς μὲν ἀνδράσιν ἐπὶ δεξιὰ, χωρὶς δὲ γυναιξὶν ἐπὶ εὐώνυμα. μὴ πού τις ὑπολαμβάνει στρωμνάς, εἰ καὶ οὐ πολυτελεῖς, ἀλλ' οὖν μαλακωτέρας ἀνθρώποις εὐγενέσι καὶ ἀστείοις καὶ φιλοσοφίας ἀσκηταῖς εὐτρεπίσθαι; Στιβάδες γάρ εἰσιν εἰκαιότερας ὕλης, ἐφ' ὧν εὐτελῆ πάνυ χαμαίστρωτα παπύρου τῆς ἐγχωρίου, μικρὸν ὑπερέχοντα κατὰ τοὺς ἀγκῶνας, ἵνα ἐπερείδωιντο τὴν μὲν γὰρ Ἀακωνικὴν σκληραγωγίαν ὑπανιᾶσιν, ἀεὶ δὲ καὶ πανταχοῦ τὴν ἐλευθέριον εὐκόλιαν ἐπιτηδεύουσιν, ἀνὰ κράτος τοῖς ἡδονῆς φίλτροις ἀπεχθόμενοι.

Se distribuem os assentos colocando separadamente os homens a direita e as mulheres à esquerda. Não deixe ninguém supor, ainda que simples, que se deve fornecer colchão, seria muito refinado para ser usado por homens [pessoas] bem-nascidos, educados e exercitados na filosofia. Há, de fato, simples assentos de madeira, cobertos com folhas estendidas de papiro muito comum da localidade, com uma pequena elevação à altura do cotovelo para apoiar-se. Atenuam assim a rudeza espartana e, ao mesmo tempo, cultivam sempre e em toda parte o caráter flexível de pessoas livres, opondo-se com força aos encantos do prazer.

Conforme relatado por Filon, no banquete dos terapeutas havia ordem na distribuição dos assentos para acomodar os homens e as mulheres²³, que eram divididos em dois grupos, conforme sua condição de gênero e posição hierárquica. Também relata a simplicidade dos assentos e dos acessórios utilizados, que contrastam, significativamente, com a opulência dos banquetes helênicos. Além desses relatos, há duas questões que merecem destaque: “as pessoas bem-nascidas, educadas e exercitadas em filosofia”; e a oposição “aos encantos do prazer”.

Para Taylor e Hay (2020, p.289), quando Filon se refere às “pessoas bem-nascidas, refinadas [educadas] e treinadas [exercitadas] em filosofia”, de certo está indicando que há uma classe social dos terapeutas que, provavelmente, vieram da

²³ Em relação à participação das mulheres na comunidade dos terapeutas, aprofundaremos essa abordagem no subitem 3.3.1

cidade (*ἀστεῖος*) e eram “pessoas abastadas que se esperaria reclinar em colchões macios”, também parece “indicar algo sobre seu nascimento e status”. Em relação ao *treinamento em filosofia*, Taylor e Hay (2020, p.287) afirmam que todos os terapeutas perseguem a filosofia (*φιλοσοφίας*) ou o “amor à sabedoria”, inclusive as mulheres.

Fílon considera importante identificar os terapeutas como “um grupo de filósofos”. Esta identificação dos terapeutas como filósofos se repete ao longo da obra *Vit. Cont.*, a saber: “eles são motivados pela filosofia (§16), sonham com a filosofia (§26), são formados em filosofia (§69), vivem uma vida de filosofia (§89), interpretam sua filosofia herdada (§67) liderada pela Sabedoria (§§19,35,68)” (TAYLOR; HAY, 2020, p.109). Essas passagens justificam a formação identitária dos terapeutas com a filosofia.

Em relação a oposição “aos encantos do prazer”, Taylor e Hay (2020, p.282-291) interpretam diferentes sentidos para essa “rejeição ao prazer” descrita por Fílon: É provável que os terapeutas rejeitassem o prazer para que sua comunidade não associasse a imagem de homens e mulheres juntos em um contexto de banquete com prazeres obscenos – como ocorria nos banquetes helenísticos; Em alusão à concepção platônica de desconsideração dos prazeres do corpo, como comida, bebida, atos sexuais, roupas, calçados e outros, Fílon também renúncia aos prazeres do corpo e se concentram na alma; A rejeição ao prazer também pode estar associada à escolha das mulheres que renunciam ao prazer de ser mãe, “para obter a felicidade e a fecundidade espiritual resultantes da coabitação com a Sabedoria”, pois Fílon associa o celibato a um estado de inspiração; O prazer é um mal que devemos resistir, pois os “encantos amorosos” provocam comportamentos sedutores, e esses encantos (*φίλτροις*) são como “iscas” [filtros] que distraem a mente [alma]; No banquete dos terapeutas não há escravos, pois “todos os terapeutas são ‘livres’ espiritualmente no sentido de que eles não se deixam escravizar pelo desejo mais do que sua frugalidade permite”, essa condição pressupõe que o *contentamento livre* corresponde a liberdade da “escravidão” dos prazeres.

De modo geral, essa rejeição dos terapeutas ao *prazer* (*ἡδονῆς*) dar-se-á porque consideram o prazer um empecilho para o cultivo da alma. Para Fílon, há pessoas que alimentam as paixões e não exercitam o autocontrole, e também há pessoas que fingem desprezar a fama e o prazer, mas agem com jactância,

mesquinhez, indignação e sujeira, essas são apenas iscas para aqueles que tem como amantes a decência, a prudência e a fortaleza (*Fug.* §33, 1976, p.77). Apesar dessa rejeição ao prazer, Levy (2022, p.14) compreende que Filon não considera o prazer um mal absoluto, mas sim um “mal” relativo que desempenha um papel essencial na procriação, ou seja, o erro está em quem quer transformar um bem relativo em um bem perfeito.

Para Fílon, “tudo deve ser governado pela razão, autocontrole e moderação”, pois o prazer, e até mesmo a alegria, não tem valor intrínseco, são apenas subprodutos da virtude, cuja prática e exercício caracterizam o aprimoramento do ser ou sua sabedoria (HILLY, s/d, p.5). Portanto, a integralidade entre corpo e alma, que depende do autocontrole das paixões – incluindo o prazer que é um tipo de paixão –, também estão integrados à razão, pois a razão é a promotora do autocontrole das paixões. Em outras palavras, a perspectiva holística é perceptível nesse processo de aprimoramento do ser, pois o alcance desta finalidade depende da integralidade entre as diversas partes integrantes da relação corpo-alma.

