

FÍLON DE ALEXANDRIA E O CONTRASTE ENTRE A PRÁTICA DAS VIRTUDES E AS PAIXÕES DOS PEDERASTAS

PHILO OF ALEXANDRIA AND THE CONTRAST BETWEEN THE PRACTICE OF VIRTUES AND THE PASSIONS OF PEDERASTS

Jeane Torres da Silva¹
Valcicléia Pereira da Costa²

Resumo

O cerne do artigo é o entendimento de Fílon de Alexandria acerca das virtudes e suas práticas como possibilidade terapêutica para o cuidado integral do ser, enfatizando os contrastes entre virtudes e paixões, especialmente as paixões dos pederastas. O objetivo da nossa pesquisa foi resgatar os fundamentos filosóficos da virtude grega, a partir da concepção de *areté*, que influenciaram o entendimento de Fílon de Alexandria sobre a prática das virtudes e seus contrastes com as paixões e desejos, enfatizando o contraste entre as virtudes e as paixões dos pederastas. O percurso metodológico foi ancorado no método de abordagem hermenêutica, auxiliado pelos procedimentos da pesquisa bibliográfica e documental. Os resultados indicaram que a prática das virtudes, alinhadas à transcendência com o divino, podem favorecer a dinâmica do autocontrole e contribuir para o apaziguamento das paixões e desejos, favorecendo a harmonia e a integralidade das dimensões do ser.

Palavras-chave: Fílon de Alexandria; virtudes; paixão; pederastia

Abstract

The core of the article is Philo of Alexandria's understanding of the virtues and their practices as a therapeutic possibility for the integral care of the being, emphasizing the contrasts between virtues and passions, especially the passions of pederasts. The objective of our research was to rescue the philosophical foundations of Greek virtue, based on the conception of *areté*, which influenced Philo of Alexandria's understanding of the practice of virtues and their contrasts with passions and desires, emphasizing the contrast between virtues and the passions of pederasts. The methodological path was anchored in the hermeneutic approach method, assisted by bibliographic and documentary research procedures. The results indicated that the practice of virtues, aligned with transcendence with the divine, can favor the dynamics of self-control and contribute to the calming of passions and desires, favoring harmony and integrality of the dimensions of being.

Key words: Philo of Alexandria; virtues; passion; pederasty.

¹ Mestranda em Metafísica pela Universidade de Brasília (UnB) e Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Mestra em Educação em Ciência pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Graduada em Filosofia e especialização em Psicopedagogia pela UFAM. Professora da Educação Básica. E-mail: jeanetorres3@gmail.com

² Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professora de ensino superior da UFAM e Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Metafísica da UnB. E-mail: cleiadaimon@ufam.edu.br

Introdução

É inegável que os caminhos de construção da história da humanidade e da formação do pensamento humano são permeados por intensos conflitos e embates de ideias decorrentes de questões ético-morais, cujos primeiros registros que alicerçaram os fundamentos do pensamento ocidental, sobre eticidade e moralidade, foram elaborados pelos gregos antigos a partir das suas percepções de mundo, tanto em relação as dimensões existenciais quanto as ideias metafísicas e transcendentais. Por essas razões, iniciaremos nossa pesquisa elencando as concepções gregas antigas que deram origem ao conceito de virtude, especialmente a *areté*, que é considerada a perspectiva norteadora do desenvolvimento da ética grega.

A partir do entendimento grego de *areté* iremos desenvolver nossos objetivos de pesquisa que consiste em entender a concepção de Fílon de Alexandria sobre virtudes, as demandas e desafios a serem superados pela prática das virtudes, bem como o contraste entre as virtudes e as paixões dos pederastas.

Nossa metodologia de investigação foi baseada no método de abordagem hermenêutica, visando a interpretação e compreensão de Fílon de Alexandria no que tange a sua concepção de virtude, cuidado do ser e relações de contraste entre virtude e paixões pederastas. Também realizamos pesquisa bibliográfica e documental de obras filonianas, especialmente a obra *Sobre a vida contemplativa (Vit. Cont.)*, que norteou nossa reflexão e a análise de pesquisa.

