

PREÂMBULO

O pensamento cristão dos três primeiros séculos formou-se numa relação interactiva com as culturas envolventes. A hermenêutica judaica e a filosofia helenística vinham de tradições de séculos de exegese, especulação e ensino. Os intelectuais cristãos, muitos dos quais oriundos dos meios pagãos e perfeitamente conhecedores das categorias de pensamento gregas (platónicas, meso e neoplatónicas, aristotélicas e estóicas), naquilo que nestas intuíram de válido, verdadeiro e compatível com as Sagradas Escrituras, permitiram que a sua actividade reflexiva fosse por eles influenciada e moldada, aclimatando-as e servindo-se das grelhas de reflexão por elas proporcionadas para a explicação da doutrina cristã. Por outro lado também, no subsolo do pensamento cristão subsistiam linhas hermenêuticas do judaísmo helenista. Para a fé cristã era uma questão de defesa (donde a designação de *apologetas* atribuída a estes pensadores e escritores cristãos, dos séculos II e seguintes) da superior relevância cristã face aos seus adversários intelectuais. A teoria do λόγος, designadamente a do duplo λόγος¹, objecto da presente exposição, foi uma dessas influências. Adoptada por Fílon de Alexandria para o seu sistema hermenêutico e por este mediada, foi apropriada no seio da Patrística para a formulação teológica da natureza de Cristo.

M. Mühl, em artigo de 1962², faz um estudo alargado dos percursos da teoria desde os estóicos, passando por Fílon, o Evangelho de João³ e autores da Patrística até à época do Sínodo de Sírmió em

* É também Bolseiro de Pós-Doutoramento FCT e Docente da Universidade Lusófona do Porto (Ciências das Religiões).

¹ Bem como a do λόγος σπερματικός. Para os sofistas o λόγος é predominantemente o poder racional do homem, poder manifesto na palavra e no pensamento. Em Platão apresenta-se plenamente em dualidade: é pensamento no sentido de “diálogo da alma consigo mesma” (*Theaet.* 189e), e palavra “enquanto realização do próprio pensamento” (*Soph.* 259e, 262c-d, *Crat.* 385b). O λόγος era para os estóicos a razão profunda e princípio racional do universo, cosmológico e metafísico operando activamente nele e que o anima, uma *anima mundi*, princípio criador e organizador do mundo (Crisipo *SVF* 2 frg. 913 *apud* Stobeu *Ecl.* 1 79.1 p. 264.18-21 ed. Wachsm), base da unidade do mesmo (Plutarco, *De Iside* 377), lei cósmica do mundo e do homem, e poder do conhecimentos operando neste pela razão e pela palavra (Sexto Empírico, *Adv. Math.* 7.93; *Pirr. Hip.* 1.65; Diógenes Laércio 7.52), e Deus. Para os estóicos toda a actividade implicava um λόγος (J. LINDSAY, *Studies in European Philosophy*, 1909, p. 53). Remeto, para sínteses sobre a teoria nos estóicos e em Fílon, para D. WINSTON, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, 1985, Cincinnati, Hebrew Union College Press, pp. 9-25; H. KLEINKNECHT, *s.u.* λέγω B 1 “The Logos in the Greek and Hellenistic World”, *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. KITTEL (traduzido por G. W. Bromiley), vol. IV, Grand Rapids, Eerdmans, p. 84-90.

² “Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der älteren EEstoa bis zur Synode von Sirmium 351”, *ABG* 7 (1962), pp. 7-56.

³ Sabe-se bem que algumas correntes críticas, no âmbito da exegese histórico-crítica, dos quais os primeiros foram Evanson (1792) e Bretschneider (1820), têm posto em cause a autoria dos escritos joaninos e falam de uma “comunidade joânica” como responsável pela autoria dos livros atribuídos a João, tendo este tido apenas, no máximo, uma intervenção pessoal parcial. Não sendo a discussão deste assunto o propósito do presente trabalho, contentamo-nos em assumir a preferência pela corrente que não vê razões sólidas para pôr em causa a tradicional autoria joanina (mesmo que com o

351 (meados do século IV). Não é naturalmente meu propósito repetir esforços de outros eruditos nem sobrepor-me às suas conclusões. Quis, porém, refazer o caminho percorrido pela teoria, deixando aos textos que se exprimissem por si mesmos, um por um e em diálogo entre si, de modo a permitir a descoberta neles de sinais indicadores desse caminho, a partir e através de Fílon, até aos Pais da Igreja. *A partir de Fílon* porque há no pensamento e nas palavras dos Pais da Igreja indícios que permitem pôr a hipótese da influência directa de Fílon. O Alexandrino foi um autor querido e citado entre os Pais da Igreja, chegando mesmo a ser “adoptado” como um entre eles⁴. Todavia, dizemos *através de Fílon* porque, por outro lado, não me parece que os elementos que de seguida expostos provem definitivamente a primeira hipótese, podendo colocar-se outra, a de uma tessitura comum

apoio de outros para a composição dos textos), graças aos testemunhos de Papias e Policarpo (através de Ireneu), que foram seus discípulos. Designamos o autor como João, por isso, também por uma questão de conveniência metodológica.

No respeitante à exegese judeu-helenística, segundo alguns, o Evangelista teria passado da concepção helenística para a doutrina cristã de Filho Unigénito, mas segundo J. LEBRETON, *The Catholic Encyclopedia*, s.u. “The Logos”, Vol. 9. New York, Robert Appleton Company, 1910, <http://www.newadvent.org/cathen/09328a.htm>, consultado a 2 de Março 2011), subjaz ao prólogo a noção de Palavra de Deus da tradição judaica e a teologia do livro da Sabedoria, Salmos, Proféticos e de Génesis. Para ler Fílon, sim, é necessário pressupor as concepções estoíca e platónica.

⁴ Excertos da obra de Fílon figuram com a epígrafe autoral Φίλωνος ἐπισκόπου. Cf. D. T. RUNIA, *Philo in Early Christian Literature: a Survey*, Assen-Minneapolis, 1993, p. 3; C. ROYSE 1991, *The spurious texts of Philo of Alexandria: a Story of Textual Transmission with Corruptions with Indexes to the Major Collections of Greek Fragments, Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums* 22 [Leiden 1991], pp. 14-15). Justino-o-Mártir (c. 100-165 d.C.) cita-o (*Dial.* 142.1), e igualmente Pseudo-Justino (*Cohortatio ad gentiles* 10.“B”.2, 11.“B”.8, 14.“C”.7). Justino, aliás, dá testemunho da doutrina do λόγος σπερματικός (*Apologia II ad Christianos* 8.3, 13.3). Esta teoria, formulada pela EEstoa a partir da biologia aristotélica, é exposta efectivamente por Fílon (*Op.* 43; *Legum allegoriae* III 150; *Quis heres sit* 119; *Aeter.* 85, 93; *Ad Gaium* 55). Cf. David T. RUNIA, *On the Creation of the Cosmos according to Moses: Introduction, Translation and Commentary*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005, p. 184). A influência filoniana em Justino tem, porém, segundo alguns, sido sobrevalorizada; é o caso de H. CHADWICK, “Justin’s defense of Christianity”, *Bulletin of the John Rylands Library*, LVII (1965), p. 266, e de D. BOURGEOIS, *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe*, Paris, Téqui, 1981, pp. 132 e 155. Cf. ainda a este propósito os contributos de D. T. RUNIA, *op. cit.*, pp. 97-105 e M. J. EDWARDS, “Justin’s Logos and the Word of God”, *JECS* 3 (1995), p. 261-280; C. MUNIER, *Justin. Apologie pour les chrétiens. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Sources chrétiennes n° 507, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, pp. 59-62.

Atenágoras de Atenas *De resurrectione* 12.6 testemunha um vocábulo cunhado por Fílon (ἀγαματοφορέω cf. *Op.* 18, 69, 82, 138; *Conf.* 49; *Mut.* 21; *De somniis* 1.32, 208; *Mos.* 1.27; 2.11, 113, 185, 210; *Virt.* 165; 188; *Ad Gaium* 210). Este vocábulo é testemunhado ainda: pelo retor Eudemo de Argos (ao que se crê do séc. II), *Περὶ λέξεων ῥητορικῶν* 2b; e pelos escritores eclesiásticos Orígenes (c. 185-254 d.C.), *Commentarii in evangelium Joannis* 10.39.264; Eusébio de Cesareia (c. 265-339 d.C.), *Historia ecclesiastica* 10.4.26, 56; *Contra Hieroclem* 375.27; Dídimos-o-Cego (c. 313-398), *Commentarii in Zacchariam* 5.149, 150; Evágrio (345-399) *De octo spiritibus malitia* 79.1153. Clemente (c. 150-215 d.C.), contemporâneo de Fílon cerca de cento e setenta posterior, cita-o: *Stromateis* 1.5.31.1, 1.15.72.4, 1.21.141.3, 1.23.153.2, 2.19.100.3, 4.19.121.5). No segundo dos *loci* citados, identifica-o com a escola pitagórica. Orígenes, também de Alexandria, igualmente o cita: *Contra Celsum* 1.15, 4.51, 6.21; *Commentarium in evangelium Matthaei* 15.3. A exegese origenista (por exemplo, a tradução dos nomes próprios para neles descobrir significados profundos, como Fílon se preocupava em fazer) muito deverá a Fílon, ficando talvez como marca típica da cultura das escolas hermenêuticas da cidade no norte do Egipto. Eusébio, por seu turno, informa que se teria encontrado em Roma com o apóstolo Pedro (*op. cit.* 2.17.2), tradição de que se faz eco igualmente Jerónimo (*De uiris illustribus* 11). Tal encontro, porém, não passaria certamente de lenda. Jerónimo (*ib.*) inclui Fílon entre os escritores eclesiásticos. Gregório de Nissa, como Fílon, trata a figura de Moisés como alegoria da vida espiritual. Mesmo Agostinho teria possivelmente lido Fílon em tradução latina, o que se depreende do facto de, num escrito contra o maniqueísta Fausto (*Contra Faustum* 12.39), elogiar Fílon como homem de grande cultura, embora no resto do seu comentário o censure por não interpretar o Antigo Testamento à luz de Cristo. O passo filoniano em questão é o início do livro II de *Q. in Genesim*. Desta obra, perdida em grego, sobreviveu apenas uma tradução arménia, além de uma latina do Livro VI, datada do século IV. É provável que tenha existido uma tradução completa e que o Pai de Hipona tenha tido acesso a ela.

mais ampla de exegese judeu-helenística, na constituição da qual Fílon teria, em todo o caso, deixado um profundíssima impressão⁵.

A análise e definição dos conceitos, as escolhas terminológicas feitas pelos autores serão aspectos merecedores de atenção⁶. E ao contrário de Mühl, limitei o âmbito da investigação a alguns Pais da Igreja orientais (gregos) pré-nicenos, e àqueles que testemunham tanto a teoria como os dois vocábulos que terminologicamente a definem: Teófilo de Antioquia (m. 183/185 d.C.) e Hipólito de Roma (170-236 d.C.), com passagens por Justino-o-Mártir (c. 103-165 d.C.), Taciano, o Assírio (c. 120-180 d.C.) e Atenágoras de Atenas (c. 133-190 d.C.). A delimitação do primeiro cinquenténio do século IV como *terminus ante quem* revelou-se necessário, uma vez que esse século marca a queda da teoria.

O DUPLO ΛΟΓΟΣ NO ESTOICISMO

Houve antecedentes em Platão e Aristóteles, mas considera-se geralmente que foi apenas no seio da Estoa que a teoria foi formulada e a respectiva terminologia estabelecida (cf. Porfírio c. 232-304 *De abstinentia* 3.2 διπτοῦ δὴ λόγου κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς ὄντος, τοῦ μὲν ἐνδιαθέτου, τοῦ δὲ προφορικοῦ “há um duplo *logos* segundo os adeptos da Estoa, dos quais um interior e o outro é proferido”). Crisipo (séc. III a.C.), de quem disse Diógenes Laércio (*Vitae* 7.183) que, não tivesse existido, não teria existido a Estoa, testemunha o duplo conceito (*apud* Galeno *In Hippocr. de med. officina* vol. 28 B p. 649 K = *SVF* 2 frg. 135 p. 43.14-15 e *apud* Sexto Empírico *Adu. Math.* 8.275 *SVF* 2 frg. 135 p. 43.18-20 e 223 p. 74.1-6). É mesmo o mais antigo testemunho conhecido do mesmo. Na sua forma inicial diz respeito ao λόγος no homem⁷, e procurava explicar os fenómenos da razão e do discurso. De facto, o sentido de verbalização, de relato mediante linguagem verbal expressos em sentenças, ditos, discursos ou narrativas já estava adscrito ao vocábulo. Em Platão, *Theaet.* 206d sqq., é a faculdade de expressar o pensamento (διάνοια) verbal, mediante verbos e

⁵ D. T. RUNIA, “Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew”, *Studia Philonica Annual* 7 (1995), p. 153, por exemplo, coloca reservas em relação à possibilidade de delimitar claramente o que no pensamento cristão é influência filoniana: “When examining the impact that Philo had on the beginnings of Christian thought, it is difficult, indeed perhaps impossible, to isolate his influence alone, as separated from the influence of the broader Hellenistic-Jewish tradition which I have just mentioned. The two are clearly interwoven.”. Essa dificuldade levou-o a propor uma distinção entre Fílon e Filonismo, reportando-se este último termo a uma tradição mais lata.

⁶ É necessária uma observação a propósito do método seguido para as referências a λόγος. Em virtude da dissemia do termo, preferiu-se, mesmo na tradução dos testemunhos, manter o vocábulo, procedendo-se simplesmente à transliteração para caracteres latinos, em itálico. Em grego, manteve-se a grafia minúscula; nas transliterações, sempre que o vocábulo se refira ao λόγος divino, optou-se pela maiusculização. No tocante a citações de Ireneu de Lião, optou-se pela transliteração dos vocábulos gregos em caracteres latinos, uma vez que o texto grego da obra citada se perdeu, tendo sobrevivido somente em tradução latina.

⁷ Cf. A. KAMESAR, “The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad”, *GRBS* 44 (2004), p. 163.

nomes (διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων). A partir do século V, é usado subjectivamente para designar a *razão* humana⁸. Subjacente à teoria estava a dupla noção de que raciocinamos dentro da nossa mente (λόγος ἐνδιάθετος) e de que pela palavra exteriorizamos o que pensamos (λόγος προφορικός). O latino Tertuliano (c. 160-220 d.C.), em *Apologeticum* 22.11, certamente conhecedor da teologia do λόγος, refere *sermo atque ratio*, discurso e razão, que outra coisa não é senão a expressão em latim da dissemia do termo helénico, perífrase tanto mais necessária por não ser a língua do Lácio apta para dar conta, num vocábulo único, de todas as acepções daquele⁹.