No §73 (*Vit. Cont.* 2005, p.99), Fílon se contrapõe aos maus hábitos dos banquetes helenísticos, cujos participantes são retratados como bêbados e gulosos, e registra os bons hábitos dos banquetes terapêuticos. Inicialmente, Fílon afirma que “alguns rirão ao escutá-lo, e o fazem precisamente aqueles que realizam ações merecedoras de prantos e lamentos”, provavelmente se refere aos críticos da comunidade dos terapeutas e aqueles que desdenham seus hábitos alimentares; depois afirma que no banquete dos terapeutas “não se serve vinho, mas sim água clara, fria para a maioria e quente para os anciões delicados. E a mesa é pura de todo alimento com sangue, nela o alimento é apenas pão, acompanhado de sal refinado, e por vezes adicionado hissopo para suavizar”. Nessa passagem, são enaltecidos os bons hábitos dos terapeutas em seus banquetes, pois não há bebedeiras e nem gulodices.

Para Taylor e Hay (2020, p.301-303), o consumo de “água clara” (*διαυγέστατον ὕδωρ*) contrasta com o consumo do vinho nos banquetes helenísticos, que age como se fosse uma droga mandrágora (*Vit. Cont.* 45). O não consumo de carne, indicado na expressão “livre de carnes” (*καθαρὰ τῶν ἐναιμῶν*) está associado à pureza de uma dieta vegetariana, que é reconhecida como uma dieta ideal para o consumo humano

e propícia a oferendas (*Spec. Leg. I*, §§255-256). Na descrição de Fílon, há uma única mesa no banquete dos terapeutas, e nela consta apenas “o pão fermentado com sal misturado com hissopo”, essa combinação de alimentos está fortemente associada às ritualísticas que ocorriam nos Templos (*Vit. Cont.* §81), especialmente judaicos e egípcios, cuja mesa sagrada continha hissopo e pão, que eram misturados pelos sacerdotes.

Nos §§75-76 (*Vit. Cont.*, 2005, p.101), Fílon descreve a homilia do presidente da celebração no banquete dos terapeutas, enfatizando o silêncio e a atenção dos participantes, que por mais talentosos que sejam, permanecem calados de modo ordeiro e respeitoso à hierarquia do presidente. Nessa descrição filoniana é notório o contraste do silêncio com os banquetes helenísticos. Inicialmente, Fílon descreve que depois do jantar, os participantes se reclinam e permanecem em ordem, e um grade silêncio cai sobre todos; então o presidente explica alguma questão das escrituras sagradas ou alguma outra oferecida por alguém. Fala sem nenhuma intenção de ostentação, pois não se apega à glória da sua habilidade retórica, mas sim ao “amor por conseguir uma visão mais nítida de certos temas e comunicá-lo generosamente a quem não tem a mesma perspicácia, mas tem um semelhante desejo por aprender” (*Vit. Cont.* §75). Fílon também acrescenta que o ensinamento do presidente é exposto com cuidado, “retardando-se e alongando-se em repetições, para assim registrar nas almas os pensamentos”, pois se as explicações forem corridas, sem pausa para respirar, os ouvintes ficam prejudicados, porque a inteligência não consegue acompanhar e acaba perdendo a compreensão do que se diz (*Vit. Cont.* §76).

Conforme descrito por Fílon, a homilia no banquete dos terapeutas ocorria depois do jantar, momento em que todos ficavam em silêncio para contemplar os ensinamentos proferidos pelo presidente da celebração. Para Taylor e Hay (2020, p.309), a designação “*presidente*” (*πρόεδρος*) “se refere a alguém que é ‘o mais antigo’ (*πρεσβύτατος*)”, não necessariamente um sujeito masculino, “já que em um papiro encontrado em *Oxyrhynchus*²⁴ uma mulher é homenageada como “*presidente*”

24 “A maioria desses papiros vem de escavações realizadas no local de Oxyrhynchus por Bernard Grenfell e Arthur Hunt (mais tarde membros do The Queen's College, Oxford), em 1896–1907 em nome do Egypt Exploration Fund (agora Society). Desde então, os estudiosos têm trabalhado continuamente para catalogar, decifrar e publicar esse material: o primeiro volume de The Oxyrhynchus Papyri apareceu em 1898, e o volume 83 aparecerá mais tarde em 2017.” (Disponível em: <https://www.classics.ox.ac.uk/oxyrhynchus-papyri>).

(*πρόεδρος*)”, portanto, a escolha do presidente não era em função do gênero, mas sim baseada na excelência exegética do orador, que por vezes, pode ter sido uma mulher. Em relação ao texto escolhido para a homilia, fica evidente que se trata de uma *exegese alegórica das escrituras*; mas Filon também sugere que o texto pode ser “*resolvido*” ou “*oferecido por alguém*” da comunidade, provavelmente um “*ancião*” exercitado nos conhecimentos exegéticos e filosóficos.

Além desses aspectos, Filon também ressalta a nobreza das virtudes do presidente do banquete, como seu desapego a *ostentação* e à *glória das habilidades retóricas*, pois o presidente é caracterizado por sua gratidão pela oportunidade e capacidade de comunicar com clareza os conhecimentos para quem deseja aprender. Em relação ao modo como o presidente comunica o conhecimento, Taylor e Hay (2020, p.314) mencionam que eles adotam uma “*forma serena, gentil e lenta de falar*”, uma alusão ao estilo das audiências romanas, como descreve Sêneca “*sobre o estilo adequado para um discurso filosófico*”. Mas todo esse aparato retórico visa “*registrar nas almas os pensamentos*”, ou seja, de modo repetitivo, o presidente fixa as ideias na memória dos participantes e promove a compreensibilidade de conhecimentos.

Αί δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις. ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις εἰκέναι ζῶν καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις φυχήν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ φυχή διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὡσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων ἐξάϊσια κάλλη σημάτων | ἐμφαινόμενα κατιδοῦσα καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαοῦσα τὰ ἐνθύμια τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν.

As explicações das Escrituras sagradas se fazem por meio do seu sentido alegórico oculto. Porque estes homens pensam que o conjunto da lei é semelhante a um ser vivente: o corpo são as prescrições literais [palavras], enquanto a alma é a mente invisível armazenada nas palavras. Na mente invisível, a alma racional começou a contemplar de modo diferente as coisas semelhantes. Ela [alma racional] está refletindo [discernindo] as palavras, como num espelho, a extraordinária [transcendência da] beleza das ideias, desdobrando e revelando os símbolos, desnudando o envoltório [significado] dos pensamentos, trazendo-os à luz para quem, guiado por um pequeno indício, podem contemplar as coisas ocultas através das visíveis (*Vit. Cont.* 78, 2005, p.103).