Fílon de Alexandria (25 a. C – 50 d. C) é filósofo e teólogo judeu que viveu no período helenístico e deixou um legado expressivo de produções filosóficas e teológicas com teor histórico. Por conta da amplitude de suas produções iremos delimitar nossa abordagem a partir da obra *Sobre a vida contemplativa (De Vita Contemplativa)*.

Para Niehoff (2018, p. 13) é difícil classificar cronologicamente as produções literárias de Fílon, principalmente porque “a cultura alexandrina era tão diversa que não podemos saber quais aspectos se aplicavam à infância e a juventude de Fílon. Entretanto, Vidal (2005, p. 09) propõe uma possível classificação dos escritos ou tratados filosóficos de Fílon, agrupando-os em dois tons filosóficos: os escritos teóricos, que são: *De Aeternitate Mundi (Aet.)*, *Alexander (Alex.)*, *Quod Omnis Probus Libe (Prob.)*, *De Providentia (Prov.)*; e os escritos históricos e apologéticos, que são: *In Flaccum (Flacc.)*, *Hypothetica (Hyp.)*, *De Legatione ad Gaium (Leg.)*, *De Vita Contemplativa (Vit. Cont.)*³.

³ As abreviaturas das obras de Fílon de Alexandria utilizadas ao longo do nosso texto são baseadas nos títulos padrões, que estão em latim, proposta por Scholer, em sua obra *The Works of Philo: complete and unabridged* (1995). Ao final deste artigo indicamos a abreviatura das obras filonianas utilizadas.

Em relação aos aspectos biográficos da vida de Fílon de Alexandria, pesquisadores e biógrafos renomados nos estudos filonianos, como Maren R. Niehoff e David T. Runia, são quase unânimes em afirmar a impossibilidade de se definir uma biografia satisfatória da vida e obras de Fílon de Alexandria. De acordo com Niehoff (2018, p. 10), Fílon resiste à compreensão dos biógrafos porque nos contaram muito pouco sobre sua vida e quase nada sobre as circunstâncias da sua produção intelectual, de modo que o que sabemos sobre sua educação em Alexandria e a sequência da produção de suas obras são apenas conjecturas. Também destaca que o historiador judeu Josephus Flavius, que viveu apenas uma geração depois de Fílon, preservou muitas informações sobre personagens de sua época, mas quase nada foi dito sobre Fílon, seu registro apenas confirma que Fílon foi chefe da embaixada judaica durante o reinado do imperador Gaius Calígula, e também afirmou que Fílon não era inexperiente em filosofia, ou seja, Fílon tinha conhecimentos filosóficos que provavelmente aprendeu em seus estudos de literatura grega, especialmente a filosofia de Platão, que é citada em algumas de suas obras.

Para Runia (2013, p. 01) é inquestionável que Fílon tenha estudado cuidadosamente as obras originais dos principais filósofos da tradição grega, sejam de tempos anteriores, como Platão e Aristóteles, ou de épocas mais recentes do período helenístico. Também afirma que há evidências nas próprias obras de Fílon, que fez uso da literatura grega, interpretando e comentando obras, especialmente doutrinas de obras primárias e secundárias do pensamento platônico, bem como doutrinas e filosofias da ética aristotélica e estoica.

A partir dessas constatações de proximidade e conhecimentos de Fílon, baseados na filosofia grega clássica e contemporânea de sua época (período helenístico), nos debruçamos a refletir e problematizar como Fílon de Alexandria compreende a relação entre a prática das virtudes e o cuidado do ser, especialmente o contraste entre as virtudes e as paixões dos pederastas. Para responder essa problemática, organizamos nosso artigo em duas partes: 1) a *areté* e a prática das virtudes, com ênfase no significado de *areté*, excelências humanas e virtudes, e o entendimento de Fílon da prática das virtudes e sua relação com o cuidado do ser; 2) o contraste entre as virtudes e as paixões dos pederastas, com ênfase na relação entre paixão e integralidade entre corpo e alma, e a relação entre paixão e virtudes.