Esta dialéctica entre pensamento e verbo, razão e discurso, conceitos e expressão, mente e palavra tornar-se-ia, por razões óbvias, parte integrante no debate entre retórica e filosofia em torno das discrepâncias e complementaridades das respectivas competências, debate vetusto e que ainda persistia¹⁰. Com efeito, a filosofia fora vista por Sócrates e Platão como a verdadeira formadora do espírito e a retórica como mera experiência, e isto como reacção à retórica de aparências da sofística¹¹. Em Fílon de Alexandria, em pleno século I d.C., era já claro que à filosofia se atribuía a educação do λόγος ἐνδιάθετος, e à retórica a do λόγος προφορικός. E nos séculos posteriores, em plena época imperial a dicotomia não se diluiria¹². É testemunhada por Plutarco (*Maxime 777B–D* cf. *De recta* 48D) e Hérmiás (*In Platonis Phaedrum* 273E p. 252 ed. Couvreur). O famoso neoplatónico Porfírio (*op. cit.*), em *De abstinentia* 3.3, a propósito das diferenças e semelhanças entre homens e animais, enuncia a existência de dois λόγοι, um que consiste na προφορά (o προφορικός) e que se estabelece na φωνή, o outro na διάθεσις (o ἐνδιάθετος), e define o προφορικός como φωνή διὰ γλώττης σημαντικὴ τῶν ἔνδον καὶ κατὰ ψυχὴ παθῶν “a voz que, através da língua, dá a conhecer o interior e as paixões da alma”.

No prolegómeno, de carácter marcadamente filosófico, dos seus escólios ao tratado Περὶ στάσεων (*Estados de causa*) de Hermógenes de Tarso (Walz *Rhetores Graeci* vol. V pp. 1.11-2.26)¹³, o sofista Sópatro, da segunda metade do século IV¹⁴, expõe um resumo da teoria, que aplica à razão e à linguagem humanas. Progredindo dialecticamente de definição em definição e divisão em divisão e

⁸ Cf. H. KLEINKNECHT, *op. cit.*, p. 78. Sobre o duplo λόγος vd., além do artigo já citado de KAMESAR: M. POHLENZ, “Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die EEstoa” *Kleine Schriften* I, Hildesheim, 1965, pp. 79–86 (originalmente publicado em 1939); E. MATELLI, “ΕΝΔΙΑΘΕΤΟΣ e ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ: Note sulla origine della formula e della nozione”, *Aevum* 66 (1992), pp. 43-70 (onde se põe a hipótese das origens da distinção em Teofrasto); J.-L. LABARRIÈRE, “Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie”, *L’animal dans l’antiquité*, B. CASSIN e J.-L. LABARRIÈRE (edd), 1997, pp. 259-279; M. C. CHIESA, “Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens”, *RIPh* 45 (1991), pp. 301-321.

⁹ Para uma edição bilingue do *Apologetico* de Tertuliano, com introdução, notas e comentário ver de J. C. MIRANDA, *Tertuliano, Apologético*, Lisboa, Alcalá, 2002 (cf. sobre o λόγος as notas 268 e 270, pp. 300-301 e 270).

¹⁰ Cf. A. KAMESAR, *op. cit.*, pp. 170-171; M. ALEXANDRE JÚNIOR, “Retórica e Filosofia no mundo helenístico”, 2005, pp. 8-9.

¹¹ Cf. *Gorg.* 462a-c, 463b, 465a; *Fedro* 260e e 270b.

¹² A. KAMESAR, *op. cit.*, pp. 171.

¹³ Ed. C. WALZ, *Rhetores Graeci* vol. 5, Estugarda, 1833, pp. 1-2.

¹⁴ Cf. M. PATILLON, *La théorie du discours chez Hermogène le rhéteur, essai sur la structure de la rhétorique ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 57; G. A. KENNEDY, *Greek rhetoric under Christian Emperors*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1983, pp. 104-109.

mediante uma análise pormenorizada de cada termo, começa por definir o conceito de discurso (λόγος), passando à do λόγος, como virtualidade própria da natureza humana¹⁵, e daí à exposição e definição dos dois tipos de discurso. Assim os define (Walz 5 p. 1.16-19): καὶ ὁ μὲν προφορικός, καθ' ὄν διαλεγόμεθα καὶ συντυγχάνομεν, καὶ προφερόμεθα τοὺς λογισμούς· ὁ δὲ ἐνδιάθετος, καθ' ὄν καὶ σιωπῶντες καὶ κοιμώμενοι λογικοί ἐσμεν “O *logos* proferido é o da conversação e da comunicação, e da expressão dos raciocínios; o *logos* interior é aquele que faz de nós seres pensantes, mesmo no silêncio ou quando estamos a dormir.” O λόγος ἐνδιάθετος é pois uma capacidade imanente, constante e residente na mente do homem, seja ou não exteriorizada; a exteriorização processa-se mediante enunciados linguísticos (o discurso), e depende da arte (1.14 τέχνη δὲ προσείληφε τὸ εὖ λέγειν) para ser considerada plena e perfeitamente realizada. Sópatro joga evidentemente com o duplo sentido de λόγος e λογικός, de *razão* e *discurso*. Mais adiante (p. 2.22-24), o comentador esclarece que o ἐνδιάθετος é atributo da arte dos entimemas e dos argumentos (περὶ ἐνθυμημάτων καὶ ἐπιχειρημάτων), e que ensina a construir entimemas e raciocínios. O προφορικός, por seu turno (p. 2.25-26), é atributo de duas outras artes, a gramática e a retórica.

O DUPLO ΛΟΓΟΣ COMO ALEGORESE EM FÍLON

Importa presentemente focalizar a análise em Fílon e na sua concepção do duplo λόγος. Os passos da sua obra em que figura são os seguintes:

1. ocorrência simultânea dos dois termos: *De Abrahamo* 83; *De uita Mosis* 2.127, 129; *De specialibus legibus* 4.69;
2. ocorrência de apenas ἐνδιάθετος: *De migratione* 157 (com διανοία); *De opificio* 149 ἐνδιάθετος ἔστις disposição inata de Adão passíveis de expressão, de modo a nomear os seres;
3. de apenas προφορικός: *Quod deterius* 39, 66; *De mutatione* 69; *De Abrahamo* 29 os cinco sentidos e o λόγος προφορικός, totalizando seis, número imperfeito das faculdades humanas em conflito, faltando o sétimo, a mente que domina sobre as demais (ὁ ἡγέμων νοῦς).

Na utilização do conceito o Alexandrino segue a linha estoíca, pois coloca-o no plano do ser humano. Neste plano, os pólos da articulação designam-se por λόγος ἐνδιάθετος e προφορικός, dos quais o primeiro é como uma fonte, que se expressa pelo segundo, gerado e fluindo daquele, como uma corrente; aquele é dominante, este tem lugar nos órgãos da fala (*De uita Mosis* 2.127):

¹⁵ Cf. Crisipo *apud* Sexto Empírico *Adu. Math.* 8.275 SVF 2 frg. 135 p. 43.18-20 e 223 p. 74.1-6 citado *supra*: φασὶν ὅτι ἄνθρωπος οὐχὶ ζῴων [...], ἀλλὰ τῷ ἐνδιαθέτῳ “dizem que o homem não difere dos animais irracionais no *logos* proferido [...], mas pelo interior”.

ἐν ἀνθρώπῳ δ' ὁ μὲν ἐστὶν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός, καὶ ὁ μὲν οἶά τις πηγὴ, ὁ δὲ γεωνὸς ἀπ' ἐκείνου ῥέων· καὶ τοῦ μὲν ἐστὶ χώρα τὸ ἡγεμονικόν, τοῦ δὲ κατὰ προφορὰν γλῶττα καὶ στόμα καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα φωνῆς ὀργανοποιία.

“No homem, um é interior, o outro proferido, sendo aquele como que uma fonte, e este a corrente provinda do primeiro; o lugar de um é a predominância, o de outro, o da verbalização, é a língua, a boca e todo o restante aparelho fonador.”

A relação entre os dois λόγοι é de ἀδελφὰ τὰ γεννήματα “irmãos gémeos” (*De migratione* 169). O rabino de Alexandria encontra em figuras bíblicas motivo para entendê-los alegoricamente, bem como à dinâmica da relação entre eles. As figuras que prefere são o par de irmãos Moisés e Aarão, nascidos de uma só mãe, a λογικὴ φύσις (*op. cit.* 78):

μιᾶς γὰρ ἀμφοῖν τῆς λογικῆς φύσεως μητρὸς οὔσης ἀδελφὰ δῆπου τὰ γεννήματα. “ἐπίσταμαι, ὅτι λαλήσει”· διανοίας μὲν γὰρ τὸ καταλαμβάνειν, προφορᾶς δὲ τὸ λαλεῖν ἴδιον.

“Sendo pois uma só natureza racional a mãe de ambos, os nados são efectivamente irmãos. «Sei que falará». Com efeito, próprio do entendimento é o compreender, e da verbalização é o falar”.

Em *Quod deterius* 38-40, desenvolve a alegoria. Leiamos:

οὐχ ὀρθῶς ὅτι Μωυσεῆς [...] φάσκων μὴ εἶναι “εὐλόγος” (Ἐξοδο 4:10), ἴσον τῷ μὴ πεφυκέναι πρὸς τὴν τῶν εὐλόγων καὶ πιθανῶν εἰκαστικὴν ῥητορείαν, ἐπειθ' ἐξῆς διαβεβαιούμενος ὅτι οὐ μόνον οὐκ εὐλόγος ἀλλὰ καὶ παντελῶς “ἄλογός” ἐστὶν (Ἐξοδο 6:12); [...] ὁ μὴ δικαίων τῷ διὰ τοῦ φωνητηρίου ὀργάνου γεγωνῶ λόγῳ χρῆσθαι, μόνη δὲ σημειούμενος καὶ ἐνσφραγίζόμενος διανοία τὰ τῆς ἀληθοῦς σοφίας, ἣτις ἀντίθετός ἐστι ψευδεῖ σοφιστεία, θεωρήματα. Καὶ οὐ βαδιεῖται πρότερον εἰς Αἴγυπτον [...] πρὶν ἢ τὸν προφορικὸν ἄκρως ἀσκηθῆναι λόγον, τὰς πρὸς ἐρμηνείαν ἀπάσας ιδέας ἀναδείξαντος καὶ τελειώσαντος θεοῦ διὰ τῆς Ἀαρὼν χειροτονίας, ὃν ἀδελφὸν Μωυσεῶς ὄντα “στόμα” καὶ “ἐρμηνέα” καὶ “προφήτην” εἶωθε καλεῖν (Ἐξοδο 4:16; 7:1)· πάντα γὰρ ταῦτα τῷ λόγῳ συμβέβηκεν, ὃς ἀδελφός ἐστι διανοίας· πηγὴ γὰρ λόγων διάνοια καὶ στόμιον αὐτῆς λόγος, ὅτι τὰ ἐνθυμήματα πάντα διὰ τούτου καθάπερ νάματα ἀπὸ πηγῆς εἰς τοῦμφανές ἐπιρρέοντα ἀναχεῖται· καὶ ἐρμηνεύς ἐστὶν ὢν ἐν τῷ ἑαυτῆς βουλευτηρίῳ βεβούλευκεν· ἔτι μέντοι καὶ προφήτης καὶ θεοπρόπος ὢν ἐξ ἀδύτων καὶ ἀοράτων χρησμοδοῦσα οὐ παύεται.

“Vê-se que Moisés [...] ao declarar que não é «homem eloquente» (Ἐξοδο 4:10), quer com isso dizer que ele não era naturalmente formado para a retórica das conjecturas dos argumentos razoáveis e verosímeis, imediatamente a seguir ele confirma que não apenas não é eloquente mas completamente “destituído de aptidão para falar” (Ἐξοδο 6:12) [...] no sentido somente de que não considerava correcto usar palavras vocalizadas pelos ὄργαοις da fala, e que imprime na sua mente os princípios da verdadeira sabedoria, a qual é a antítese da fraudulenta sofística. E não se dirigiu ao Egipto [...] antes de se tornar perfeitamente experimentado no discurso verbal; foi Deus quem lhe apresentou todas as ideias que respeitam a esta expressão e o aperfeiçoou com a escolha de Aarão, ao qual, sendo irmão de Moisés, ele costumava chamar a sua «boca», «intérprete» e «profeta» (Ἐξοδο 4:16; 7:1). Pois tudo isto ocorre no *logos*, que é irmão do intelecto. Com efeito, o intelecto é a fonte das palavras, sendo o *logos* o porta-voz daquele, porquanto todas as noções mentais se derramam e fluem através dele a partir de uma fonte, como torrentes de água, e tornam-se visíveis. E o *logos* é intérprete das coisas que o intelecto deliberou na sua assembleia mental. Mais ainda, é um profeta e um arúspice dos inacessíveis e invisíveis oráculos que ele não cessa de revelar.”

Fílon adapta o duplo conceito como instrumento da sua exegese filosófico-retórica das Sagradas Escrituras e do entendimento do divino, para o integrar num plano mais vasto de um projecto de

παιδεία, que compreende (por certo também inspirado no conceito de λόγος de Isócrates) a formação em pensar bem, sob a iluminação da razão e sabedoria proporcionadas pela filosofia, com a arte da linguagem necessária à luta contra as mentiras da sofística e à comunicação da verdade, proporcionada pela retórica¹⁶.

No § 92 do mesmo tratado Fílon retoma a analogia entre o λόγος ἐνδιάθετος e o προφορικός, respectivamente, como fonte de água e a corrente. Utiliza-a com alguma recorrência, de resto. Típica é também a hermenêutica alegórica das figuras dos dois heróis irmãos¹⁷.

A razão de ser da utilização desta alegorese não é despicienda nem constitui mera figura de estilo, antes prende-se com o próprio entendimento filoniano da revelação divina a Moisés. Com efeito, como sustenta Y. Amir¹⁸, Fílon não partilhava da crença comum entre os Judeus do território da Judeia e Israel segundo a qual Deus teria falado a Moisés e lhe teria ditado verbalmente o conteúdo da revelação. Para Fílon, Deus falou dentro de Moisés. A revelação mosaica seria não verbal. Moisés dedicava-se à contemplação da mensagem de Deus no seu interior; tinha pois a função de mente, de λόγος ἐνδιάθετος. Faltava verbalizar a mensagem para o povo, torná-la προφορικός. E para esse papel foi comissionado Aarão. Ora, Deus na sua transcendência é mente, mas esta comunica. Exterioriza-se portanto. Na Palavra de Deus há um elemento ἐνδιάθετος e outro προφορικός. Não obstante, o duplo λόγος permanece como característico do espírito e da actividade humana, é nestes que reside e por eles se manifesta. Em *De mutatione* 208, os vocábulos designativos dos dois λόγοι não figuram; contudo a noção está claramente expressa: a mente mais pura — escreve Fílon —, foi treinada para apreender, como Deus, aquele que é santo, enquanto o λόγος, Aarão, foi treinado para as expressar com propriedade. Dito de outro modo (*De uita Mosis* 2.129; cf. *De specialibus legibus* 4.69), o λόγος προφορικός tem a virtualidade de demonstração (δήλωσις), o ἐνδιάθετος a da verdade conceptual (κατὰ διάνοιαν ἀλήθεια).

Jubal, o criador dos instrumentos musicais, é outra dessas figuras bíblicas (*De posteritate* 100-103). Tendo Jabal (Jobel segundo o texto da LXX, utilizado por Fílon) por irmão, Jubal é etimologicamente — diz Fílon — “aquele que se inclina” (em grego, μετακλίνων), que muda a realidade das coisas, e interpretado alegoricamente como ó κατὰ προφορὰν λόγος. O λόγος articulado e expresso por palavras, volúvel, dado a oscilações e a mover-se para um ou outro lado como nos

¹⁶ Cf. M. ALEXANDRE JÚNIOR, *op. cit.*, pp. 7-8, 11; *Argumentação retórica em Fílon de Alexandria*, Lisboa, INIC, 1990, p. 266.