Nessa passagem Filon evoca o *método alegórico da exegese*, que havia citado nos §§s 28 e 29, pois considera que por meio da aplicabilidade desse método, o presidente conseguirá *explicar (ἐξηγήσεις)* e desvelar o *sentido alegórico oculto* nas

Escrituras sagradas, tornando esses conhecimentos compreensíveis aos participantes do banquete. Para Taylor e Hay (2020, p.317-318), Filon se refere ao estudo dos terapeutas nas *Escrituras sagradas* e na *Lei*. De certo que a Lei diz respeito ao estudo do Pentateuco, mas além do sentido de Lei como *nómos* (*νόμος*), Filon também emprega o sentido de lei como *phýsis* (*φύσις*), fazendo uma analogia metafórica da lei como um “ser vivo”.

Filon afirma em sua metáfora ou *sentido alegórico oculto*, que “o conjunto da lei é semelhante a um ser vivente”, estabelece uma analogia comparativa entre corpo e palavras, e entre alma e *mente invisível*. Podemos entender que a *mente invisível* corresponde às intenções ou objetivos do “autor” das escrituras, que estão *armazenadas nas palavras* e para que sejam reveladas dependente da intervenção da *alma racional*. Pois somente a *alma racional* é capaz de contemplar, refletir e discernir a *beleza das ideias*, desnudando o significado do pensamento e revelando aqueles que querem contemplar as coisas ocultas ou “*suspeitas*” (*υπονοιωων*) de entendimento.

Vale lembrar que para Filon (*Som.* 25), a *alma racional* (ou alma soberana) corresponde ao espírito ou *pneuma*. Triviño (1976, p.24-25) explica que a *alma racional* é “o princípio dominante, cuja substância é a respiração ou sopro”, enquanto a *alma comum* (*psiqué*) tem como substância o sangue, por isso está intrinsecamente integrada ao corpo, pois é a *alma comum* que anima os corpos, tanto dos seres humanos quanto qualquer outro ser animado, isto é, que tem vida. Além disso, Triviño explica que o desempenho da *alma racional* não se limita ao movimento do ar ou respiração – como afirmava o estoicismo –, para Filon a alma racional também é “uma inspiração, marca ou impressão de um poder divino”; o sopro *divino* é um dom do nosso Criador, é um intermediário entre o Criador e os humanos.

Para ampliar essa concepção de Filon, em relação à intervenção da *alma racional* para compreender a *transcendência da beleza das ideias*, e trazer à luz o entendimento para aqueles que ainda estão sendo “guiados por um pequeno indício”, Triviño (1976, p.25) esclarece que o sopro divino (ou respiração), “não atinge todas as almas com a mesma frequência e intensidade”, mas a “ninguém é negado um mínimo, o suficiente para que todo humano alcance alguma noção do ser divino, sem o qual não seria justo pedir-lhe contas de seus erros e faltas, pois lhe faltaria o conhecimento

do bem para evitar o mal”; também esclarece que somente os seres humanos que estão a serviço do Criador, são capazes de manifestar inspiração e plenitude divina.

Portanto, podemos presumir que o objetivo da homilia no banquete dos terapeutas não se restringia a uma mera interpretação de doutrinas e/ou filosofias, haja vista que era necessário revelar a *mente invisível*, exercitar a manifestação da *alma racional* e intensificar seu *sopro divino* para fomentar a inspiração e compreensão de conhecimentos, visando o discernimento entre o bem e o mal, com a finalidade de promover as virtudes e aprimorar as condições da alma.

Para finalizar nossa abordagem, propomos o seguinte questionamento: se para Filon o *sopro divino*, manifestado na *alma racional*, não atinge todas as pessoas na mesma frequência e intensidade, e se a *alma racional* é o espírito (*pneuma*) que integra o corpo (*soma*), a alma (*psiqué*) e o intelecto (*nous*), então significa que quando há uma baixa frequência e intensidade do *sopro divino* é porque não há compreensão e discernimento entre o bem e o mal? Se considerarmos a plausibilidade dessa condição, então podemos dizer que é necessário a integralidade entre o corpo, a alma e o intelecto para que haja a manifestação da *alma racional* e, conseqüentemente, a compreensão satisfatória de conhecimentos, o aprimoramento da capacidade de discernimento e, por conseguinte, ações virtuosas e ética-moral adequadas à vida comunitária. Essa condição nos encoraja a reconhecer a perspectiva holística na concepção filoniana, pois significa que a integralidade das dimensões humanas (corpo, alma, intelecto e espírito) são preeminentes para a plena realização e manifestação das excelências humanas.

3.3.1. A participação das mulheres no banquete dos terapeutas

De acordo com Taylor (2001, p.40), na obra *Vit. Cont.*, Filon descreve as mulheres como pertencentes a um “determinado grupo”, cujo objetivo é apresentá-las como “o que é bom”, juntamente com outros elementos, para que fossem claramente vistas como pertencentes à categoria humanidade. Filon teria confiado nas “noções amplamente difundidas do que significava ser uma boa mulher na sociedade helenística”. Em outras palavras, Filon teria agregado noções de sua época sobre o

que é ser uma “boa mulher”, para caracterizar a condição e papel das mulheres na comunidade dos terapeutas.

Taylor (2001, p.41) também considera que Fílon criou “uma teoria de mulher e o feminino que ditaria não apenas como ele modelou seu universo alegórico de interpretação, mas como ele via as mulheres reais”. É provável que o problema fundamental de Fílon possa ser expresso da seguinte forma: “como as mulheres terapeutas, às “devotas” de Deus, poderiam ser apresentadas de uma maneira que se conformassem com sua própria teoria de gênero e também fossem apresentadas como boas?” De certo não foi fácil para Fílon resolver esse problema, pois a “mulher”, seja na categoria alegórica ou real, tende a ser “configurada de forma um pouco negativa em suas obras”.

Esse entendimento é corroborado por Levy (2022, p.12), pois considera absurdo negar que existem afirmações ofensivas às mulheres nas obras de Fílon. Há registros que se referem às mulheres como “símbolo da sensação”, e aos homens como símbolo “da razão”. Sem tentar defender Fílon, sistematicamente, é preciso enfatizar que “nada é estável no mundo do devir, os seres mortais sofrem reveses e mudanças”.