1 - A *areté* e a prática das virtudes

Para entendermos de modo satisfatório a compreensão de Fílon de Alexandria sobre as virtudes, faz-se necessário resgatar a concepção de *areté* dos gregos antigos, que é basilar para o construto filosófico filoniano, especialmente seu entendimento sobre a prática das virtudes,

como possibilidade de desenvolvimento da essência humana, alinhada a concepção de cuidado do ser.

1.1 - Significado de *areté*, excelências humanas e virtude

Areté é um conceito grego extremamente importante para entendermos como os gregos antigos compreendiam a essência humana, seu valor e as condições existenciais. O significado de *areté* (*αρετή*) contempla qualidades e características tanto do corpo (*σώμα*) quanto da alma (*ψυχή*)⁴, como boa qualidade, saúde, virtude, coragem, mérito, eficácia ou honra (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2006, p. 127 - 128). O conceito de *areté* está intrinsecamente relacionado à formação e à educação dos gregos antigos, sendo registrado o seu entendimento desde o período homérico.

O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de *areté*, que remonta aos tempos mais antigos. Não temos na língua portuguesa um equivalente exato para este termo; mas a palavra "virtude", na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega (JAEGER, 2003, p. 23).

Costumeiramente os autores traduzem *areté* para a língua portuguesa como virtude, embora essa tradução não contemple a riqueza e a diversidade que o termo adquiriu ao longo da história da filosofia. Jaeger (2003, p. 27) destaca que não podemos restringir o significado de *areté* apenas como virtude ou moralidade, pois considera que a *areté* tem um significado muito mais amplo e agregou, ao longo da história da formação grega, distintos sentidos, como ideal cavaleiresco, conduta cortês, excelência humana, coragem, superioridade dos seres, atributo da nobreza, destreza e força incomuns, critério de avaliação das aptidões humanas. Além desses sentidos, Jaeger também destaca que as epopeias gregas, sobretudo as de Homero, compreendem por *areté* as "qualidades morais ou espirituais", tais como força, destreza, heroísmo, prudência, astúcia, sagacidade, habilidades, honra e especialmente, a coragem.

De acordo com Peters (1974, p. 38), o "conceito de virtude [*areté*] teve uma longa história evolutiva na cultura grega antes de ser incorporado na problemática da filosofia",

⁴ Por causa do amplo sentido empregado ao conceito *alma* (psique), adotamos em nossa pesquisa o entendimento de Fílon de Alexandria (*Som.* §31, 1976, p.146), que questiona a origem e significado da alma, sugerindo que a palavra "alma" pode ter origem na palavra "resfriamento", por isso corresponde a um espectro de calor ou energia, que quando adentra o corpo (supostamente frio), se fortifica e possibilita a mobilidade corporal. Para Levy (2022, p. 13), há uma falta de clareza na compreensão de Fílon sobre a alma, mas considera que "conhecer a si mesmo não significa ter uma ciência perfeita do que é uma alma".

principalmente no período clássico, cujo surgimento da pólis agregou novos sentidos a *areté*, como a ideia de cidadania e os ideais de justiça.

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

Um outro sentido atribuído a *areté*, de extrema relevância para a formação do pensamento ocidental, foi a concepção do filósofo Aristóteles, em sua obra *Ética a Nicômacos (EN)*, na qual explica a formação humana a partir da integralidade entre duas excelências: as virtudes intelectuais e as virtudes morais. "A excelência intelectual deve tanto o seu nascimento quanto o seu crescimento à instrução (por isto ela requer experiência e tempo); quanto à excelência moral, ela é o produto do hábito" (*EN. II*, 1103a, 1985, p. 35). Essas duas excelências devem ser exercitadas ou trabalhadas conjuntamente para que haja o desenvolvimento satisfatório das potencialidades humanas, pois Aristóteles considera que a falta ou deficiência de uma dessas excelências pode comprometer a formação humana, portanto, a formação por instrução (intelecto) e a formação moral (*areté*) são essenciais ao desenvolvimento do ser humano.