¹⁷ Além de nos passos citados, ocorre ainda em *Migr.* 71: λόγος δὲ ὁ μὲν πηγῆ ἕοικεν, ὁ δὲ ἀπορροῆ, πηγῆ μὲν ὁ ἐν διανοίᾳ, προφορὰ δὲ ἢ διὰ στόματος καὶ γλώττης ἀπορροῆ “um é como que uma fonte, o outro como que uma corrente; no entendimento, assemelha-se a uma fonte; no plano da linguagem verbalizada através da boca e do aparelho fonador”. Sobre o valor alegórico do par Moisés / Aarão ud. *Migr.* 76-81, 169; *Ex.* 2.27, 44; *Mut.* 208.

¹⁸ “Mose als Verfasser der Tora bei Philon”, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Neukirchen-Vluyn, 1983, pp. 77–106.

pratos de uma balança, carente de firmeza e equilíbrio, é por isso inferior ao mental, e como uma imitação deste¹⁹.

Outras figuras que simbolizam o λόγος como pensamento e palavra são respectivamente Abel e Caim (*De migratione* 74-75)²⁰. Em *Quod deterius* 34-35 desenvolve mais, a partir do valor simbólico destas duas figuras, o tema da verdadeira filosofia e da verdadeira retórica, em oposição às falsas, corporizadas pelos sofistas. Abel simbolizaria o verdadeiro filósofo, não especialmente adestrado na arte da palavras, mas virtuoso, votado à prática do bem e dotado de inteligência, em contraste com Caim, pertencente à categoria dos amantes de si mesmos, aptos para a argumentação capciosa, à maneira da sofística mais ardilosa²¹.

Finalmente, Fílon interpreta alegoricamente o nome da figura de Abraão como πατήρ ἐκλεκτὸς ἠχοῦς “pai do som eleito” (*De mutatione* 66, 69). Ora, *som* representa a linguagem verbalizada (τὸν προφορικόν), e *pai* o νοῦς (mente), pois é da διάνοια que provém a corrente da linguagem (τὸ τοῦ λόγου νᾶμα), como de uma fonte. Que Fílon recorra a alegorias, como esta, e a figuras recorrentes já se tinha tornado evidente. Por isso não é de estranhar que em outro tratado, *De Abrahamo* 83, de novo invoque Abraão e faça a exegese da onomástica e a análise alegórica da função desta figura bíblica como corporização do duplo λόγος. Assim, a razão de ser chamado *pai* está no papel dominante (τὸν ἡγεμόνα) do discurso interior (ὁ ἐνδιάθετος), que é pai e mais velho do que aquele que se expressa sonoramente (τοῦ γεγωνοῦ). *Som*, mais uma vez, reporta-se ao λόγος προφορικός. Em suma, este último é alegoricamente *filho* do ἐνδιάθετος.

Recordem-se as figuras de Moisés e Aarão, e a exegese que o Alexandrino faz do valor alegórico das mesmas, e confronte-se essa exegese com a que faz a propósito de Abraão. Não será possível deixar de notar uma certa oscilação. Com efeito, se com Abraão o pensamento é pai do discurso, quando corporizados nos dois irmãos libertadores dos Hebreus, são também irmãos. A relação alegórica de *paternidade / filiação* entre razão e verbo é assim mais condicente com a alegoria da fonte e da corrente e com a relação entre estas (uma corrente é *filha* da fonte), relação na qual existe ainda um elemento de *liderança / subordinação*: a entidade progenitora é soberana, a gerada desta está-lhe naturalmente subordinada²². Numa relação de irmãos tal não é tão facilmente inteligível, remetendo esta semanticamente para uma noção de complementaridade em igualdade. A exegese filoniana resulta deste modo um tanto incoerente.

Fílon, como se disse acima, aplica, como os estóicos, o duplo λόγος ao domínio antropológico. Ainda que a inteligência do sábio seja esclarecida pela revelação do λόγος, convertendo-se em guardiã

¹⁹ Cf. M. ALEXANDRE JÚNIOR, *Argumentação retórica*, pp. 268, 270. O facto de o pai dos instrumentos musicais ser chamado “o discurso proferido” (τὸν γεγωνὸν λόγον) traduz, na exegese filoniana, a vulnerabilidade de que enferma a retórica (*ib.* p. 271).

²⁰ *Ib.* p. 145.

²¹ Ver comentário *ib.* pp. 275-276.

²² Cf. *Mos.* 2.127. Vd. *infra*, a propósito do λόγος como hipóstase, a nota 30.

dos dogmas da virtude e das palavras de Deus²³, é no espírito e na linguagem humanos que a dualidade tem lugar e se institui como processo dinâmico a um tempo psicológico e linguístico. Moisés recebia dentro de si os pensamentos divinos, mas era na sua mente que eles passavam a ser pensados; a boca de Aarão comunicava-os.

Houve, porém, um salto no pensamento cristão. Foi precisamente a noção da relação *paternidade / filiação*, em sentido próprio e não figurado (como se verá), um dos factores que possivelmente terão aberto caminho para o entendimento que, na perspectiva da teoria do duplo λόγος, das relações entre as pessoas de Deus-Pai e Deus-Filho (o *Logos*-Cristo) viriam a ter autores da Patrística (designadamente Teófilo de Antioquia e Hipólito de Roma).

Atanásio de Alexandria, o protagonista do Concílio de Niceia e da cristologia trinitária²⁴, ele próprio adversário da distinção ἐνδιάθετος / προφορικός e de toda e qualquer noção de subordinacionismo do λόγος ao Pai subjacente às formulações da teoria, procurou explicar o mistério da processão daquele a partir deste socorrendo-se da imagem da luz que irradia do sol e da de uma corrente provinda da fonte (*Contra Arianos* 3.23.3, 4, 66)²⁵. As marcas da linguagem metafórica à maneira filoniana parecem reflectir-se na linguagem de Atanásio — sem contudo se poder falar de influência directa.

COMO HIPÓSTASE

Não é claro que o λόγος seja em Fílon ele próprio divino, e tão pouco uma pessoa independente, uma *hipóstase*, separada da função que cumpre. Será antes o instrumento “by which God makes the world and the intermediary by which the human intelligence as it is purified ascends to God again.”, como sintetiza A. H. Armstrong²⁶.

Λόγος é a tradução na LXX do hebraico *dibbur*, descrevendo a expressão do poder, autoridade, acção, força criadora de Deus, a representação do Seu próprio ser e a exteriorização verbal do Seu pensamento, vontade e mensagem para o povo por intermédio dos profetas, a sua *Palavra*. A literatura judeu-helenística associou *Sabedoria* sinonimicamente com *Palavra de Deus*. Fílon continuou a tradição, fazendo equivaler os dois conceitos (*L. allegoriae* 1.65 ἢ δὲ [*sc.* σοφία] ἐστὶν ὁ θεοῦ λόγος

²³ Cf. É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1950, 3.^a ed., p. 103.

²⁴ Cf. B. ALTANER, *Patrology* (trad. inglesa por Hilda C. Graaf do original alemão *Patrologie*, Friburgo, Herder, 1958), Edimburgo-Londres, Nelson, 1960, p. 312-323.

²⁵ A imagem de Cristo como luz, provindo e idêntico ao Pai, também ele Luz (φῶς ἐκ φωτός), aparece consagrada no Credo de Niceia (325 d.C.), citado por Atanásio (*op. cit.* 1.9; *De decretis Nicaenae synodi* 33.4, 8; 37.2).

²⁶ A. H. ARMSTRONG, *An Introduction to Ancient Philosophy*, Londres, Methuen & Co. Ltd., 1947, 162.

“ela [*sc.* a sabedoria] é o *logos* de Deus)²⁷. A Sabedoria aparece como figura personificada no livro de Provérbios 8:22-31 e nos livros de Sabedoria de Salomão 7:21-22, 25-27; 8:4; 9:1-2, e de Ben Sira 24:1-22, com as qualidades de obra de Deus e de auxiliar e agente deste na criação, e sustentador da mesma. Ideia análoga é expressa no prólogo da Epístola aos Hebreus 1:3²⁸. Observa David Winston que um eco desta hipostatização se acha tanto em Fílon como na noção rabínica de “Palavra” de Deus²⁹. No entanto, parece-me correcta a asserção de A. H. Armstrong e justas as cautelas de M. Hillar, ao sustentar que este conceito de sabedoria “could to some degree be interpreted as a separate personification or individualization (hypostatization)”³⁰. Com efeito, na cultura hebraica esta linguagem, em que sabedoria, enquanto atributo divino, figura em antítese à estupidez humana, reveste-se de natureza metafórica e poética. A ὑπόστασις designa pois um ser que subsiste por si mesmo, precisamente no sentido de pessoa individual. A terminologia, por outro lado, simplesmente estatuiu como conceito o que já existia como processo exegético entre os Cristãos — estando o vocábulo, bem como certamente a noção, já subjacentes à declaração da Epístola aos Hebreus (*loc. cit.*), em que Jesus Cristo é caracterizado como χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ “imagem (ou representação) da Sua pessoa”³¹. Utilizá-lo para descrever um sistema de pensamento precedente, como o judaico, onde a radical unicidade ontológica de Deus excluía toda e qualquer forma de pluralidade, é um tanto inadequado. Dir-se-ia tratar-se antes de uma *prosopopeia*, ou uma *etopeia* (ἠθοποιία)³².

Com os Cristãos, pois, a concepção de *Logos* ganha uma amplitude completamente nova. O Evangelista João parece fazer-se eco da exegese judeu-helenística. O *Logos* está presente com Deus (1:1-2), no mais íntimo do Pai, no seu seio (v. 18). É o agente da actividade criadora de Deus. Mas, face à revelação da pessoa de Jesus Cristo, dá-se um salto exegético em frente. Com efeito, o *Logos* era tudo isso, estava com Deus, mas mais: era Deus (v. 1), uma hipóstase, pessoa individualizada em relação ao Pai, e fez-se carne, adquiriu humanidade. Esta é a nova tese, que expressa uma fresca

²⁷ D. WINSTON, *op. cit.*, p. 16; Vd. H. KLEINKNECHT, *op. cit.*, p. 89.

²⁸ Cf. ainda Ode de Salomão 41.10, 14, 15. Odes de Salomão é uma complicação de poemas datados de entre os séculos I a a III d.C.. Escritos cristãos originalmente em grego ou siríaco, e sendo embora anónimos, trazem em epígrafe como pseudónimo o nome do sábio rei de Israel. As hipóteses de autoria vão desde judeus convertidos próximos de João, até aos círculos gnósticos. Os versículos citados têm como intertextos respectivamente Prov. 8:25, João 1:1 e Prov. 8:23, 29. Particularmente o v. 14, em que o poeta descreve a luz proveniente da Palavra, é vista por MÜHL, *op. cit.*, p. 22 como possível alusão ao λόγος ἐνδιάθετος, do qual emana o προφορικὸς.

²⁹ *Op. cit.* p. 17.

³⁰ “The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria: Greek Interpretation of the Hebrew Myth and Foundations of Christianity”, vol. 7 no. 3 part I p. 23.

³¹ No sentido em que é aqui utilizado, fixado no pensamento trinitário cristão (aquele que a posteridade consagraria como o sentido corrente), *hipóstase* (ὑπόστασις). Nos Pais mais antigos e ainda no século IV, em Atanásio (*Contra Arianos* 1.9, 12, 20; 2. 32, 33; 3.1, 65, 66), ὑπόστασις aparece como sinónimo de οὐσία (“essência”, “substância”). É por influência especialmente dos Pais capadóciolos (Basílio o Grande, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa) que a terminologia fica consolidada: em Deus há uma única essência (οὐσία), e três *subsistências* ou *personas* (ὑποστάσεις), o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

³² Cf. a teoria dos *progymnasmata* Pseudo-Hermógenes IX e Aftónio XI: Michel Patillon (ed.), *Corpus rhetoricum Tome I (Anonyme, Preamble à la rhétorique. Aphthonius, Progymnasmata. Pseudo-Hermogène, Progymnasmata)*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, respectivamente pp. 200-201 e 144-146.

revelação, a da *personalidade do λόγος*, face à *impessoalidade* da concepção filoniana³³. Parece com isto visar as teses de tipo gnóstico, que não admitiam que o Cristo fosse humano, mas puramente espiritual.

Outros autores patrísticos retomam a ligação entre o λόγος e a σοφία agente de Deus na criação, e naturalmente associam ambos à pessoa de Cristo: Teófilo, por exemplo, que os coloca em parceria e os identifica (e ainda como πνεῦμα, ἀρχή e δύναμις divinos, qualificativos que conheceriam boa fortuna entre os teólogos³⁴) como a mesma entidade gerada por Deus (*Ad Autolyicum* 2.10; cf. 2.22 δύναμις ὧν καὶ σοφία αὐτοῦ)³⁵:

³³ *Ib.*

³⁴ Sobre o λόγος como ἀρχή da criação, cf. *L. allegoriae* 1.19; Filon *De confusione* 146 ἀρχή; Taciano *Oratio ad graecos* 5 Τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχὴν “Sabemos que ele é princípio do mundo”. Como ἀρχή e δύναμις, cf. Justino *Dialogus cum Tryphone* 61. Como δύναμις, cf. *Quod deterius* 83; *De fuga* 101 λόγος como uma das δυνάμεις de Deus.