Para Fílon, as figuras femininas e o feminino geralmente simbolizavam a parte inferior e sensível da alma e, portanto, serviam como representação simbólica do mundo sensível, todos os quais carregavam conotações negativas. Figuras masculinas e o masculino geralmente simbolizam *nous* e *logos* (mente e razão), o estado superior da alma e o mundo imperceptível (KRAEMER, 1989, p.352-353).

Nesta citação, Kraemer explica que Fílon representa os gêneros masculino e feminino fazendo uma alusão à filosofia das ideias de Platão, cujas mulheres simbolizam o mundo sensível, como almas inferiores dotadas de sensibilidade, enquanto os homens simbolizam o mundo das ideias, o *logos* ou a razão. Também explica que de acordo com Fílon, o progresso da alma corresponde a “desistência da natureza feminina, mudando para o masculino, uma vez que a natureza feminina é material, passiva, corpórea e sensível, enquanto o masculino é ativo, racional, incorpóreo e mais semelhante à mente e ao pensamento” (KRAEMER, 1989, p.353).

Um outro sentido simbólico atribuído por Fílon, é que a alma das mulheres progride quando se torna “virgem”, isto é, elimina as paixões degeneradas, se

purificando e se tornando digna de união e transcendência com o divino. Esse entendimento filoniano é relatado em sua obra *De Cherubim* (*Cher.* §50, 1976, p.163): "quando Deus começa a se relacionar com a alma, transforma o que antes era uma mulher em uma virgem novamente, pois Ele retira as paixões degeneradas e emasculadas, pelas quais a alma se afeminava, e as substituem pelas retas e puras virtudes". Esse entendimento sugere que as paixões degeneradas das mulheres são afeminadas (aparente fragilidade), e quando praticam as virtudes e são devotadas ao divino, as mulheres conseguem eliminar e/ou subjugar essas paixões.

De acordo com Levy (2022, p.14-15), uma das questões mais interessantes na concepção filoniana de virtude: é a "compreensão das matriarcas como símbolos alegóricos das virtudes"; mas apesar dessa ilustre simbologia, Fílon considera que a virtude é masculina em sua essência, pois é poderosa, ativa e o reino da razão é masculino. No §55 (*Ebr.* 1976, p.136), Fílon afirma que as mulheres se apegam aos costumes, e os costumes são "próprio da alma fraca e feminina", enquanto a "natureza é própria dos homens, e seguir a natureza corresponde ao vigoroso e verdadeiramente masculino discernimento".

Para ampliar esse entendimento, vale lembrar que no §18 (*Vit. Cont.*, 2005, p.59), Fílon relata que quando os terapeutas vão residir no deserto, "deixam para trás irmãos, filhos, mulheres, pais [...] e os costumes que têm poder de sedução", ele não diz que as mulheres abandonam seus filhos, maridos, irmãos e pais, mas sim os homens. Segundo Kraemer (1989, p.352), quando Fílon se refere à participação das mulheres e dos homens na comunidade dos terapeutas, não usa a palavra "*symbios*", que em grego significa cônjuge; logo, as mulheres que adotam à vida contemplativa não deixaram maridos para trás, provavelmente essas mulheres não tinham maridos para deixar, ou porque nunca tiveram, ou porque já haviam tido, ou talvez os próprios terapeutas esperavam até que elas não tivessem mais maridos para poderem ser aceitas na comunidade dos terapeutas.

A partir dessa análise, podemos inferir que as mulheres apegadas à família e aos costumes eram enredadas pelo apego e os costumes culturais de sua época. É provável que as mulheres desejosas por constituir família, desejassem tê-la não como uma condição natural da vida, mas motivadas por um ideal de família de acordo com seus desejos particulares, alimentados pelas expectativas dos costumes culturais da

época. Se o desejo de constituir família era motivado por ideais particulares, então somos dissuadidos a considerar que o apego à família não era decorrente de laços afetivos desinteressados, mas sim do apego às demandas e expectativas dos costumes helenistas e alexandrinos.

Esse desejo de constituir uma família ideal alimenta os vícios da presunção e da vaidade, pressupondo a falta de coragem e autocontrole das mulheres para cuidar de si mesmas e estabelecer a harmonia necessária à saúde de suas almas.

No §32 (*Vit. Cont.*, 2005, p.69), Fílon registra que durante o banquete dos terapeutas, que ocorria a cada sete dias, apesar do local sagrado ser dividido em duas partes, uma destinada aos homens e outras às mulheres, havia o cuidado de zelar pelas mesmas condições e oportunidades de gênero, ou seja, “as mulheres, que têm o mesmo zelo e a mesma opção, fazem parte da audiência habitual”. Dito de outra forma, as mulheres que participavam das celebrações ritualísticas eram dispostas às mesmas condições que os homens, cujo propósito e deliberação de conhecimentos, práticas virtuosas e ritualísticas eram oportunizadas, igualmente, para ambos os gêneros.

No §33 (*Vit. Cont.*, 2005, p.69), Fílon enfatiza que entre os espaços ocupados pelos homens e pelas mulheres havia um pequeno muro, no estilo de um parapeito, que tinha um duplo objetivo: “preservar o pudor [modéstia] adequado à natureza feminina; e permitir que aquelas que estão sentadas tenham boa recepção acústica, sem que nada obstrua a voz de quem fala”. Nessa passagem, Fílon menciona o pudor ou modéstia (*αιδώς*) das mulheres, caracterizando-as com a necessidade de cuidado com as virtudes da sobriedade ou comedimento.

Para Taylor (2006, p.278), Fílon “associa as mulheres com a necessidade de modéstia”, como se estivesse afirmando que: “há mulheres aqui, mas são modestas, boas mulheres, nada como as sexualmente licenciosas *hetairai*²⁵ do discurso filosófico”. Esse entendimento sobre a “modéstia das mulheres” é sugerido por conta do pequeno muro que separa homens e mulheres, cujo Fílon “lança uma discussão sobre o autocontrole, *ἐγκράτεια*, que é a pedra fundamental da alma sobre a qual o grupo mareótico [os terapeutas] constrói todas as outras virtudes”, ou seja, a

²⁵ Palavra de origem grega, *εταίραι*, que significa mulher prostituta ou concubina.

“modéstia das mulheres” corresponde a capacidade de autocontrole, com esse argumento Filon neutraliza a imagem da mulher como “sexy babe”.