Esse entendimento de formação moral pelo hábito, corresponde à prática das virtudes. De acordo com Chil (2009, p. 39), o ser humano "excelente (*σπονδαίος*) vive uma existência virtuosa na sua integralidade tanto nas circunstâncias que exigem a virtude da coragem quanto naquelas que requerem o uso da temperança". A partir de Aristóteles emerge o sentido de *areté* como um caminho para alcançar as excelências humanas por meio da prática das virtudes.

Nesse sentido, a prática das virtudes para a formação humana corrobora com o entendimento de Fílon, pois além de valorar a prática das virtudes, também considera que a praticidade das virtudes é premissa essencial para o cuidado humano, especialmente em relação à saúde da alma.

1.2 - Fílon: a prática das virtudes e o cuidado do ser

Para Levy (2022, p. 14 - 15), "a maioria dos temas filosóficos relacionados à virtude estão presentes nos tratados filonianos". Isso significa que Fílon não trata de um conceito filosófico sobre virtude, mas compreende a virtude como um *oikéiosis* (*οικείωσις*) – não no

sentido empregado pelo estoicismo, que entende *oikéiosis* como agregação familiar, pertencimento, relação consigo mesmo e com o mundo –, mas sim como “um parentesco espiritual”, cujo propósito de ser ético, por meio da prática das virtudes, consiste em se aproximar do Divino Criador (ou Deus). Levy acrescenta que o *oikéiosis* filoniano almeja como resultado “um ascetismo piedoso, livrando-se do desejo e dos impulsos passionais”, portanto as ações virtuosas não visam “nenhuma consequência social ou ética concreta”, suas pretensões são mais complexas e envolvem a transcendência metafísica.

Dito de outra forma, a finalidade da prática das virtudes, defendida por Fílon, tem dois propósitos: estabelecer o parentesco ou aproximação do ser humano com o divino; e libertar a alma do aprisionamento dos desejos e dos impulsos das paixões que, conforme abordaremos a seguir, são as principais causas do adoecimento e sofrimento da alma.

Vale ressaltar que Fílon propõe caminhos para a formação das virtudes, observando modelos de vida que são protótipos do humano progressista e perfeito que devemos imitar, como por exemplo Moisés, que “não é apenas aquele que entregou a Lei aos homens, mas também um homem que ensina com sua própria maneira de agir” (CALABI, 2000, p. 2).

De acordo com Fílon (*Mos. I*, XXVIII, §§158-159, 1976, p. 25), Moisés “conheceu o que está oculto à nossa natureza mortal; e, apresentando à vista de todos a sua própria pessoa e a sua vida, como bem-sucedida pintura, ofereceu uma obra Belíssima, reflexo da Divindade, modelo para quem desejar imitá-la”. Fílon também acrescenta que felizes são aqueles cuja alma se assemelha a Moisés, que é um exemplo ideal de inteligência portadora da imagem perfeita da virtude:

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

Para Fílon, imitar modelos de almas dotadas de nobres valores e admirável beleza de espírito, é um caminho que pode referenciar a formação das virtudes, fomentar a sabedoria e afastar o espírito dos vícios.

O adoecimento e sofrimento da alma, provocados pelas paixões e desejos, bem como outras mazelas decorrentes da falta de sabedoria e debilidade na prática das virtudes, são questões explicitamente abordadas por Fílon em seu tratado filosófico-histórico *Sobre a vida*

contemplativa (Vit. Cont.). Nessa obra, Fílon relata sobre a comunidade dos filósofos terapeutas ou terapêuticos, descrevendo e analisando seus modos de vida, costumes, valores, vivências, convivências e trabalhos. Entretanto, não pretendemos esgotar todas as questões tratadas por Fílon nessa obra, mas iremos nos ater apenas à compreensão filoniana sobre a prática das virtudes como meio de cuidar e promover a saúde da alma, enfatizando os contrastes entre as virtudes e as paixões dos pederastas.