³⁵ Cf. também Justino-o-Mártir, *Dialogus cum Tryphone* 61. Teófilo, a mais remota testemunha conhecida da utilização do termo e conceito de τριάς “trindade” (*Ad Autolyicum* 2.15), confirma o entendimento do Evangelho joanino de que o λόγος é Deus, deixando no entanto entender que a soberania está em Deus: ἐκ τε τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγεννηθῆσθαι “... pois serviu de acordo com o desígnio do Pai e foi gerado do Pai pela vontade deste”. O λόγος tem um papel de subordinação: quando Deus assim o quis, gerou o λόγος (*op. cit.* 2.22): ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν” quando Deus quis criar o que tencionava, gerou este λόγος e proferiu-o”. E, como o teólogo de Antioquia acrescenta, ὁπότεν βούληται ὁ πατήρ τῶν ὄλων πέμψει αὐτὸν εἰς τινα τόπον, ὃς παραγινόμενος καὶ ἀκούεται καὶ ὁράται, πεμπόμενος ὑπ’ αὐτοῦ καὶ ἐν τόπῳ εὐρίσκειται “sempre que é da vontade do Pai de todas as coisas, envia-o a um dado lugar, e quando ele se apresenta, é ouvido e visto, e como enviado dele é apercebido nesse lugar”. Taciano *Ad Graecos* 5 pronuncia-se no mesmo sentido: θελήματι δὲ τῆς ἀπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος “pela sua simples vontade o *Logos* surgiu”. Hipólito de Roma (*Philosophoumena* 10.33.2-7) expressa em termos análogos uma ideia ainda mais fortemente subordinacionista: foi a vontade de Deus o factor determinante para a criação e no processo da mesma. A própria geração do λόγος seria resultante de deliberação divina: Ὅθεν κελεύοντος πατρὸς γίνεσθαι τὸν κόσμον [...] πλὴν εἰ βούλοιτο ὁ κελεύων θεός [...] ὅσα γοῦν ἠθέλησεν ποιεῖν ὁ θεός [...] ἐπὶ δὲ τούτοις τὸν πάντων ἄρχοντα δημιουργῶν [...] οὐχ ὅτι δὲ θεὸν σε θέλων ποιεῖν ἔσφηλεν [...], ἀλλ’ ἄνθρωπὸν σε θελήσας ἐποίησεν. εἰ γὰρ θεὸν σε ἠθέλησε ποιῆσαι, ἐδύνατο· ἔχεις τοῦ Λόγου τὸ παράδειγμα. Ἀλλ’ ἄνθρωπον θέλων, ἄνθρωπὸν σε ἐποίησεν. “Pelo que, quando o Pai quis que o universo viesse à existência [...] não tivesse Deus decidido, ele que detém a autoridade [...] Tudo quanto Deus quis criar [...] Além destas coisas, criou o gerente de tudo [...]. Ele não quis fazer de ti um deus [...] mas foi da sua vontade fazer de ti um ser humano. Pois se tivesse querido fazer de ti um deus, poderia tê-lo feito. Tens o exemplo do *Logos*. Mas quis fazer um homem, e fez de ti um homem.” A sua posição será pois mais filoniana do que joanina (cf. o entendimento de Gregório de Nissa e João Crisóstomo do prólogo do quarto Evangelho). Tal concepção das relações das Pessoas da Trindade, na qual o Filho de Deus e todo o universo estão submissos ao Pai, à sua soberania e vontade (e o Espírito Santo ao Pai e ao Filho) designa-se comumente por subordinacionismo. Até Niceia, não foi uma posição rara entre os Pais da Igreja. Com efeito encontramos alguma forma de subordinacionismo em outros autores como: Clemente de Roma (*I ad Corinthios* 42.1-2, 59.4), Inácio de Antioquia (*Ad Ephesios* 3.2; *Ad Magnesios* 13.2, *Ad Smyrnaeos* 8.1), Policarpo (*Ad Philippenses* 12.2), Hermas (*Pastor* 89.2), Justino Mártir (*Dial.* 56.3), Clemente de Alexandria (*Strommateis* 4.25, 7.3), Orígenes (*De Principiis* I.3.5 and IV.35; “In Jo.” 2.2, Migne ed. *Patrologia Graeca*, XIV, 108, 109; 2.18, *op. cit.* XIV, 153, 156; 6.23, *op. cit.*, XIV, 268; 13.25, in *op. cit.*, XIV, 44144; 32.18, *op. cit.*, XIV, 817-20; “In Matt.”, 15.10, *op. cit.* XIII, 1280, 1281; “De Contra Arianos”, 15, *op. cit.* XI, 464, *Contra Celsum* 5.11), Tertuliano (*Aduersus Praxeam* 9.14.26). Orígenes vê o λόγος como um δεῦτερος θεός (*op. cit.* 5.39). Tocando o coração da ortodoxia, as contendas mais duradouros e que mais feridas causaram nestes primeiros séculos de Cristianismo prendem-se com esta questão.

Ora, Ario, presbítero de Alexandria (256-336 d.C.) e o seus seguidores forçaram o debate já existente a extremos doutrinários. Assumiram a identificação da Sabedoria personificada de Deus de Provérbios 8 com Cristo e basearam-se ainda na declaração do próprio Jesus Cristo no Evangelho de João 14:28 (“O Pai é maior do que eu”) para propor a tese de que houve um tempo em que Cristo-*Logos*, gerado do Pai, não existia, que teve uma origem. Consequência desta proposição era a negação da consubstancialidade com o Pai, a assunção de que somente este é Deus, sendo Cristo-*Logos* um ser excelente mas criado, encarnado no homem Jesus, ou um segundo deus. A essência dos dois seres, o Pai e o Filho, seria pois diferente. E este subordina-se àquele. O Pai, Deus, é transcendente, e não pode entrar em contacto com o mundo sensível, pelo que recorreu ao Cristo-*Logos* como instrumento de Deus para a criação, o demiurgo, isto é, o criador directo ou o arquitecto às ordens de Deus mencionado em Provérbios 8:30. O fio do pensamento filoniano (e da exegese rabínica) é claro. O que não será talvez de estranhar, pois pertencem ao mesmo centro cultural e religioso, Alexandria. Esta

Ἐχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίῳις σπλάγγχοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευζάμενος πρὸ τῶν ὄλων. Τοῦτον τὸν λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγεννημένων, καὶ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν. Οὗτος λέγεται ἀρχή, ὅτι ἄρχει καὶ κυριεύει πάντων τῶν δι' αὐτοῦ δεδημιουργημένων. Οὗτος οὖν, ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχή καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου [...], ἀλλ' ἡ σοφία ἢ τοῦ θεοῦ ἢ ἐν αὐτῷ οὐσα καὶ ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ ὁ αἰεὶ συμπαρὼν αὐτῷ.

“Deus, pois, possuindo o Seu *Logos*, no interior das suas próprias entranhas, gerou-o com a sabedoria e emitiu-o antes de todas as coisas. Ele usou este *Logos* como ajudante para as Suas obras, e por ele criou tudo. Ele é chamado Princípio, pois está no princípio e governa tudo o que foi criado por ele. Pois ele, sendo Espírito de Deus, Princípio, Sabedoria e Poder do Altíssimo [...], mas a Sabedoria de Deus, que estava com Ele, e o seu santo *Logos*, que sempre está presente nele.”

O processo de hipostatização do λόγος está pois realizado. Seja qual for a natureza de Cristo e do λόγος que é Cristo, estamos doravante face à revelação de uma pessoa individualizada, e não perante uma força impessoal ou simples recurso de estilo. Como escreverá Hipólito (*Philosophoumena* 10.33.14³⁶), o próprio λόγος se fez homem, ao receber um corpo físico de uma virgem (10.33.15 τοῦτον ἔγνωμεν ἐκ παρθένου σῶμα ἀνειληφότα).

O λόγος primogênito, ou unigênito, de Deus (Fílon *De agricultura* 51 πρωτόγονος³⁷; Taciano *Oratio ad Graecos* 5 πρωτότοκον; Hipólito *op. cit.* 10.33.2 πρωτότοκος; Salmo de Salomão 18.4 ἡ παιδεία σου ἐφ' ἡμᾶς ὡς πρωτότοκον μονογενῆ), que era o mundo arquetípico inteligível, tem agora uma existência plenamente sensível, material. Se a relação de filiação entre o λόγος e Deus deveria em Fílon ser alegoricamente entendida, revelava-se por fim que tal relação era de verdadeira e real

Sabedoria personificada, porém, embora de uma certa forma constitua revelação de Deus e no Novo Testamento metáfora do próprio Cristo (Mat 11:19, 25-27; 1 Cor 1:24, 30; Col 1:15-20; 2:3), parece mais bem dever ser entendido como um atributo divino (uma prosopopeia alegórica, como dissemos), do que a identificação de Cristo (cf. *Net Bible* Proverbs 8 note 1 <http://net.bible.org/#!/bible/Proverbs+8>, consultado a 27 de Fevereiro de 2011).

A controvérsias ariana gerou perseguições, excomunhões, abundante literatura contra-herética e até mesmo conflitos políticos. No seio da própria família imperial, dois dos filhos de Constantino posicionaram-se cada um de um lado das barricadas: Constante (imperador da Itália, da Ilíria e da África) era ortodoxo; Constâncio, imperador do Oriente, ariano. Com o Concílio de Niceia (325 d.C.), procurou-se fixar um mínimo denominador comum de doutrina de fé, relegando o arianismo para as franjas da heresia e estabelecendo a dupla natureza de Cristo, de perfeita divindade e perfeita humanidade, e a ὁμοουσία (consustancialidade, comunhão ontológica) com o Pai. A perfeita divindade de Cristo implicava igualmente a coeternidade. Atanásio de Alexandria foi dos que mais acerbamente lutou para consagrar a doutrina da ὁμοουσία do λόγος e do Espírito Santo, e rejeitar a do subordinacionismo. Para este teólogo *Filho* implica *ser gerado*, e *gerado* significa provir não da vontade mas do ser do Pai. O Filho partilha a divindade com o Pai (*Oratio contra Arianos* 1.16; 3.6). Deus é indivisível, uno na natureza, mas plural, é Pai e Filho. Não há nele relação de subordinação nem inferioridade da coisa gerada em relação àquela que a gera (3.3, 4, 66). O Filho é co-eterno com o Pai (3.36). O Filho e o Pai são dois, mas são o mesmo, partilhando a natureza (3.3). Cf. ALTANER, *op. cit.* p. 321. Apesar de Niceia, o Arianismo persistiu como corrente activa até ao século VII, com os Godos, cuja conversão ao Cristianismo se deveu a ministros arianos.

Nenhuma das três principais tendências actuais da Cristandade (Ortodoxia, Catolicismo Romano e Protestantismo) é subordinacionista *proprio sensu*, em virtude da consustancialidade e coeternidade do Pai e do Filho. A Ortodoxia adopta a posição da “monarquia do Pai”: somente este é sem origem nem causa, sendo o Filho derivado do Pai. O Catolicismo Romano é não-subordinacionista, embora admita uma subordinação relacional do Filho em relação ao Pai. No mundo protestante evangélico, George W. KNIGHT III, *The New Testament Teaching on Role Relationship with Men and women*, 1977, propõe a noção de uma subordinação funcional, rejeitando a ontológica. Cf. ainda Wayne Grudem, *Teologia sistemática* (trad. port. de *Systematic Theology*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1994), S. Paulo, Vida Nova, 2002, pp. 180, 183-186.

³⁶ *Philosophoumena* obra conhecida também por *Refutatio omnium haeresium*. Cito da edição de De Gruyter, Berlim, 1986.

³⁷ Sendo que o filho mais novo de Deus é o κόσμος αἰσθητός, o mundo sensível (*Quod sit Deus* 31).

filiação por se tratar de duas pessoas individuais, o Pai e o seu Filho unigénito (cf. Ev. João 1:18 μονογενής). Esta relação, por todo o Novo Testamento sublinhada, como esclarece Teófilo (*op. cit.* 2.22), inscrevia-se eternamente no íntimo de Deus como λόγος ἐνδιάθετος. E esta realidade abre novas perspectivas para a teoria do duplo λόγος, tanto para a abordagem ontológica e funcional de cada um dos seus dois pólos e do modo como a articulação entre eles será entendida, como também para a rejeição liminar da teoria como grelha de análise apta para descrever a questão complexa da natureza de Deus.

ΛΟΓΟΣ INTERIOR

O λόγος é uma *ideia*, uma *concepção* residente na mente (ἐνδιάθετος). Em Filon, tal traduz-se na noção de λόγος como imagem de Deus, existente na mente de Deus e modelo arquetípico, imortal da criação do mundo sensível e das realidades concretas e abstractas neles existentes, incluindo do homem. Em *De opificio* 25 (cf. também *Quod deterius* 75-76; *De migratione* 103), por exemplo, escreve:

τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μωυσέως ἐστίν, οὐκ ἐμόν· τὴν γοῦν ἀνθρώπου γένεσιν ἀναγράφων ἐν τοῖς ἔπειτα διαρρήδην ὁμολογεῖ ὡς ἄρα κατ' εἰκόνα θεοῦ διετυπώθη (Génesis 1:27). Εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκὼν εἰκόνοσ δῆλον ὅτι καὶ τὸ ὅλον εἶδος, σύμπασ οὔτος ὁ αἰσθητὸς κόσμος, εἰ μείζων τῆς ἀνθρωπίνης ἐστίν, μίμημα θείας εἰκόνοσ, δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυποσ σφραγίς, ὃν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυποσ, ἰδέα τῶν ιδεῶν, ὁ θεοῦ λόγοσ.

“Esta doutrina é de Moisés, não minha. Ao descrever, pois, a origem do homem nas palavras que se seguem, ele explicitamente declara que foi formado segundo a imagem de Deus (Génesis 1:27). Ora, se a parte é imagem da imagem, é evidente que igualmente assim é com o todo, este universo sensível na sua totalidade, visto que é maior do que a imagem humana, enquanto imitação da imagem divina, é evidente que o selo arquetípico, que dizemos ser o universo inteligível, seria ele próprio o modelo arquetípico, Ideia das Ideia, o *Logos* de Deus.”³⁸

Uma das virtudes do λόγος na articulação entre aquilo que está na mente de Deus e a sua exteriorização é, como afirma Filon, a de constituir imagem de Deus. O vocábulo para imagem é εἰκὼν (*De opificio* 24, 25 e 31; *L. allegoriae* 1.9; *De specialibus legibus* 1.81; 4.69). Ora, Deus, que é espírito, ordenou a existência da luz invisível e inteligível (*De opificio* 30; cf. Gén. 1:3), e sobre esta, comenta Filon (*op. cit.* 31): τὸ δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν φῶσ ἐκεῖνο θείου λόγου γέγονεν εἰκὼν τοῦ διερμηνεύσαντοσ τὴν γένεσιν αὐτοῦ “aquela luz invisível e inteligível veio à existência como imagem

³⁸ Cf. A analogia entre a mente de Deus e o λόγος ἐνδιάθετος no homem, sendo este imitação modelo representado por aquele está patente em *Quis heres sit* 234-236, onde a mente do homem é comparada ao λόγος do Criador e Pai do universo.

do λόγος divino, que é intermediário da Sua criação”³⁹. Esta noção, da exegese filoniana e judeu-helenística, transitaria naturalmente para o entendimento de Jesus Cristo como o λόγος de Deus já pela primeira geração cristã, a dos autores neotestamentários. E com a concepção igualmente transita o termo que a designa, o que não é de estranhar, pois estes eram de origem judaica. O λόγος-Cristo revela e torna palpável e visível para os homens o Deus que homem algum jamais viu (cf. Evangelho de João 1:18). Neste sentido, é verdadeiramente a *imagem* de Deus. Assim o vemos caracterizado em dois passos de cartas paulinas (Colossenses 1:15 ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου; II Coríntios 4:4 ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ)⁴⁰. Na Epístola aos Hebreus (*loc. cit.*), o termo que designa a noção de *imagem* é χαρακτήρ. Em *Quod deterius* 83, Fílon associa os dois vocábulos: ἀλλὰ τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως, ἦν ὄνόματι κυρίῳ Μωϋσῆς εἰκόνα καλεῖ “... mas um certa representação e impressão da faculdade divina que Moisés designa pelo nome que lhe é próprio uma *imagem*.”