No §68 (*Vit. Cont.*, 2005, p.95), Filon relata a participação das mulheres virgens anciãs nos banquetes, bem como seu protagonismo na comunidade dos terapeutas:

Συνεστιῶνται δὲ καὶ γυναῖκες, ὧν πλεῖστοι γηραιαὶ παρθένοι, τὴν ἀγνεῖαν οὐκ ἀνάγκη, καθάπερ ἔναι τῶν παρ’ Ἑλλησιν ἱερείων, διαφυλάξασαι μᾶλλον ἢ καθ’ ἐκούσιον γνώμην, διὰ ζῆλον καὶ πόθον σοφίας, ἢ συμβιοῦν σπουδάσασαι τῶν περὶ σῶμα ἡδονῶν ἠλόγησαν, οὐ θνητῶν ἐκγόνων ἀλλ’ ἀθανάτων ὀρεχθεῖσαι, ἃ μόνη τίκτειν ἀφ’ ἑαυτῆς οἷα τέ ἐστιν ἡ θεοφιλῆς φυχή, σπεῖροντος εἰς αὐτὴν ἀκτῖνας νοητάς τοῦ πατρὸς, αἷς δυνήσεται θεωρεῖν τὰ σοφίας δόγματα.

Participam também no banquete [comem juntos] mulheres, a maioria delas virgens anciãs, que praticaram a castidade [pureza] não obrigadas, como fazem algumas sacerdotisas gregas, mas por livre arbítrio, por causa de seus desejos e paixão pela sabedoria [Sophia]. Preocupadas por tê-la como companheira em suas vidas, renunciam os prazeres do corpo, ansiando não uma descendência mortal, mas uma imortal, pois somente a alma amada por Deus é capaz de dar à luz sozinha; tendo o Pai semeado em sua mente a luz da iluminação, que a capacita para a contemplação das doutrinas da sabedoria [Sophia].

Há várias questões tratadas por Filon nesse relato, além da atuação das mulheres na comunidade dos terapeutas e participação nos banquetes, as mulheres também podiam optar pela castidade, dedicação a espiritualidade, busca amorosa pela sabedoria e aprimoramento da capacidade contemplativa, por meio de estudos alusivos à iluminação divina.

Conforme relatamos anteriormente, para Filon os “anciões” na comunidade dos terapeutas não eram necessariamente pessoas de idade avançada, mas sim pessoas com mais tempo dedicados ao estudo de doutrinas e praticantes de virtudes, ou seja, devotos à vida contemplativa. É provável que Filon, ao se referir às mulheres “virgens e anciãs”, não esteja se referindo a mulheres com idade avançada, mas sim às mulheres mais experientes e dedicadas à vida contemplativa. Para Taylor e Hay (2020, p.282), Filon tenta garantir “uma imagem de mulheres que não teriam filhos, e provavelmente se presumiria que elas seriam consideradas além do reino das mulheres mais jovens aparentemente mais desejáveis”, haja vista que a apresentação de mulheres virgens e jovens em um grupo misto deixaria o grupo susceptível à imodéstia feminina. Em outras palavras, divulgar a presença e participação de

mulheres virgens e jovens poderia despertar a lascívia dos desejos e comprometer a modéstia das mulheres.

Outro aspecto analisado por Taylor e Hay (2020, p.287) é a recorrência nas obras de Fílon do uso da palavra *sophia/sabedoria* (σοφία). Para Fílon as mulheres são “devotadas à Sophia/Sabedoria”, e desejam “coabitar com Sophia/Sabedoria como uma parceira de vida feminina (não gerando filhos reais)”, o que corresponde a um “conceito alegórico da alma pura e virginal cujo ‘marido’ é o Pai que implanta na mente a luz da iluminação”. Além desse sentido alegórico da palavra *sophia*, Fílon também se refere a *Sophia* como um “ente”, uma parceira ou talvez companheira, almejada pelas mulheres.

Esse desejo por *sophia*, isto é, sabedoria ou conhecimentos doutrinários e filosóficos, contrastam com o ideal de castidade e pureza enfatizado por Fílon e tradicionalmente predominante na cultura helenística de sua época. Para explicar esse contraste, Taylor (2006, p.208) cita um contemporâneo de Fílon que trata sobre a mulher filósofa: Musonius Rufus (28a.C.-100d.C), que em seu discurso III, diz “que as mulheres também devem estudar filosofia”, argumenta que “tanto os homens quanto as mulheres teriam a faculdade da razão e uma inclinação para a virtude”.

Torna-se claro que Musonius está dirigindo seu conselho apenas para homens e mulheres da elite, pois ele reconhece que o primeiro trabalho de uma mulher é ser uma boa dona de casa em relação ao bem-estar de sua casa e capaz de dirigir os escravos domésticos. Ela deve ser casta e controlada, justa, amando seus filhos, corajosa, enérgica, “preparada para cuidar de seus filhos em seu próprio seio, para servir a seu marido com suas próprias mãos, e disposta a fazer o trabalho dos escravos”. Parece aqui que Musonius está direcionando sua descrição da mulher filosofante ideal contra um estereótipo de uma mulher filosofante que negligencia casa, marido e filhos na busca de objetivos filosóficos. [...] Ele observa que alguns dirão que as mulheres que se associam com filósofos são arrogantes e presunçosas “quando abandonam seus próprios lares, voltam-se para a companhia de homens, exercitam-se em discursos, agem como sofistas e analisam silogismos, quando deveriam estar sentadas em casa fiando”. Musonius responde calmamente que se uma mulher realmente aprende filosofia, isso de fato aumentará sua virtude, modéstia, autocontrole e boa administração doméstica de todas as maneiras que tais homens deveriam aprovar. Ele observa que “os ensinamentos dos filósofos exortam a mulher a estar contente (com sua sorte) e automotivada” (TAYLOR, 2006, p.209-210).

Musonius reconhece a capacidade das mulheres de aprender filosofia, mas também reconhece que a prioridade dos seus deveres são os afazeres domésticos, cuidar dos filhos e servir ao marido. Considera que as mulheres que aprendem filosofia

se tornam mais virtuosas e capazes de aumentar sua modéstia e autocontrole, bem como melhorar sua administração doméstica e, conseqüentemente, se tornar mais feliz e automotivada.