Logo no início da obra *Vit. Cont.* (2005, p. 45 - 59), Fílon expõe o objetivo do trabalho dos terapeutas, que é cuidar e curar as almas por meio dos serviços de tratamento da alma honrando a Deus e do enfrentamento das mazelas que adoecem as almas e impedem o desenvolvimento das excelências humanas, incluindo a debilidade na prática das virtudes, a indisposição para eliminar os vícios e a falta de autocontrole das paixões.

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

Os termos terapeutas (*θεραπευταῖ*) e terapêuticos (*θεραπευτρίδες*) são derivados do grego *therapeía* (*θεραπεία*) e *therapeyo* (*θεραπεύω*). Conforme o *Dicionário grego-português* (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2008, p. 213), *therapeía* (*θεραπεία*) significa cuidado, tratamento, cura, culto, respeito, cortesia, atenção, solicitude; e *therapeyo* (*θεραπεύω*) significa ação de cuidar, prestar serviços, tratar, respeitar, honrar, venerar. Portanto o trabalho dos terapeutas consistia em cuidar, curar e tratar do corpo e da alma dos enfermos. Fílon enaltece a arte de curar dos terapeutas, afirmando que era superior a prática dos médicos da cidade.

Os filósofos terapeutas se dedicavam ao cuidado integral do ser humano, pois se dedicavam a cuidar e curar não apenas os corpos oprimidos por doenças, mas também cuidavam das almas, pois compreendiam que as doenças afetam tanto o corpo físico quanto a alma. Consideravam que as doenças da alma são a opressão, os desejos, os medos, as ambições, a injustiça e as diversas paixões e vícios. Pois essas doenças da alma inviabilizam o aprimoramento das excelências humanas, destoando a nobreza das virtudes.

Para Fernandez-Galiano (1993), a intenção dos terapeutas era curar os corpos e as almas atormentadas por vícios e injustiças, indicando que há uma integralidade entre alma e corpo, ou seja, aquilo que poderia atormentar a alma, também exerceria os seus efeitos sobre o corpo, causando enfermidades. Essa passagem indica que as afecções do corpo estão relacionadas às

más ações da alma, por isso é necessário cuidar do corpo e das excelências (*areté*) da alma de modo integralizado.

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

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

Uma das virtudes mais exaltadas por Fílon é a coragem (ou força), que é essencial para o enfrentamento de doenças decorrentes da malversação das virtudes humanas. Em sua obra *Sobre as Virtudes* (*Virt.* §§1-3, 2011, p. 45), Fílon faz uma abordagem sobre a virtude da coragem:

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

Fílon esclarece que a maioria das pessoas entende a virtude da coragem (*ἀνδρείαν*) como um estado de exaltação contra adversários, com tendência à selvageria e, por vezes, encorajada como ato de glória e vitória; entretanto, apesar desse entendimento depreciativo da coragem, Fílon considera que a virtude da coragem é conhecimento e, independentemente da idade humana, ter coragem é um indicativo de saúde da alma, ou seja, uma alma saudável é cheia de

bom senso e ferrenha coragem. Para Fílon, pessoas dotadas de coragem demonstram maior vigor, sabedoria e disposição para dirimir conflitos. Portanto, fomentar a virtude da coragem contribui com o cuidado do ser e a promoção das excelências humanas (*areté*). Vale ressaltar que esse entendimento filoniano não se restringe apenas a virtude da coragem, mas é extensivo às outras virtudes.