Mas este λόγος é também identificado com a própria mente. No passo já citado de *De posteritate* 100-103, Jubal é representante alegórico do λόγος προφορικός, irmão do intelecto (διάνοια). O vocábulo διάνοια aparece como equivalente sinonímico ou substituto da expressão λόγος ἐνδιάθετος em outros passos da obra filoniana: *De mutatione* 208; *De uita Mosis* 2.129; *Quod deterius* 37, 38, 40; *De migratione* 78. Outro vocábulo designativo de *mente* é νοῦς. Em *Quod deterius* 92, refere-se à fonte da qual o discurso λόγος προφορικός flui: τὴν πηγὴν, ἀφ’ ἧς αἱ τοῦ προφορικοῦ δεξαμεναὶ πληροῦσθαι πεφύκασιν. Ἡ δὲ πηγὴ νοῦς ἐστὶ “a fonte, a partir da qual as condutas do discurso proferido naturalmente se enchem. Ora a fonte é a mente”. Este passo insere-se num comentário a Génesis 4:10 e à declaração do clamor da voz do sangue de Abel (φωνὴν αἵματος βοᾶν). Afirma Fílon que esta voz não é a articulada pelos órgãos do aparelho fonador (a boca e a língua), mas a própria fonte, que é o νοῦς. Trata-se pois de um voz mental, íntima, imanente, com a qual falamos e clamamos, de mente para mente, ao Deus vivo, ou ainda de faculdades da alma (95 πρὸς δὲ τὰς ἐν ψυχῇ δυνάμεις). Seria pois absurdo entender este vocalizado (φωνή) do sangue em sentido literal (πρὸς μὲν οὖν τὸ ῥητόν). Na sua interpretação do nome *Abraão* em *De Abrahamo* 83 e *De mutatione* 69 como o “pai do som eleito”, *som* significa o λόγος προφορικός, e *pai* o νοῦς, isto é, o ἐνδιάθετος. Em *De fuga* 90, προφορικός é colocado em correlação com νοῦς, aquilo que lhe há de mais afim, como dois pólos muito próximos, do mesmo modo que o corpo é irmão da alma, e o irracional vizinho do racional.

³⁹ D. T. RUNIA, *On the Creation of the Cosmos according to Moses: Introduction, Translation and Commentary*. Philo of Alexandria Commentary Series, 1. Atlanta: Society of Biblical Literature, p. 168 assinala que este passo coloca alguns problemas, derivados de possível corrupção na transmissão do texto. Aqui, porém, luz inteligível é designada “imagem do Logos divino”, ao passo que em *De opificio mundo* 24-25 o mundo inteligível é identificado com o Logos, e em *De somniis* 1.75 a luz inteligível é equiparada ao Logos.

⁴⁰ João de Damasco incluirá ambos os termos, entre outros, na descrição do Filho de Deus (*Expositio fidei* 12b.54).

Teófilo (*op. cit.* 2.10), na mesma linha, concebe o λόγος divino gerado do íntimo de Deus, como λόγος interior (ἐνδιάθετος):

Ἐχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίῳις σπλάγγχοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευζάμενος πρὸ τῶν ὄλων.

“Deus, pois, possuindo o Seu *Logos* interior, nas suas próprias entranhas o gerou juntamente com a sabedoria e emitiu-o antes de todas as coisas.”

Em contraste com o pensamento de Hipólito, como se verá, o de Teófilo é aqui menos elaborado filosoficamente, embora mais figurativo (cf. ἐν τοῖς ἰδίῳις σπλάγγχοις). Mais adiante (2.22), escreve:

φωνὴ δὲ τί ἄλλο ἐστὶν ἀλλ' ἢ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστιν καὶ υἱὸς αὐτοῦ; οὐχ ὡς οἱ ποιηταὶ καὶ μυθογράφοι λέγουσιν υἱοὺς θεῶν ἐκ συνουσίας γεννωμένους, ἀλλὰ ὡς ἀλήθεια διηγεῖται τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ· πρὸ γὰρ τι γίνεσθαι τοῦτον εἶχεν σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα.

“Uma voz, o que é ela senão o *Logos* de Deus, o qual é o seu Filho? Não no sentido que os poetas e os mitógrafos lhe dão, ao afirmarem que os filhos dos deuses nascem de relações sexuais, mas conforme a verdade nos relata que o *Logos* interior, existindo sempre no coração de Deus. Pois antes de tudo ter vindo à existência, ele tinha este *Logos* como conselheiro, a sua mente e inteligência.”

Neste passo, Teófilo desenvolve mais a teoria do λόγος interior, referindo explicitamente a relação de filiação entre ele e Deus e identificando-o como mente, o νοῦς e a φρόνησις de Deus. As analogias com o pensamento filoniano são aqui mais manifestas.

A noção de uma φωνή interior, identificada com o λόγος ἐνδιάθετος, distinta do articulado em discurso verbalizado, acha-se igualmente em Hipólito de Roma (*op. cit.* 10.33.1-2):

Οὔτος οὖν ὁ μόνος καὶ κατὰ πάντων θεὸς λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ· οὐδὲ λόγον ὡς φωνήν, ἀλλ' ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμῶν. Τοῦτον οὖν μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα· τὸ γὰρ ὄν αὐτὸς ὁ πατὴρ ἦν, ἐξ οὗ τὸ γεννηθέν. Καὶ αἴτιον τοῖς γινομένοις λόγος ἦν, ἐν ἑαυτῷ φέρων τὸ θέλειν τοῦ γεγεννηκότος, οὐκ ἄπειρός τε ὢν τῆς τοῦ πατρὸς ἐννοίας. Ἄμα γὰρ τῷ ἐκ τοῦ γεννήσαντος προελθεῖν, πρωτότοκος τούτου γενόμενος, ὡς φωνήν εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τὰς ἐν τῷ πατρικῷ νῷ ἐννοηθείσας ιδέας.

“O Deus único e de todas as coisas, mediante um acto do pensamento, gerou em primeiro lugar o *Logos*, não o *logos* no sentido de uma voz, mas como uma raciocinação interior de tudo. Somente a este Ele gerou, entre aquilo que existe. Com efeito, o existir é próprio do Pai, e o ser gerado provém dele. E o *Logos* é a causa de tudo o que foi produzido, tendo em si mesmo a vontade daquele que o gerou, sem deixar de conhecer mente do Pai. Pois em simultâneo com a sua procedência do seu progenitor, sendo o primogénito deste, ele contém, como um voz dentro de si, as ideias concebidas na mente do Pai.”

O λόγος foi gerado no íntimo do entendimento (ἐννοία) de Deus e nele residiu, com um discurso interior, sem ser de facto verbalizado; porém, ao proceder do Pai, contém em si as ideias (ιδέαι) produzidas na mente (νοῦς) deste, como se estas fossem uma verbalização (φωνή). Hipólito não se refere absolutamente ao discurso exteriorizado, mas a esse discurso interior da mente consigo própria, cuja substância são as ideias (ou, nos termos de Filon, os modelos arquetípicos da criação).

Efectivamente, em seguida Hipólito descreve a função criativa do λόγος, que exerceu ao implementar as instruções nesse sentido recebidas do Pai. Não fica provada a dependência do teólogo de Roma em relação ao rabino de Alexandrino; todavia as semelhanças com Fílon, mesmo terminológicas, são notórias.

Atenágoras de Atenas não regista o uso dos dois termos ἐνδιάθετος e προφορικός, mas a noção do primeiro está claramente presente em *Legatio siue Supplicatio pro Christianis* 10.2 νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (“a mente e o *logos* do Pai é o Filho de Deus”).

A partir de Fílon, examinaram-se em alguns textos da Patrística as flexões que o pensamento cristão conheceu, no esforço de definição de uma compreensão totalizante do Filho de Deus como o λόγος, gerado e residente no interior do Pai. Neste aspecto preciso da vasta abrangência teórica contemplada na doutrina do λόγος, assim como noutros, que se possa falar em clara influência directa de Fílon, ou dos estóicos, é incerto⁴¹.

O ΛΟΓΟΣ EXTERIORIZADO

Mais restritamente, o λόγος exteriorizado cinge-se à comunicação verbal, enquanto προφορικός propriamente dito, do pensamento do emissor. Tem assim a função de transmissão, mas não a de emissão. No exemplo mencionado dos irmãos Moisés e Aarão, este último é o transmissor. Como se referiu, em *De mutatione* 208 o λόγος, Aarão foi treinado para comunicar com adequação a revelação residente na mente mais pura, Moisés. E esta revelação tem a sua fonte em Deus. Se se pode pois falar de emissor, é este, pois dele provém a iniciativa de dar a conhecer a sua Palavra aos homens, de a verbalizar mediante um intermediário e em palavras de homens. Aarão é a “boca”, o “intérprete” e o “profeta” de Moisés, aquele que fala, que profere a mensagem recebida de outrem (cf. *Quod deterius* 39). É o puro λόγος προφορικός.

Outros autores que formulam a analogia entre os planos divino e humano, como ilustração da geração do Filho pelo Pai, são os Pais Justino e Taciano⁴². Escreve Justino (*Dialogus cum Tryphone* 61)⁴³:

⁴¹ Cf. A. PUECH, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Paris, Hachette, 1912, p. 223 observa que Teófilo não propõe o duplo λόγος como uma novidade, e que nada indica que ele tivesse consciência de a ele se referir pela primeira vez, nem que prefira evitar sublinhar o atrevimento de fazê-lo. Seria por conseguinte mais provável que as duas expressões houvessem já antes dele sido utilizadas nas escolas cristãs, pelo menos em Antioquia. A doutrina do λόγος seria com efeito propriedade comum no tempo de Fílon (cf. A. KAMESAR, *op. cit.*, p. 164).

⁴² Cf. comentários a Taciano e Justino por MÜHL, *op. cit.*, respectivamente pp. 44-46 e 46-47.

⁴³ *Ib.* p. 46.

ἀλλ' οὐ τοιοῦτον ὅποιον καὶ ἐφ' ἡμῶν γινόμενον ὀρῶμεν; λόγον γάρ τινα προβάλλοντες, λόγον γεννῶμεν, οὐ κατὰ ἀποτομὴν, ὡς ἐλαττωθῆναι τὸν ἐν ἡμῖν λόγον, προβαλλόμενοι.

“Mas não é isso que vemos suceder em nós? Pois ao emitirmos um *logos*, geramos o *logos*, não por uma amputação, como se reduzíssemos o *logos* residente em nós no acto de emití-lo.”

Taciano, por seu turno, explica (*Oratio ad Graecos* 5):

Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναιμι παρειλήφαι. [...] τὰ πάντα σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς [καὶ ὁ λόγος, ὅς ἦν ἐν αὐτῷ⁴⁴,] ὑπέστησεν. [...] Ὁ δὲ λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται. [...] Γέγονεν δὲ κατὰ μερισμὸν, οὐ κατὰ ἀποκοπὴν· τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν οικονομίας⁴⁵ τὴν διαίρεσιν προσλαβὼν οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὄθεν εἴληπται πεποίηκεν. Ὡσπερ γὰρ ἀπὸ μιᾶς δαδὸς ἀνάπτεται μὲν πυρὰ πολλά, τῆς δὲ πρώτης δαδὸς διὰ τὴν ἕξαιριν τῶν πολλῶν δαδῶν οὐκ ἐλαττοῦται τὸ φῶς, οὕτω καὶ ὁ λόγος προελθὼν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως οὐκ ἄλογον πεποίηκε τὸν γεγεννηκότα. Καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγὼ λαλῶ, καὶ ὑμεῖς ἀκούετε· καὶ οὐ δήπου διὰ τῆς μεταβάσεως τοῦ λόγου κενὸς ὁ προσομιλῶν τοῦ λόγου γίνομαι...

“Deus estava no princípio, mas o princípio, aprendemo-lo, é o poder do *Logos*. [...] Tudo subsiste nele, através do poder do *Logos*. [...] O *Logos*, que não surgiu no vazio, tornou-se a primeira obra do Pai. [...] Ele veio à existência por repartição, não por uma ablação, pois aquilo que é amputado é separado da substância primeva, ao passo que aquilo que é repartido implica uma distribuição livre, que não torna deficiente aquele donde é extraído. Pois, tal como de uma única tocha se acendem muitos fogos, mas a luz da primeira tocha não é diminuída com o acender de muitas, assim também o *Logos*, ao provir do poder do Pai, não deixa sem *logos* aquele que o gerou. Eu, por exemplo, falo e vós ouvis; ora pois eu, que me dirijo a vós, não me esvazio do *logos* ao transmito-lo...”

Os apologetas não referem explicitamente os termos ἐνδιάθετος e προφορικός, mas aludem a eles⁴⁶. Na expressão λογικὴ δύναμις de Taciano pode reconhecer-se a imagem do λόγος ἐνδιάθετος estoíco⁴⁷. A exteriorização do Filho pelo Pai, segundo Justino, é comparável nos homens à verbalização do discurso (λόγον προβάλλοντες) a partir da razão (τὸν ἐν ἡμῖν λόγον) interior. Igualmente o é para Taciano. Para ambos a emissão do λόγος a partir da fonte, o Pai, não se traduz no esvaziamento ou no detrimento do emitente. Teófilo pronuncia-se em termos análogos (*op. cit.* 2.10 οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου)⁴⁸.

Uma observação se impõe nestes autores: como em Fílon, o duplo λόγος pertence ao plano humano⁴⁹.

⁴⁴ Material textual considerado corrupto e atetizado por Schwarz, segundo a proposta de Willamotitz.

⁴⁵ Assinala Schwartz (*apud* MÜHL, *op. cit.*, p. 45 n. 118, que o texto apresenta neste ponto corrupção).

⁴⁶ Comenta MÜHL, *op. cit.*, p. 44, a propósito de Taciano, que o Assírio evita empregá-los provavelmente para prevenir uma utilização errónea.

⁴⁷ *Ib.* p. 45.

⁴⁸ Mais ainda, semelhantemente a este, Taciano liga este facto à qualidade do λόγος como πρωτότοκος, o primeiro gerado. As semelhanças entre Taciano e Justino explicam-se certamente pelo facto de aquele ter sido discípulo deste, em Roma. Pese embora, segundo Ireneu, *Adversus haereses* 1.28, o discípulo, após a morte do mestre, tenha caído na heresia encratista-gnóstica. Ter-se-ia então mudado para o Oriente, por volta de 172, onde não seria impossível ter encontrado Teófilo, uma vez que as suas actividades cobriram igualmente a Síria e a cidade de Antioquia. A composição da *Oratio ad Graecos* datará já do período oriental da sua vida e obra (cf. ALTANER, *loc. cit.*). Teria havido influência de Taciano em Teófilo, ou tratar-se-ia de concepções correntes? É incerto.

⁴⁹ Embora a não prove, a semelhança permite considerar a hipótese da influência directa de Fílon neste passo específico como digna de consideração. Justino, já foi referido, cita-o nominalmente neste mesmo *Dial.*, e testemunha a doutrina do λόγος σπερματικός, também patente no Alexandrino. Vd. *supra* n. 1.

Entendido em âmbito mais amplo, o λόγος exteriorizado assume virtualidades criativas. A articulação do λόγος enquanto imagem de Deus com a expressão ou exteriorização da mesma está bem patente na analogia que o Alexandrino estabelece com a manifestação do duplo λόγος no plano humano. No plano divino e cósmico, esse arquétipo, a imagem das imagens exterioriza-se no sensível, que constitui cópia e semelhança daquele, e semelhantemente o λόγος ἐνδιάθετος no antropológico (*De uita Mosis* 2.127):

διττὸς γὰρ ὁ λόγος ἔν τε τῷ παντὶ καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει· κατὰ μὲν τὸ πᾶν ὃ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὀρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστίν, ἐξ ὧν ὁ αἰσθητὸς οὗτος ἀπετελεῖτο· ἐν ἀνθρώπῳ δ' ὁ μὲν ἐστὶν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός...