Contudo, vale destacar que Fílon valoriza a autonomia intelectual das mulheres, pois sugere que “a alma amada por Deus é capaz de dar à luz sozinha”, quando sua mente é “semeada” pela iluminação divina. Em outras palavras, Fílon enaltece as “almas virgens”, aquelas que não estão contaminadas pelas doenças da alma, como paixões desmedidas e vícios arraigados, haja vista que Fílon enaltece a modéstia ou o pudor das mulheres, que são virtudes alinhadas com o autocontrole. Também é relevante destacar a integralidade entre virtude, conhecimento e iluminação divina, que culmina na perspectiva holística filoniana da conduta de ação e formas de agir das mulheres na comunidade dos terapeutas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A “viagem” que realizamos à comunidade dos terapeutas, seja ela uma utopia ou um registro histórico de Filon de Alexandria, nos conduziu por caminhos inusitados e provavelmente esquecidos pela nossa turbulenta, conturbada e “obscura” história. Dizemos “obscura” não pela incompreensão, mas sim pelo desconhecimento ou ocultamento de fatos e acontecimentos que tem desafiado nossa complexa rede de informação e conhecimentos, que nem sempre encontram elos de ligação e entrelaçamentos que possa revelar a verdade com autenticidade, credibilidade e até mesmo proximidade.

Filon de Alexandria nos conduz a um momento histórico cosmopolita de encontros culturais distintos, que contribuíram notoriamente com mudanças socioculturais, valores, crenças, costumes, hábitos e tantos outros aspectos que influenciaram mutuamente as civilizações do período helenístico, especialmente os gregos e judeus. Em uma época marcada por mudanças e construção de novas estruturas, que inspiraram ou foram inspiradas por formas de pensamento e compreensão da vida, existência e condições humanas.

Nosso desafio foi descortinar as concepções filonianas a respeito das vivências e ensinamentos dos filósofos terapeutas, baseados nos registros histórico-filosóficos da obra *Vit. Cont.*, os quais indicaram que além dos fundamentos filosóficos, também é possível perceber resquícios de concepções judaicas-cristã. Entretanto, esses resquícios não desembocam em abordagem teológica, mas sim histórica-filosófica, e provavelmente, mais filosófica do que histórica.

A abordagem central da obra *Vit. Cont.* consiste em apresentar a comunidade dos terapeutas, tanto em seus aspectos estruturais e organizacionais, como sua possível localização geográfica, hábitos alimentares e contrastes com outros grupos comunitários, quanto os aspectos valorativos, hábitos, costumes, crenças, trabalho e participação na comunidade dos terapeutas. Podemos dizer que a vivência e convivência na comunidade dos terapeutas era centrada na prática das virtudes, capacidade de autocontrole, disponibilidade para estudar e conhecer doutrinas exegéticas e filosóficas, e especialmente, exercitar a prática terapêutica, focada na contemplação, no cuidado com o corpo e alma, bem como saber servir uns aos outros.

Nossa principal proposta de pesquisa era identificar a perspectiva holística filoniana, a partir da obra *Vit. Cont.*, especialmente na integralidade entre *areté* e *therapeía*. Consideramos que, apesar de Fílon não tratar do conceito de holística, é presumivelmente coerente considerar que a holística se faz presente em suas concepções.

Em nossa análise de pesquisa constatamos que a holística – que consiste na integralidade de partes para constituir um todo, que só existe por causa da integralidade de partes distintas – pode ocorrer a partir da integralidade de partes relacionadas a características, funcionalidades ou especificidades. Também pode haver a integralidade em função da finalidade, da perda da “unidade funcional” ou do desempenho funcional de suas partes, como por exemplo na relação entre corpo e alma (mente ou pensamento). Entretanto o principal aspecto de unicidade entre as partes é o desempenho harmônico, o qual é bastante explorado por Fílon em relação à harmonia entre paixão e autocontrole, virtudes e doenças da alma.

Contudo é interessante salientar que quando Fílon chega ao final da obra *Vit. Cont.*, mais precisamente no §90, ele retoma o que havia dito no início da obra, no §2, fechando um ciclo em sua explanação, concepções e digressões sobre a comunidade dos terapeutas. O que demonstra o aspecto harmonioso, coroado pela perspectiva holística, da sua apresentação e análise das vivências e convivências dos filósofos terapeutas, bem como seus ideais de vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ARAÚJO JUNIOR, João Alves. **Em busca de santidade**: os manuscritos do Mar Morto e o modo de vida religiosa dos Essênios e dos Terapeutas. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR-UFPB). João Pessoa-PB: Universidade Federal de João Pessoa, 2012. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/8788?locale=pt_BR. Acesso em janeiro de 2023.

AREÁN-GARCÍA, Nilsa. **Trajetória da constelação sufixial**: -ismo, -ista, -ístico(a) – desde a origem grega às línguas modernas. *Revista Estudos Linguísticos*, São Paulo, 42(1), pp.442-454, jan-abr de 2013. Disponível em: <http://www.usp.br/gmhp/publ/AreA15.pdf>. Acesso em março de 2022.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicomaqueia** [*Arist. EN*]. Trad. Mário da Gama Kury. Coleção Biblioteca Clássica. Brasília: Universidade de Brasília (UnB), 1985.

ARISTÓTELES. **Metafísica** [*Arist. Metaph.*], Livros I, II e III. Tradução, introdução e notas Lucas Angioni. Campinas-SP: UNICAMP / IFCH, 2008.

AUDI, Robert (general editor). **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. 2.ed. EUA: Cambridge University Press, New York, 1999. Available at: https://ia800206.us.archive.org/25/items/RobertiAudi_The.Cambridge.Dictionary.of.Philosophy/Robert.Audi_The.Cambridge.Dictionary.of.Philosophy.pdf. Access in November 2022.

BARRERA, Jacqueline Hurtado. **Metodología de la Investigación**: guía para una comprensión holística de la ciencia. Revision Marcos Fidel Barrera Morales. 4.ed. Caracas–Venezuela: Quiron Ediciones, 2010. Disponible en: <https://dariososafoula.files.wordpress.com/2017/01/hurtado-de-barrera-metodologicc81a-de-la-investigacionc81n-guicc81a-para-la-comprensionc81n-holicc81stica-de-la-ciencia.pdf>. Acceso en Septiembre 2020.

BEAVIS, M. A. Philo's **Therapeutai**: Philosopher's Dream or Utopian Construction?. *Journal for the Study of Judaism (JSJ)*, 14.1, 2004, p. 30-42. Canadá: St Thomas More College. Available at: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/095182070401400102?download=true>. Access in February 2022.

BERGE, Damião. **O Logos Heraclítico**: Introdução ao estudo dos fragmentos. Instituto Nacional do Livro, Ministério da Educação e Cultura. Rio de Janeiro, 1969.