“Com efeito, a natureza do *logos* é dupla, tanto no plano universal como no humano. No plano do universo, há o *logos* que respeita às ideias incorpóreas e dos modelos, a partir dos quais o mundo inteligível foi constituído, e igualmente aquele que respeita às coisas visíveis, as quais são cópias e imitações das referidas ideias, e a partir das quais o mundo sensível foi formado. No homem, um é interior, o outro proferido...”

Agir e criar constituem formas de exteriorização do λόγος divino e estão para Deus como o προφορικός (ou κατὰ προφοράν) para os homens. Nas palavras de David Winston, para Fílon pensamento e palavra em Deus incluem acção. Porém, a analogia que o Alexandrino estabelece é imperfeita, porquanto no divino o mundo dos arquétipos-ideias e o sensível (cópia) são manifestações instantâneas da actividade noética divina, ao passo que no plano humano interiorização e exteriorização são duas fases consecutivas⁵⁰. O λόγος como Palavra emitida por Deus em ligação com a sua acção criadora evoca com toda a evidência a introdução da narrativa genesíaca, em particular o momento (Génesis 1:3) em que a voz de Deus se faz ouvir chamando as coisas à existência, e instantaneamente as coisas designadas são produzidas. Entre o falar e o criar divinos existe, para Fílon, relação de simultaneidade (cf. *De sacrificiis* 65-68; *De uita Mosis* 1.283). Em suma, “his Word is his deed”⁵¹.

O λόγος é verbalizado com o intuito de criar. A mesma noção, como observa M. Mühl⁵², é expressa por Teófilo (*op. cit.* 2.22), ao caracterizar este segundo λόγος, distinto e emanado do primeiro mas sem que a unidade essencial com ele seja comprometida, como seu auxiliar (ὑπουργός é o termo utilizado por Teófilo 2.10):

ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθείς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν

⁵⁰ *Op. cit.* p. 17. Cf. *De sacrificiis* 8; *De somniis* 1.182; *Op.* 13.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 18. Fílon sintetiza-o eloquentemente em *De sacrificiis* 65: ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ποιεῖ.

⁵² *Op. cit.*, p. 27.

“quando Deus quis criar o que tencionava, gerou este *logos* e proferiu-o, primogénito de toda a criação, sem se esvaziar a si mesmo do *logos*, mas gerando-o e mantendo um relacionamento perpétuo com ele.”

Igualmente Hipólito (*op. cit.* 10.33.2-6) entende a exteriorização do λόγος de Deus num processo que envolve a linguagem verbal e o acto criativo. Em seguida, descreve o papel do λόγος como executante responsável e auxiliar de Deus na criação. Para designá-lo utiliza o verbo ὑπουργέω, cognato de ὑπουργός⁵³.

Ὅθεν κελεύοντος πατρὸς γίνεσθαι τὸν κόσμον, τὸ κατὰ ἓν λόγος ἀπετέλει τὸ ἀρέσκον θεῶ. [...] οὐδ' ἐξ ἐκάστης τούτων δύναται προελθεῖν ἄρσενά καὶ θήλεα, πλὴν εἰ βούλοιτο ὁ κελεύων θεός, ἵνα λόγος ὑπουργῆ. [...] Ὅσα γοῦν ἠθέλησεν ποιεῖν ὁ θεός, ταῦτα Λόγῳ ἐδημιούργει, ἐτέρως γενέσθαι μὴ δυνάμενα ἢ ὡς ἐγένετο.

“Pelo que, quando o Pai quis que o universo viesse à existência, o *Logos* executou, uma por uma, as obras que agradam a Deus. [...] De nenhum destes seres poderia provir macho e fêmea, não tivesse Deus decidido, ele que detém a autoridade, que o *Logos* o auxiliasse. [...] Tudo quanto Deus quis criar, criou-o através do *Logos*, não podendo ter vindo à existência de forma diferente daquela em que veio à existência.”

Taciano entende a emissão do discurso (λόγος) como poder organizador das noções em estado bruto residentes na mente do auditório, e assimila-a à actividade criadora do Verbo divino agindo na organização do caos informe. O Assírio faz-se também claramente eco do relato ctisiológico genesíaco:

προβαλλόμενος δὲ τὴν ἑμαυτοῦ φωνὴν διακοσμεῖν τὴν ἐν ὑμῖν ἀκόσμητον ὕλην προήρημαι καὶ καθάπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποιήσιν αὐτὸς ἑαυτῷ τὴν ὕλην δημιουργήσας, οὕτω κἀγὼ κατὰ τὴν τοῦ λόγου μίμησιν ἀναγεννηθεὶς καὶ τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατάληψιν πεποιημένος μεταρρυθμίζω τῆς συγγενοῦς ὕλης τὴν σύγχυσιν. Οὐτε γὰρ ἀναρχος ἡ ὕλη καθάπερ καὶ ὁ θεός, οὐτε διὰ τὸ ἀναρχον [καὶ αὐτῇ] ἰσοδύναμος τῷ θεῷ, γενητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπὸ ἄλλου γεγονυῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη.

“Mas, ao emitir a minha voz, proponho-me organizar a matéria desorganizada que está em vós; e como o *Logos*, que foi gerado no início, deu por seu turno origem à nossa criação, ao criar para si mesmo a matéria, assim também eu, ao ser de novo gerado em imitação do *Logos* e ao apreender a verdade, remodelo a confusão da matéria que me é cognata. Pois, nem a matéria é sem princípio, como Deus, nem ainda, pelo facto de não ter princípio, tem um poder idêntico ao de Deus; antes ela foi gerada, e não veio à existência por acção de nenhum outro, mas foi produzida por acção somente do criador de todas as coisas.”⁵⁴

⁵³ Tal não constitui fundamento suficiente para que se coloque a hipótese de uma influência directa de Teófilo em Hipólito. Pensamos mais provável que a ideia, tanto como os vocábulos que a expressam, fossem já do domínio comum da exegese e da homilética — à luz da noção de um certo subordinacionismo do Filho em relação ao Pai (ver *supra* 8. 35). O versículo bíblico subjacente é Provérbios 8:30, obviamente pela versão LXX, que lê: παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα [*sc.* ἡ σοφία], o que se pode entender no sentido de “estava ao lado dele, compondo como um marceneiro”. Na LXX, ὑπουργός tem somente uma ocorrência, em Josué 1:1, a propósito do ministério de Josué como “assistente” de Moisés. Do verbo, nenhuma ocorrência existe. No texto hebraico, יָמַן (*'amon*) sugere também outra interpretação: “uma criança”. Cf. para um comentário *Net Bible* Proverbs 8:30 note 53 <http://net.bible.org/#!/bible/Proverbs+8>, consultado a 19 de Março de 2011.

⁵⁴ Taciano empenhou-se o mais possível a desacreditar a cultura, religião e civilização helénicas, e esta *Oratio ad Graecos* insere-se nesse esforço (cf. ALTANER, *op. cit.*, p. 127; MÜHL, *op. cit.*, p. 44). Não podemos, contudo, deixar de notar alguma estranheza pelo facto de esta sua descrição do poder da linguagem verbalizada (o λόγος προφορικός) e da

A equipolência de *dizer e fazer* em Deus pode ser vista ainda na personificação da σοφία divina em Ben Sira 24:3-6. Esta não é apenas o agente da criação, serve a Deus mediante o domínio sobre a criação e o ministério de nutridora espiritual dos homens, mas toma a palavra divina, saída da boca do próprio Deus (ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον). Dificilmente nos não lembraremos aqui do motivo do λόγος προφορικός, transferido já para o domínio do divino⁵⁵ — ou teológico, diríamos, precedendo o que se achará completamente estabelecido em autores patrísticos.

É, contudo, em autores posteriores que se testemunha a translação da teoria do duplo λόγος e da sua aplicação para o plano de uma análise da psicologia de Deus — um Deus que pensa e fala, e dos meios e formas pelos quais pensa e fala. O que antes era elemento comparativo para entender Deus em termos humanos, é agora metáfora. O Filho, Cristo, sendo λόγος ἐνδιάθετος, é simultaneamente προφορικός. Ele é a Palavra de Deus, e aquele que a comunica. E fá-lo, primeiramente, por intermédio dos profetas, dos quais se socorre, como de instrumentos, para falar à humanidade. Escreve Teófilo (*op. cit.* 2.10):

οὗτος οὖν, ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου, κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας καὶ δι' αὐτῶν ἐλάλει τὰ περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἀπάντων. Οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφῆται ὅτε ὁ κόσμος ἐγένετο [...]. Διὸ δὴ καὶ διὰ Σολομῶνος προφήτου οὕτως λέγει [...] Μωσῆς δὲ ὁ καὶ Σολομῶνος πρὸ πολλῶν ἐτῶν γενόμενος, μᾶλλον δὲ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ὡς δι' ὄργάνου δι' αὐτοῦ φησιν...

“Este *Logos*, pois, sendo Espírito de Deus, Princípio, Sabedoria e Poder do Altíssimo, desceu sobre os profetas e por meio deles falou sobre a criação do mundo e sobre tudo o resto. Com efeito, os profetas não existiam no momento em que o mundo veio à existência [...]. Foi por isso que ele, por intermédio do profeta Salomão, se exprimiu assim: [...]. Moisés, que viveu muitos anos antes de Salomão, ou melhor, o *Logos* de Deus, falou através dele, como se através de um instrumento...”

Mas por vezes é o próprio λόγος quem fala, sem se valer de intermediários (cf. Génesis 3:8). Assim, foi ele quem falou a Adão no paraíso (2.22):

οὗτος παρεγένετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν προσώπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ὠμίλει τῷ Ἀδάμ. Καὶ γὰρ αὐτὴ ἡ θεία γραφὴ διδάσκει ἡμᾶς τὸν Ἀδὰμ λέγοντα τῆς φωνῆς ἀκηκοέναι. Φωνὴ δὲ τί ἄλλο ἐστὶν ἢ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστιν καὶ υἱὸς αὐτοῦ;

“Este dirigiu-se ao paraíso na pessoa de Deus ao encontro de Adão. E de facto a própria Escritura divina nos ensina que Adão afirmou ter ouvido uma voz. Uma voz, o que é ela senão o *Logos* de Deus, o qual é o seu Filho?”

acção desta nos ouvintes ser bastante similar à noção do efeito psicagógico da retórica entre os Gregos, que ele tanto desprezava. Lembramo-nos em especial da Sofística, e de Górgias de Leontinos em particular.

⁵⁵ Cf. MÜHL *op. cit.* p. 21.

Também Hipólito (*op. cit.* 10.33.14) evoca os profetas e o seu papel de transmissores da mensagem divina e videntes de factos futuros, para concluir com a referência a Cristo, o Filho de Deus, o λόγος:

τοῦτον οὖν τὸν λόγον ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀπέστειλεν ὁ πατήρ, οὐκέτι διὰ προφητῶν αὐτὸν λαλεῖν, οὐ σκοτεινῶς κηρυσσόμενον ὑπονοεῖσθαι, ἀλλ' αὐτοψεῖ φανερωθῆναι τοῦτον θέλων, ἵνα ὁ κόσμος ὄρων δυσωπηθῇ οὐκέτι ἐντελλόμενον διὰ προσώπου προφητῶν, οὐδὲ δι' ἀγγέλου φοβοῦντα ψυχὴν, ἀλλ' αὐτὸν παρόντα τὸν λελαληκότα. Τοῦτον ἔγνωμεν ἐκ παρθένου σῶμα ἀνειληφότα.

“A este *Logos*, pois, enviou o Pai nos últimos dias, não para falar através dos profetas, não querendo que ele, ao ser obscuramente proclamado, fosse apenas conjecturado, mas que fosse manifesto aos nossos olhos, para que o mundo, ao vê-lo, se não envergonhasse daquele que não dava os mandamentos pela pessoa dos profetas, nem aterrorizava a alma por um anjo, mas estando presente aquele mesmo que havia falado. E deste, sabemos que adquiriu um corpo físico de uma virgem.”

Cristo, o Filho e λόγος de Deus, ao nascer de uma mulher, assume o papel do definitivo mensageiro da parte de Deus. A partir da Encarnação, é o próprio λόγος προφορικός quem fala *uoce sua* e pessoalmente, já não pela instrumentalidade das vozes dos profetas⁵⁶.

Temos, porém, o caso de elocução no paraíso, antes da Encarnação. Aí também é o próprio λόγος o portador do Verbo divino. Pode pensar-se que se trata de uma exceção, porquanto o veículo preferencial são os profetas, e ainda porque nesse momento apenas ainda Adão existia, não tendo ainda Deus chamado profetas dentre os homens. Estamos no domínio das especulações, de que não achamos traços nem entre comentadores nem nos nossos autores. Certo é que outras ocasiões há em que o λόγος divino intervém na história, trazendo a Palavra de Deus aos homens, através da figura do Anjo do Senhor.

Ora, quem é esta misteriosa figura e qual a sua função, na economia das relações entre Deus e a criação? É ele o próprio Deus, uma outra entidade pessoal ou, pelo contrário, impessoal? Eis um problema de teologia que não cabe no âmbito do presente trabalho examinar; cinjo-me à concepção que dele têm os nossos autores. Escreve Fílon *De somniis* 1.232 que, aos homens cujas almas ainda se encontram no corpo, Deus manifesta-se em forma corpórea, sob aparência angélica, implantando nelas a ideia de que ela tem outra forma, sem contudo mudar a sua natureza. Assim, as almas humanas perceberão que é a imagem (εἰκόν) de Deus, a própria aparência arquetípica (ἀρχέτυπον εἶδος), e não uma imitação. Pronunciando-se em comentário a Génesis 16:8 (*De fuga* 5), entende Fílon que o “anjo do Senhor”, que apareceu a Agar e com ela falou, é o λόγος de Deus. A propósito de Génesis 31:13, declara a razão: Deus, sem mudar a Sua natureza, assumiu a forma de um anjo, para prestar

⁵⁶ As semelhanças, nas ideias expressas como no vocabulário (*u.g.* λάλεω), entre estas linhas e os primeiros dois versículos da Carta neotestamentária aos Hebreus são de molde a permitir a conjectura de que o teólogo romano teria escrito as suas linhas com o olhar sobre estes (1:1-2 πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις, ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ “De muitas maneiras e muitas vezes falou outrora Deus aos nossos antepassados, pelos profetas. Mas nestes últimos dias falou-nos por meio do seu Filho”).

assistência aos homens, como forma de se dar a ver por eles, para os quais suportar a vista do verdadeiro Deus é uma impossibilidade (*De somniis* 1.238).

Em *De confusione* 146-147, caracteriza este λόγος-anjo.

κἄν μηδέπω μέντοι τυγχάνη τις ἀξιόχρεως ὦν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον, ὡς ἂν ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁ ὄρων Ἰσραήλ, προσαγορεύεται. Διὸ προήχθην ὀλίγω πρότερον ἐπαινέσαι τὰς ἀρετὰς τῶν φασκόντων ὅτι “πάντες ἐσμέν υἱοὶ ἑνὸς ἀνθρώπου” (Γέν. 42:11)· καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλὰ τοὶ τῆς ἀειδοῦς εἰκόνας αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου· θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος.