BORNHEIM, Gerd A. (org.). **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1999.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Vol.1. Petrópolis-RJ: Vozes, 1986.

BUENO, Diego A. C. **La vida cotidiana de los terapeutas del lago Mareotis**. *Revista ARYS, Antigüedad: Religiones Y Sociedades*, 2022, n° 20, 351-373. Disponible en: <https://doi.org/10.20318/arys.2022.6437>. Acceso en Febrero 2023.

BURNET, John. **A aurora da filosofia grega**. Trad. Vera Ribeiro. Revisão da Trad. Agatha Bacelar. Tradução das citações em grego e latim Henrique Cairus, Agatha Bacelar e Tatiana O. Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

CALABI, Francesca. **Fílon de Alexandria**. Trad. José Bortolini. Coleção Cátedra. São Paulo: Paulus, 2014.

CALABI, Francesca. **God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria**. Leiden – Boston: Brill, 2008. Available at: <https://www.pdfdrive.com/gods-acting-mans-acting-tradition-and-philosophy-in-philo-of-alexandria-studies-in-philo-of-alexandria-e186008474.html>. Access in January 2023.

CALABI, Francesca. **The Law of God and the Laws of the Cities in Philo of Alexandria**. Twentieth World Congress of Ancient Philosophy: Παιδεία, in Boston, Massachusetts from August 10-15, 2000. Available at: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciCala.htm>. Access in December 2022.

CHIL, Chiu Yi. **A Eudaimonia na pólis excelente de Aristóteles** [Dissertação]. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP), 2009. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-03022010-131909/publico/CHIU_YI_CHIH.pdf. Acesso em setembro de 2022.

COLSON, F. H. **Introduction to de Vita Contemplativa**. In: PHILO. The Loeb Classical Library. Vol. IX. Trad. F. H. Colson. Massachusetts: Cambridge; Harvard University Press, 1985. Available at: <https://ryanfb.github.io/loebolus-data/L363.pdf>. Access in November 2021.

COTTA, Karla Vasco. **Voltar à antiguidade?** A visão holística do homem, sua perda, sua retomada. Revista Sofia, Vitória - ES, V.8, N.2, p. 31-65, julho/dezembro 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/23166/20320>. Acesso em setembro de 2020.

CURD, Patricia; GRAHAM, Daniel W. **The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy**. New York – EUA: Oxford University Press, 2009. Available at: https://books.google.com.br/books?id=IDvRCwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Access in August 2022.

ENGBERG-PEDERSEN, Troels [University of Copenhagen]. **Philo's De Vita Contemplativa as a Philosopher's Dream**. Journal for the Study of Judaism (JSJ), 30.1, 1999, p. 40-64. Available at: <https://pt.booksc.org/book/49359253/74fb01>. Access in February 2022.

FERNANDEZ-GALIANO, Dimas. **Un monasterio pitagórico: los terapeutas de Alejandria**. Gerión Revista de História Antigua. Vol. 11, Año 1993. Guadalajara – Espanha. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/GERI9393110245A/14511>. Acceso en Agosto 2021.

FÍLON. **Los terapeutas: De vita contemplativa**. Tradutor Senén Vidal. Madrid: Ediciones Sigueme, 2005.

FÍLON. **Obras Completas de Filón de Alejandría**. Traducción directa del griego, introducción y notas de José María Triviño. Tomo I, II, III, IV e V. La Plata Buenos Aires – Argentina: Catedrático de la Universidad Nacional, 1976. Disponible en: https://asgoped.files.wordpress.com/2012/11/filon-de-alejandria-obras-completas_pdf.pdf. Acceso en Septiembre 2020.

GUAL, Carlos G.; ÍMAZ, María J. **La Filosofía helenística: éticas y sistemas**. Madrid: Espanha, 2007. Disponible: <https://liibook.com/filosofia-helenistica-sistemas-filosofia-hermeneia/>. Acceso en Diciembre 2022.

HADAS-LEBEL, Mireille. **Philo of Alexandria: A Thinker in the Jewish Diaspora**. Translated by Robyn Frechet. Studies in Philo of Alexandria, Vol.7. Danvers, USA: Koninklijke Brill NV, 2012. Available at: <https://www.pdfdrive.com/philo-of-alexandria-a-thinker-in-the-jewish-diaspora-d186462207.html>. Access in June 2022.

HEGEL, Georg W. F. **Crítica Moderna**. Trad. Ernildo Stein. In: PESSANHA, José A. M. (org.). Os Pré-Socráticos. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Trad. Jaa Torrao. 7.ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HILLAR, Marian. **Philo of Alexandria**. Center for Philosophy and Socinian Studies, EUA. In: The Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP), ISSN 2161-0002. Available at: <https://iep.utm.edu/philo/>. Access in December 2022.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos: história crítica com seleção de textos**. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 7.ed. Lisboa-Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KRAEMER, Ross S. **Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutrides**. Journal of Women in Culture and Society, Vol. 14, N. 2, 1989, p. 342-370. University of Chicago Press. Available at: <https://www.jstor.org/stable/3174554>. Access in February 2022.

LAÉRCIO, Diôgenes [D.L.]. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução, introdução e notas Mário da Gama. 2.ed. Brasília: UnB, 2008.

LELOUP, Jean-Yves. **Cuidar do Ser: Filón e os Terapeutas de Alexandria**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1996.

LEVY, Carlos. **Fílon de Alexandria**. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy [recurso eletrônico]. Revisado em 2022. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/philo/>. Access in January 2023.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura (orgs.). **Dicionário grego-português**. Vol.1. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura (orgs.). **Dicionário grego-português**. Vol.2. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura (orgs.). **Dicionário grego-português**. Vol.3. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura (orgs.). **Dicionário grego-português**. Vol.4. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura (orgs.). **Dicionário grego-português**. Vol.5. São Paulo: Ateliê Editorial, 2010.

MARTINS, Alexandre Andrade. **Antropologia integral e holística: cuidar do ser e a busca de sentido**. Revista Bioethikos, Centro Universitário São Camilo, 2009, 3(1), 87-99. Disponível em: <http://www.saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/68/87a99.pdf>. Acesso em novembro de 2022.

MORAES, Dax. **O logos em Fílon de Alexandria: a fronteira entre o pensamento grego e o pensamento cristão nas origens da teologia bíblica** [recurso eletrônico]. Natal-RN: EDUFN, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/bitstream/123456789/23984/1/O%20LOGOS%20EM%20F%C3%8DLON%20DE%20ALEXANDRIA.pdf>. Acesso em novembro de 2022.