“E ainda que não haja ninguém digno de ser chamado filho de Deus, que se esforce por ser adornado à maneira do seu *Logos* primogénito, o mais velho dos anjos, como que o Arcanjo de muitos nomes. Pois ele é chamado o Princípio, o Nome de Deus e o *Logos*, o homem segundo a imagem de Deus, aquele que olha por Israel. Por isso, fui há pouco impelido a louvar as qualidades daqueles que afirmam: «somos todos filhos de um único homem» (Gén. 42:11). Pois se não estamos ainda em condições de ser considerados filhos de Deus, somos ao menos filhos da sua imagem eterna, do seu santíssimo *Logos*. Pois, a imagem de Deus é o seu antiquíssimo *Logos*.”

Para o Alexandrino, portanto, o ἄγγελος Κυρίου, intermediário da exteriorização de Deus, não é outro senão o próprio λόγος. É a imagem de Deus, o arquétipo, por conseguinte, o λόγος ἐνδιάθετος. Ao manifestar-se, é προφορικός. As palavras de Fílon, em tom visivelmente encomiástico, apresentam uma caracterização quase hipostática do λόγος, e dir-se-ia igualmente uma deificação. Isto se não se soubesse que em Fílon, apesar dos contornos um tanto dúbios, o λόγος é mais bem impessoal, e que o discurso sobre ele tem a substância da alegoria, a despeito do facto de que, como judeu que era, o seu monoteísmo unipessoal⁵⁷ seria radical e intrinsecamente resistente à mera especulação sobre uma outra pessoa divina. Com efeito, os exegetas judeus eram muito cautelosos em distinguir o Senhor das entidades angelicais que lhe serviam de mensageiros. No encontro entre Gedeão e Deus no livro dos Juízes 6:11-24, por exemplo, entre as nove menções ao interlocutor divino no diálogo, somente em três (versículos 14, 16 e 23) este é designado como “o Senhor”; nas restantes, é identificado como o “o Anjo do Senhor”. Os tradutores da LXX verteram sistematicamente por ἄγγελος Κυρίου, com a exceção do último versículo, em que optaram por Κύριος. A reacção de terror de Gedeão, por ter visto Deus, é a mesma de Manoé e sua mulher (cf. também 13:22, em contraste com 13:9, 13, 15, 16, 18, 20, 21). Idêntica falta de precisão é notória em outras aparições dessa entidade⁵⁸, mensageiro que fala por e em nome de Deus, pois ora é identificado como o próprio Deus (cf. Gén. 22:1), ora como o seu “Anjo” (v. 15; cf. também Gén. 16:7-8; 31:11-13; 32:26-32. Em Êxodo 3, no episódio da sarça ardente, a personagem que se manifesta a Moisés começa por ser identificada como o “Anjo do Senhor” (v. 2), e daí em diante é identificada como “o Senhor”. Na LXX, quem aparece é o “Anjo do

⁵⁷ Sobre o λόγος como “Anjo do Senhor” em Fílon, ver M. HILAR, *op. cit.*, parte II p. 42 sqq..

⁵⁸ Cf. o comentário de H. POPE “Angels”, *The Catholic Encyclopedia*, Nova Iorque, Robert Appleton Company, <http://www.newadvent.org/cathen/01476d.htm> (consultado a 16 de Março de 2011).

Senhor”. Na outorga do Decálogo, no Sinai (Êxodo 19-20), é o próprio Senhor, designado como tal ou como “Deus”, quem se manifesta a Moisés; os tradutores aqui não alteram. No Novo Testamento, porém, prevaleceria a visão da versão grega, pelo que Deus não se manifestara pelo seu Anjo apenas na sarça ardente, mas, como se lê em Gálatas 3:19, Hebreus 2:2 e Actos 7:30, a Lei fora outorgada por intermédio de anjos.

O que em tudo isto está obviamente em causa é que as aparições desta entidade são verdadeiras teofanias. O Anjo do Senhor, intermediário entre Deus e os homens enquanto transmissor da sua Palavra, o λόγος προφορικός, é o próprio Deus. Estaríamos pois perante elementos reminiscentes de um estado antigo da revelação (de que o proto-evangelho de Génesis 3 não seria senão um vestígio⁵⁹), e a prefiguração de uma revelação que só se completaria com Cristo Jesus, o λόγος-hipóstase divino e humano. O λόγος na figura do Anjo do Senhor como Filon o concebeu, repleto de honra e em posição de preeminência, tendo acima dele apenas o próprio Deus, foi compreensivelmente integrado na concepção da segunda hipóstase de Deus, o Filho, não em sentido alegórico, como se disse acima, mas próprio. Nele articula-se harmoniosa e perfeitamente a dupla imanente / exteriorizado. O λόγος, na Encarnação, adquiriu natureza humana (σάρξ ἐγένετο, nas palavras do Evangelho de João 1:14). Antes deste evento, sendo coexistente com o Pai, as teofanias do Anjo do Senhor são cristofanias, isto é, aparições de Cristo pré-incarnado. É o parecer de Tertuliano (*Contra Praxeam* 16 e *Contra Marcionem* 2.17, 3.9) e igualmente de grande parte dos Pais orientais. Teodoreto de Antioquia (393-457 d.C.), em comentário a Êxodo 3 (*Quaestiones in Octateuchum* 80), sustenta que é claro pela Escritura que foi Deus quem apareceu a Moisés, mas que essa entidade é designada “o Anjo do Senhor” a fim de mostrar que não foi o Pai que Moisés viu, mas o Filho Unigénito, Deus e “Anjo do grande conselho” (μεγάλης βουλήs ἄγγελος)⁶⁰.

Filon não estabelece qualquer ligação explícita entre o Anjo do Senhor e o λόγος προφορικός, nem sequer alegoricamente. A relação tem de ser feita indutivamente, em virtude de esta entidade exteriorizar Deus, como seu porta-voz e representante. A declaração de Teófilo já citada (*op. cit.* 2.22), segundo a qual o λόγος nascido de Deus (ἐκ θεοῦ πεφυκώς⁶¹) é enviado pelo Pai a um determinado lugar sempre que é da vontade deste, e de que ao lá se apresentar é ocular e

⁵⁹ *Ib.* Ver Génesis 3:15: a predição da vinda de um homem que destruiria a serpente esmagando-lhe o crânio, mas que nesse acto seria ferido no calcanhar.

⁶⁰ Já os grandes latinos Agostinho, Gregório o Grande e Jerónimo, porém, viram nas aparições um anjo portador do nome e Palavra do Senhor, pelo que na teologia católica este é o entendimento prevalecente (cf. H. POPE, *The Catholic Encyclopedia*, s.u. “Angels”, Nova Iorque, Robert Appleton Company (<http://www.newadvent.org/cathen/01476d.htm>, consultado a 17 de Março de 2011). A teologia evangélica situa-se claramente na linha cristofânica. Cf. Louis GOLDBERG *Baker’s Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, s.u. “Angel of the Lord”: “The functions of the angel of the Lord in the Old Testament prefigure the reconciling ministry of Jesus. In the New Testament, there is no mention of the angel of the Lord; the Messiah himself is this person”, ed. por Walter A. ELWELL Baker Books House Company, Grand Rapids, Michigan, 1996 (<http://www.studydrive.org/dic/bed/view.cgi?number=T33>), consultado a 17 de Março de 2011).

⁶¹ Para exprimir a noção de gerar reportando-se ao Pai que gera o Filho, o verbo comumente utilizado é γεννάω. Teófilo, porém, utiliza φύω. Pode tartar-se de uma simples *uariatio*, ou constituir uma especificação: o Filho provém da própria natureza (φύσις) do Pai. Com efeito, precisamente antes de se referir à geração do Filho a partir do Pai, afirmou: θεὸς οὗν ὧν ὁ λόγος “o Logos, que é Deus”.

auditivamente testemunhado, pode ser lida como uma referência ao Anjo do Senhor, e não ao Cristo encarnado na virgem Maria. Todavia, essa referência é enfaticamente feita por Justino (*op. cit.* 61), ao enumerar os vários nomes pelos quais o λόγος pode ser designado (cf. Fílon *De confusione* 146, Teófilo, *op. cit.* 2.10):

Μαρτύριον δὲ καὶ ἄλλο ὑμῖν, ὦ φίλοι, ἔφην, ἀπὸ τῶν γραφῶν δώσω, ὅτι ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γενένηκε δύνάμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν, ἣτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεός, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος, ποτὲ δὲ ἀρχιστράτηγος⁶².

“Dar-vos-ei, meus amigos, um outro testemunho das Escrituras: Deus, antes de todas as criaturas, gerou um Princípio, um certo Poder racional emanado dele, que é designado pelo Espírito Santo ora como Glória do Senhor, ora como Filho, como Sabedoria, Anjo, Deus, ora ainda como Senhor e *Logos*, ora como Supremo General.”

QUEDA DA DOUTRINA

A dicotomia estóica como fórmula explicativa do mistério da geração do λόγος de Deus não colhia a aprovação geral. Uma tal concepção era susceptível de levar à redução de Cristo a mero Verbo, ou a uma divisão da integridade da sua Pessoa. A tal ponto que Hipólito, por certo em virtude da clara distinção das duas hipóstases *Pai / Filho*, como o próprio dá testemunho (*op. cit.*, 9.11.3), chega a ser acusado pelo Papa Calisto I de “diteísmo”, ao mesmo tempo em que ele próprio atribui àquele posições teológicas, como a identificação total de uma hipóstase com a outra, que configuram uma forma de Sabelianismo. Para a doutrina cristã em desenvolvimento, seria certamente percebida como incômoda, pelo que se tentou desarmá-la, enfraquecê-la e reduzi-la à inocuidade mediante contra-medidas dialécticas⁶³.

A doutrina estaria já largamente disseminada. Ireneu de Lião foi contemporâneo de Teófilo e Hipólito, mais novo do que aquele e anterior a este último. Sendo Teófilo demasiado recente em relação a ele, além de que o não cita, não permite concluir ter sido ele o responsável pela trasladação da doutrina para o domínio da cristologia, tendo dele passado para Hipólito. O testemunho de Ireneu, de resto, mostra que era corrente nos meios gnósticos (cf. *Aduersus haereses* 2.13.3-10, esp. 8; 2.28.4-6)⁶⁴. Segundo o bispo de Lião, o domínio divino não pode ser comparado ao humano. No segundo dos

⁶² Como atributo teofânico, na LXX, ocorre em Josué 5:14, 15.

⁶³ Cf. MÜHL, *op. cit.*, p. 44. Sabélio, teólogo do século III, formulou uma tese não-trinitária segundo a qual as três pessoas da Trindade seriam apenas *modos* de expressão de um único Deus, e não três pessoas distintas. Esta tese ficou conhecida como Sabelianismo, do nome do seu fundador, Modalismo ou Monarquianismo, ou ainda Patripassianismo (cf. Tertuliano *Aduersus Praxeam* 10), de *pater* e *passio*, significando que o próprio Pai, encarnado no Filho, sofreu na cruz a paixão atribuída a este.

⁶⁴ Ireneu é citado por Hipólito e por outros, como Eusébio. Estes *corpora* de citações constituem os poucos fragmentos preservados da sua obra na língua helénica original, pois o conhecimento que podemos ter dela é por meio de tradução

passos referidos, censura a pretensão de analisar os processos psicológicos divinos, pois ninguém está capacitado para tal, com a exceção do Pai e do *Logos*, gerado daquele. Descrever no homem a palavra emitida a partir da mente é um processo compreensível, mas a geração do *Logos* pertence à categoria das coisas indescritíveis, pelo que assimilar uma coisa a outra é absurdo. Ora, como escreve em 2.13.8, Deus é totalmente *nous* e totalmente *logos*, totalmente Inteligência e totalmente Palavra, igual, similar e homogêneo, não tendo em si nenhuma coisa que seja mais antiga do que outra. Falar de emissões de *logos* provenientes do *nous* no respeitante ao homem é pertinente, mas não no respeitante a Deus, que é uma outra dimensão da existência.

O século IV parece marcar um outro importante ponto de viragem e definição no tocante a muitas questões doutrinárias, entre as quais, aquelas que se reportam à Trindade, à divindade e consubstancialidade de Jesus Cristo em relação ao Pai ou ao subordinacionismo⁶⁵, e bem ainda à teoria do duplo λόγος e da sua aplicação teológica. O sentido da viragem será o de uma maior autonomização e emancipação do Cristianismo enquanto sistema doutrinário em relação ao pensamento helenístico. Este facto terá gerado condições para a queda da teoria. A questão da divindade de Cristo não ficara resolvida com a condenação do Arianismo no Concílio de Niceia (325 d.C.). Atanásio rejeita categoricamente a teoria. A sua exegese assume a distinção entre os dois planos, o divino e o humano, e a incapacidade deste para entender aquele. *Geração* em Deus tem sentido diferente do que aquele que tem entre os homens. Não há paralelismo entre os dois domínios. Com efeito, sendo embora válida para dar conta do fenómeno da articulação do pensamento e da linguagem no homem, é imprópria para compreender Deus e o λόγος divino. E conclui (*Oratio contra Arianos* 2.35): ὁ δὲ τοῦ Θεοῦ λόγος οὐχ, ὡς ἂν τις εἴποι, προφορικός ἐστιν, οὐδὲ ψόφος ῥημάτων, οὐδὲ τὸ προστάξει Θεὸν, τοῦτό ἐστιν ὁ Υἱός “Mas o *Logos* de Deus não é, como diria alguém, proferido, nem é o som de vocábulos, nem o Filho é os mandamentos de Deus”⁶⁶.

Décadas mais tarde e na mesma linha de pensamento se pronuncia Cirilo de Jerusalém (c. 315-386 d.C.). Em *Catecheses ad illuminandos* 4.8, escreve:

Ἐλλὰ πιστεῦε ὅτι ἐνὸς Θεοῦ μονογενῆς εἷς ἐστιν υἱός, ὃ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων Θεὸς λόγος· λόγος, οὐ προφορικός εἰς ἀέρα διαχεόμενος, οὔτε λόγοις ἀνυποστάτοις ἐξομοιούμενος· ἀλλὰ λόγος υἱὸς λογικῶν ποιητής, λόγος ἀκούων τοῦ πατρὸς καὶ λαλῶν αὐτός.

“Mas crê que de um só Deus procede um só Filho unigénito, o qual, antes de todas as eras, é Deus *Logos*, não um *logos* difundido pelo ar, nem semelhante a palavras sem substância, mas *Logos*, o Filho, criador dos seres racionais, o *Logos* que ouve o Pai e que também fala ele próprio.”

latina, e precisamente do tratado *Aduersus haereses*, uma crítica do Gnosticismo, e de uma Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος.

⁶⁵ Cf. *supra* n. 35.

⁶⁶ Ed. W. BRIGHT, Oxford, Clarendon Press, 1881. Cf. as obras espúrias *Sermo in annuntiationem deiparae* ed. Migne 26 921.38-43; O. *De sancta trinitate* ed. Bizer M28".1193.11-14. Sobre Atanásio vd. a síntese de B. ALTANER, op. cit., pp. 312-323.

Em 11.10, Cirilo reitera a reprovação da doutrina e da analogia entre os planos humano e divino, incompatível com a natureza eterna e hipostática do Filho de Deus:

Ἐγέννησεν ὁ Πατήρ τὸν Υἱόν, οὐχ ὡς ἐν ἀνθρώποις γεννᾷ νοῦς λόγον. Ὁ μὲν γὰρ νοῦς ἐν ἡμῖν ἐνυπόστατος ἐστίν· ὁ δὲ λόγος, λαληθεὶς καὶ εἰς ἀέρα διαχυθεὶς ἀπόλλυται. Ἡμεῖς δὲ οἶδαμεν τὸν Χριστὸν γεννηθέντα λόγον οὐ προφορικόν, ἀλλὰ λόγον ἐνυπόστατον, ζῶντα, οὐ χεῖλεσι λαληθέντα καὶ διαχυθέντα, ἀλλ' ἐκ Πατρὸς αἰδίως καὶ ἀνεκφράστως, καὶ ἐν ὑποστάσει γεννηθέντα. [...] νοῶν τοῦ Πατρὸς τὸ βούλημα καὶ δημιουργῶν τὰ πάντα τῷ ἐκείνου νεύματι· λόγος ὁ καταβάς καὶ ἀναβάς. Ὁ γὰρ προφορικός, λαλούμενος οὐ καταβαίνει οὐδὲ ἀναβαίνει. Λόγος λαλῶν καὶ λέγων...

“O Pai gerou o Filho, não no sentido em que a mente humana gera a palavra (*logos*). Com efeito, a mente existe em substância dentro de nós; mas o *logos*, quando é falado dispersa-se no ar e extingue-se. Mas sabemos que Cristo foi gerado não como um *logos* proferido, mas um *Logos* que existe substancialmente, vivo, não pronunciada pelos lábios e que se dispersa, mas eterna e inexprimivelmente, e em substância, gerado do Pai. [...] O *Logos* que concebe a vontade do Pai e tudo cria segundo o seu desígnio, que desceu e subiu. Com efeito, o *logos* proferido, ao ser pronunciado, não desce nem sobe. O *Logos* fala e afirma...”

Em outros dois autores desse mesmo século IV a doutrina é mencionada novamente como inepta para a explicação do λόγος divino: Gregório de Nissa (c. 330-395 d.C.) e João Crisóstomo (347-407). Escrevendo o primeiro contra os Arianos e contra Sabélion (*Adversus Arium et Sabellium* vol. 3.1 81), observa que João, o Evangelista (Evangelho segundo João 1:1), justamente expressou que o λόγος estava πρὸς τὸν θεόν, e não ἐν τῷ θεῷ:

ἵνα μὴ προφορικόν λόγον καὶ ἐνδιάθετον ὑπολαμβάνωμεν (τὸν γὰρ τοιοῦτον λόγον ἐν τινὶ εἶναι χρὴ ἐννοία ἢ ἐν γράμματι καθ' ἑαυτὸν ὑπόστασιν οὐκ ἔχοντα), διὰ ταῦτα εἶρηκε καὶ ὁ Ἰωάννης “Καὶ ὁ λόγος ἦν” οὐκ ἐν τῷ Θεῷ, ἀλλὰ “πρὸς τὸν Θεόν”, ἰδίαν ὑπόστασιν ἐπιγράφων τῷ λόγῳ ἐκ πατρικῆς οὐσίας ὑφεστῶσαν.

“Para não o entendermos como um *logos* proferido e interior (pois tal *logos* deve existir em algum pensamento ou em textos escritos, não tendo uma personalidade em si mesmo), afirma: «E o *Logos* estava» não em Deus, mas «com Deus», atribuindo-lhe personalidade própria e subsistindo da essência do Pai⁶⁷.”

Possivelmente por influência de Gregório, João Crisóstomo pronuncia-se no mesmo sentido, em comentário ao mesmo versículo do Evangelho (*In Ioannem homilia* 3 40.50):

Καὶ ἵνα μὴ λόγον αὐτὸν ἀπλῶς νομίση τις εἶναι προφορικόν ἢ ἐνδιάθετον, τῇ τοῦ ἄρθρου προσθήκῃ, καθάπερ ἔφθην εἰπών, καὶ διὰ τῆς δευτέρας ταύτης τοῦτο ἀνεῖλε ρήσεως. Οὐ γὰρ εἶπεν “ἐν Θεῷ ἦν”, ἀλλὰ “πρὸς τὸν Θεὸν ἦν”, τὴν καθ' ὑπόστασιν αὐτοῦ αἰδιότητα ἐμφαίνων ἡμῖν.

“E [*sc.* João] quis que não se pensasse que o *Logos* é simplesmente proferido ou interior, através da adição do artigo, como já dissemos, e também desta segunda expressão. Pois ele não disse «estava em Deus», mas «estava com Deus», mostrando-nos a sua eternidade enquanto pessoa.”

⁶⁷ O λόγος como entidade *existente* em si mesmo é qualificado no μακρόστιχος com o recurso ao verbo ὑπάρχω. Cirilo de Jerusalém, Gregório de Nissa e João Crisóstomo, por seu turno, preferem outra terminologia, a de ὑπόστασις: respectivamente, ἐνυπόστατος e ἐν ὑποστάσει; ὑπόστασις e ἰδία ὑπόστασις; καθ' ὑπόστασιν.

Para os comentadores, pois, o Evangelista João teria tido em mente a doutrina do duplo λόγος, mas terá querido prevenir à partida que se pensasse das suas palavras tratar-se de uma referência a ela. Ora, não é de todo claro que João pensasse nessa doutrina nem que se reportasse à teoria geral estóica do λόγος, nem que sequer conhecesse uma e outra, mas que, como se sugeriu, com maior probabilidade subjaza ao prólogo um fundo exegético judeu-helenístico.

O λόγος como hipóstase divina (Cristo, o Filho de Deus) implica a rejeição da dualidade *imane*nte / *exteriorizado*, como é notório pelos testemunhos dos teólogos. Não obstante, a oposição à doutrina não se fica somente pelo teólogos; é também condenada oficialmente, tendo tal condenação ficado exarada em decretos conciliares e em credos de fé. Atanásio, em *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* (359 d.C.), traça a história dos Concílios de Arímimo (actual Rimini), de 358 d.C., e de Seleuceia da Isáuria (actual Silifke no sul da Turquia), de 359, convocados pelo imperador Constâncio II com o intuito de resolver a questão ariana, e reproduz documentos, cartas e credos de fé relacionados com estes concílios. Encontra-se aí por duas vezes a anatematização da doutrina. A primeira, no *Credo das linhas longas* (μακρόστιχος), de 344, cujo articulado reza assim (“26,5-6”):

Βδελυσσόμεθα δὲ πρὸς τούτοις καὶ ἀναθεματίζομεν καὶ τοὺς λόγον μὲν μόνον αὐτὸν ψιλὸν τοῦ θεοῦ καὶ ἀνύπαρκτον ἐπιπλάστως καλοῦντας, ἐν ἑτέρῳ τὸ εἶναι ἔχοντα, νῦν μὲν ὡς τὸν προφορικὸν λεγόμενον ὑπὸ τινῶν, νῦν δὲ ὡς τὸν ἐνδιάθετον, Χριστὸν δὲ αὐτὸν καὶ υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ μεσίτην καὶ εἰκόνα τοῦ θεοῦ μὴ εἶναι πρὸ αἰῶνων θέλοντας, ἀλλ’ ἐκ τότε Χριστὸν αὐτὸν γεγονέναι καὶ υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἐξ οὗ τὴν ἡμετέραν ἐκ τῆς παρθένου σάρκα ἀνείληφε πρὸ τετρακοσίων οὐχ ὄλων ἐτῶν. Ἐκ τότε γὰρ τὸν Χριστὸν ἀρχὴν βασιλείας ἐσηκέναι ἐθέλουσι καὶ τέλος ἔξιν αὐτὴν μετὰ τὴν συντέλειαν καὶ τὴν κρίσιν. [...] ἴσμεν γὰρ αὐτὸν ἡμεῖς οὐχ ἀπλῶς λόγον προφορικὸν ἢ ἐνδιάθετον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ ζῶντα θεὸν λόγον καθ’ ἑαυτὸν ὑπάρχοντα καὶ υἱὸν θεοῦ καὶ Χριστὸν.

“Além disto, vemos com horror e declaramos anátema também aqueles que o designam falsamente como mero *Logos* de Deus e sem existência, tendo em outrem a origem do seu ser, ora como *logos* proferido, como dizem alguns, ora como *logos* interior, sustentando que ele não era Cristo, Filho de Deus, intermediário e imagem de Deus antes das eras, mas que ele se tornou Cristo e Filho de Deus ao adquirir a nossa carne ao nascer da virgem, há menos de quatrocentos anos. Pois eles pretendem que foi então que o reino de Cristo teve o seu início e que terá o seu fim após a consumação das eras e o juízo. [...] De facto bem sabemos que ele não é meramente o *Logos* proferido ou interior de Deus, mas o *Logos* do Deus vivo com existência em si mesmo, Filho de Deus e Cristo.”

A segunda é transcrita do *Credo* aprovado no Concílio de Sirmio⁶⁸, sete anos posterior (27.“3,8”):
Εἴ τις ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν λόγον λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω “Se alguém disser que o Filho de Deus é um *logos* interior ou proferido, seja anátema”.

O contexto da rejeição da doutrina neste século IV é o da controvérsia ariana, portanto distinto do da crítica de Ireneu. Mas este facto é um indício não apenas de quão divulgada estava a doutrina, mas também de quão largamente ela era adaptável a correntes teológicas diversas.

Como quer que seja, duas conclusões resultam como certas da análise feita. *Primum*, esta doutrina aparece já claramente posta no arquivo morto das teorias obsoletas. *Secundum*, um factor que poderá

⁶⁸ Actual Sremska Mitrovica, na Sérvia).

explicar o primeiro: ela jamais parece ter-se libertado desse sinal de nascença, que a consignava à descrição do duplo fenómeno do *pensamento* e da *linguagem* no homem; somente neste âmbito, e neste apenas, seria a sua aplicação pertinente. Este sinal de nascença é conservado ainda na exegese de Fílon, o meio pelo qual a doutrina passou do estoicismo para o pensamento patrístico. Mas nisto precisamente reside por certo uma das razões da sua desgraça enquanto grelha analítica útil ao pensamento teológico, designadamente às especulações cristológicas⁶⁹.

⁶⁹ Isso não impede que, mais recentemente, a dualidade não tenha estado no centro da reflexão fenomenológica num filósofo como Merleau-Ponty. Cf. Wayne J. Froman, “Merleau-Ponty and the Relation Between The Logos Prophorikos and the Logos Endiathetos”, *Analecta Husserliana* 85 3 (2005), pp. 409–416.

ABSTRACT

The Fathers of the Church were acquainted and influenced by both Jewish exegesis and Greek philosophy; the doctrine of the λόγος ἐνδιάθετος (*inner*) and προφοροκός (*exteriorised*) was one of those influences. Stoic in its genesis, it dealt with the psychological dualities *mind/speech, thought/utterance* in man. Philo adopted the theory for his hermeneutical system so that it was transmitted to the Fathers, who used it as a resource for their explanations of the nature of the Son of God (long identified as the λόγος of God). My goal is to let the texts speak for themselves as sign-bearers of the routes taken by the doctrine. I limit my examination to the Greek Fathers of the first four centuries who witness the doctrine and/or the terms related to it (Theophilus of Antioch, Hippolytus of Rome; Justin Martyr, Tatian and Athenagoras of Athens). Finally it shall be seen that the doctrine, especially from the 4th on, was rejected by theologians (*e.g.* Athanasius of Alexandria) as well as by Councils' and Synods' decrees (namely the Synod of Sirmium in 351 a.D.).

KEY-WORDS: λόγος ἐνδιάθετος and προφοροκός; Philo of Alexandria; Patristic Christology.

ABREVIATURAS

As seguintes obras são identificadas de forma abreviada:

De Filon

<i>De aeternitate</i>	=	<i>De aeternitate mundi</i>
<i>De confusione</i>	=	<i>De confusione linguarum</i>
<i>Quod deterius</i>	=	<i>Quod deterius potiori insidiari soleat</i>
<i>Q. in Exodum</i>	=	<i>Quaestiones in Exodum</i>
<i>Q. in Gen.</i>	=	<i>Quaestiones in Genesim</i>
<i>De fuga</i>	=	<i>De fuga et inuentione</i>
<i>L. allegoriae</i>	=	<i>Legum allegoriae</i>
<i>Quis heres sit</i>	=	<i>Quis rerum diuinarum heres sit</i>
<i>De migratione</i>	=	<i>De migratione Abrahami</i>
<i>De mutatione</i>	=	<i>De mutatione nominum</i>
<i>De opificio</i>	=	<i>De opificio mundi</i>
<i>De posteritate</i>	=	<i>De posteritate Caini</i>
<i>Quod sit Deus</i>	=	<i>Quod sit Deus immutabilis</i>
<i>De sacrificiis</i>	=	<i>De sacrificiis Abelis et Caini</i>

LXX = *Septuaginta*, ed. Alfred RAHLFS, Estugarda, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel, *Argumentação retórica em Filon de Alexandria*, Lisboa, INIC, 1990
- IDEM, “Retórica e Filosofia no mundo helenístico”, 2005.
- AMIR, Y., “Mose als Verfasser der Tora bei Philon”, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Neukirchen-Vluyn, 1983, pp. 77–106.
- ARMSTRONG, A. Hilary, *An Introduction to Ancient Philosophy*, Londres, Methuen & Co. Ltd., 1947.
- BRÉHIER, É., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d’Alexandrie*, Paris, Vrin, 1950, 3.^a ed..
- CHIESA, M. C., “Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens”, *RIPh* 45 (1991), pp. 301-321.
- HILLAR, Marian, “The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria: Greek Interpretation of the Hebrew Myth and Foundations of Christianity”, vol. 7 no. 3 part I, pp. 22-37.
- IDEM, “The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria: Greek Interpretation of the Hebrew Myth and Foundations of Christianity”, vol. 7 no. 3 part II, pp. 36-53.
- KAMESAR, Adam, “The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad”, *GRBS* 44 (2004), pp. 163-181.
- KLEINKNECHT, H., s.u. λέγω B 1 “The Logos in the Greek and Hellenistic World”, *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. por G. Kittel (traduzido por G. W. Bromiley), vol. IV, Grand Rapids, Eerdmans.
- LABARRIÈRE, J.-L., “Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie”, *L’animal dans l’antiquité*, ed. por B. CASSIN e J.-L. LABARRIÈRE 1997, pp. 259-279.
- LINDSAY, James, *Studies in European Philosophy*, 1909.
- MATELLI, E., “ENΔΙΑΘΕΤΟΣ e ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ: Note sulla origine della formula e della nozione”, *Aevum* 66 (1992), pp. 43-70.
- MÜHL, Max, “Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der älteren Estoa bis zur Synode von Sirmium 351”, *ABG* 7 (1962), pp. 7-56.
- POHLENZ, M., “Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Estoa” *Kleine Schriften I*, Hildesheim, 1965, pp. 79–86.
- RUNIA, David T., *On the Creation of the Cosmos according to Moses: Introduction, Translation and Commentary*. Philo of Alexandria Commentary Series, 1. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- IDEM, *Philo in Early Christian Literature: a Survey*, Assen-Minneapolis, 1993.
- IDEM, “Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew”, *Studia Philonica Annual* 7 (1995), pp. 143-160.

WINSTON, David, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, 1985, Cincinnati, Hebrew Union College Press.