MORALES, Marcos Fidel Barrera. **Holística** [Capítulo I: Quê es la holística]. 2.ed. Caracas-Bogotá: Quirón; Sypal, 2010. Disponible: <https://www.telurium.net/PDF/holística.pdf>. Acesso em Mayo 2022.

MURRAY, Oswyn. **O homem e as formas da sociabilidade**. In: VERNANT, Jean-Pierre (org.). O Homem grego. Lisboa: Presença, 1994, p.199-228.

NEVES, Rui Manuel Grácio. **Filosofia de la Vivencia Holística**. San Salvador: Universidad Centro americana José Simeón Cañas, 2005. Disponible: <https://bibliografia.bnportugal.gov.pt/bnp/bnp.exe/registo?1935347>. Acesso en Agosto 2022.

NIEHOFF, Maren R. **Philo of Alexandria: An Intellectual Biography**. Yale – Michigan: YALE University Press, 2018. Available at: <https://www.pdfdrive.com/philo-of-alexandria-an-intellectual-biography-d195105380.html>. Access in June 2022.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1996.

PETERS, F. E. **Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico**. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. 2.ed. Lisboa-Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

PHILO. **On the Contemplative**. In: PHILO. The Loeb Classical Library. Vol. IX. Trad. F. H. Colson. Cambridge – Massachusetts: HARVARD University Press, 1985. Available at: <https://www.pdfdrive.com/philo-volume-ix-every-good-man-is-free-on-the-contemplative-life-on-the-eternity-of-the-world-against-flaccus-apology-for-the-jews-on-providence-e161465046.html>. Access in June 2022.

PINHEIRO, Marcus Reis. **Filosofia, Saúde, Alma e Corpo no Cármides de Platão**. Revista Princípios, Natal, vol. 12, nos 17-18, jan./dez. 2005, p.173 -182. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/533/463>. Acesso em setembro de 2020.

PLATÃO. **Cármides** [*Pl. Clitopho*]. In: Platón Diálogos. Introducción geral por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid-España: Editorial Gredos, 1985.

PLATÃO. **Fedro ou da beleza** [*Pl. Phdr.*]. Trad. Pinharanda Gomes. 6.ed. Lisboa-Portugal: Guimarães Editores, 2000. Disponível em: https://openlibrary.org/books/OL27038304M/Fedro_ou_Da_beleza. Acesso em dezembro de 2022.

PLATÃO. **Teeteto** [*Pl. Tht.*]. Tradução de Adriana Manuela Nogueira; Marcelo Boeri. 4.ed. Lisboa-Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

PLATÃO. **Timeu** [*Pl. Tij*]. Trad. do grego, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes. Coleção Autores Gregos e Latinos, Série Textos Platão Timeu-Crítias. Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, Lisboa: Editor: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

POSSAMAI, Paulo César. **Sexo e poder na Roma Antiga**: o homoerotismo nas obras de Marcial e Juvenal. Revista Bagoas, N. 05, 2010, p. 79-94. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2313>. Acesso em abril de 2023.

PRATAS, Glória M. D. L. **Mandrágora**: raiz humana da esperança, remédio para o amor. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/MA/article/download/692/693>. Acesso em fevereiro 2023.

RADICE, Roberto. **Philo and stoic ethics**: reflections on the idea of freedom. In: ALESSA, Francesca (org.). Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy. Vol. 5. Series: Studies in Philo of Alexandria. Leiden – Boston: Brill, 2008. Available at: <https://www.pdfdrive.com/philo-of-alexandria-and-post-aristotelian-philosophy-e156736924.html>. Access in January 2023

REALE, G; ANTISERI, D. **História da Filosofia**: filosofia pagã antiga. Vol. 1. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

RUNIA, David T. **Philo of Alexandria and the Placita**. SBL Meeting Baltimore, November 2013. Available at: http://torreys.org/sblpapers/Runia_PhilolandPlacita.pdf. Access in December 2022.

SANTOS, José Trindade. **Introdução** [pp. 5-177]. In: PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira; Marcelo Boeri. 4.ed. Lisboa-Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

SOUSA, Luana Neres. **O *sympósion* ateniense**: festa da comensalidade masculina. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011. Disponível em: <https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/15488565880c1fde540db9acb065c1f7ce7669fefafa.pdf>. Acesso em dezembro de 2022.

SOUZA, José Cavalcante. **Os Pré-Socráticos** [seleção de textos e organização]. In: Pré-socráticos. Col. Os Pensadores. São Paulo-SP: Nova Cultural, 1996.

TAYLOR, Joan E. **Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria**: Philo's 'Therapeutae' Reconsidered. Published to Oxford Scholarship Online, 2006. Available at: <https://academic.oup.com/book/6221/chapter-abstract/149845559?RedirectedFrom=fulltext>. Access in November 2022.

TAYLOR, Joan E. **Virgin mothers**: Philo on the women therapeutae. Journal for the Study of the Pseudepigrapha, JSP 12.1, pp.37-63, 2001. Available at: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/095182070101200102>. Access in November 2022.

TAYLOR, Joan E.; DAVIES, Philip R. **The So-Called Therapeutae of "De Vita Contemplativa"**: Identity and Character. The Harvard Theological Review, Vol. 91, N. 1, Jan 1998, pp.3-24. Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School. Available at: <https://www.jstor.org/stable/1509786>. Access in February 2022.

TAYLOR, Joan E.; HAY, David M. **Philo of Alexandria**: On the Contemplative Life. Vol. 7. Series: Philo of Alexandria commentary. Leiden - Boston: Brill, 2020. Available at: https://books.google.com.br/books/about/Philo_of_Alexandria_On_the_Contemplative.html?id=ZdaazQEACAAJ&redir_esc=y. Access in January 2023.

TORRANO, Jaa. **Estudo e tradução da Teogonia**: a origem dos deuses. In: HESÍODO. Teogonia: a origem dos deuses. 7.ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

TRIVIÑO, José María. **Introducción, comentario y notas das obras completas de Filón de Alejandría**. Buenos Aires: Catedrático de la Universidad Nacional de La Plata, 1976. Disponible en: https://asgoped.files.wordpress.com/2012/11/filon-de-alejandria-obras-completas_pdf.pdf. Accesible en Septiembre 2020.

VERNANT, Jean-pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Ísis da Fonseca. São Paulo: Bertrand Brasil, 2002.

VIDAL, Senén, **Introducción**. In: FÍLON. **Los terapeutas: De vita contemplativa**. Trad. Senén Vidal. Madri: Ediciones Sigueme, 2005.