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

Além da virtude da coragem, Fílon (*Spec. Leg.* IV, §135, 1976, p. 270) destaca que há quatro virtudes soberanas: piedade (santidade), prudência (sabedoria), temperança (autocontrole) e justiça. Essas virtudes tendem a fazer a oposição ao prazer, às paixões e aos vícios, que são os maiores causadores das mazelas que atormentam e adoecem alma.

Destarte, podemos afirmar que as doenças da alma são decorrentes do contraste com as virtudes, ou seja, as discrepâncias de ações virtuosas – por ignorância, crenças limitantes ou indisponibilidade para praticar o bem – podem até ocasionar doenças no corpo, motivadas pela debilidade na prática das virtudes e a indisposição para o autocontrole das paixões e vícios.

2 – O contraste entre as virtudes e as paixões dos pederastas

As paixões e os desejos são considerados terríveis doenças da alma, cujo tratamento e possíveis curas são a prática das virtudes e, sobretudo, a capacidade humana de autocontrole. Um dos exemplos terríficos dos males das paixões, relatados por Fílon em sua obra *Vit. Cont.*, é a pederastia praticada nos banquetes helenísticos.

2.1 – Fílon: as paixões e seus contrastes com o corpo e a alma

O termo paixão, derivado do grego *páthos* (πάθος) ou *páthon* (παθών), significa padecimento, acontecimento, mal-estar, doença, sofrimento físico, dor, aflição moral

(MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2009, p. 02). Para Peters (1974, p. 183), *páthos* significa “acontecimento, experiência, sofrimento, emoção, atributo”; considera que a palavra *páthos* tem uma multiplicidade de conotações e sua acepção mais geral significa “algo que acontece”. A partir desses significados podemos dizer que o sentido mais apropriado para a palavra paixão corresponde a sofrimento, doença ou qualquer acontecimento ou experiência que provoque o padecimento do corpo e da alma – que é agregadora de sensações, sentimentos e emoções.

Esses significados, empregados para explicar o que é paixão, são análogos ao sentido atribuído por Fílon, que considera as paixões doenças da alma, provocadoras de tribulações, sofrimento e adoecimento, as quais devem ser submetidas ao autocontrole e à harmonia com a transcendência divina, bem como sujeitadas pelas virtudes, especialmente a coragem.

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

Nesta citação, Leloup esclarece o significado de paixão para Fílon, que corresponde ao sentido de perda da razão ou falta de harmonia com o Criador e aprisionamento humano por falta de autocontrole das paixões. Para sanar esses contrastes das paixões, os filósofos terapeutas se dedicam aos cuidados do corpo e da alma, promovendo a liberdade humana das correntes das paixões desenfreadas que obscurecem a consciência e fazem agir com debilidade racional.

Para Fílon (*Vit. Cont.* §36, 2005, p. 71), os encontros dos terapeutas, que ocorria, a cada sete dias, eram considerados dias sagrados e festivos, momentos de honras e privilégios especiais, porque nesses encontros tinham a oportunidade de cuidar da alma e depois ungir seus corpos com rituais devocionais, visando a harmonização com a transcendência divina.

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

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

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

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

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

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

Além das paixões, outra doença que atormenta a alma são os prazeres. Na concepção filoniana, o prazer ou *hedonè* (*ἡδονή*) em si mesmo não é uma coisa má, mas o apego ao prazer implica a dor; neste sentido é preciso curar-se do apego, e para isso recomenda aprender a

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

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

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

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

O drama do ser humano é desejar realidades relativamente reais e pedir a essas realidades transitórias que sejam ‘a’ Realidade e permaneçam imutáveis. Só poderá decepcionar-se. A conversão do desejo consiste em considerar tudo o que existe não como sendo o Ser, mas como a sua expressão ou a Sua manifestação. O desejo idolatra os seus objetos, está é a sua enfermidade ou a sua perversão: pedir o Infinito a seres finitos, pedir o Absoluto a seres relativos (LELOUP, 1996, p. 81).

Nessa citação, Leloup esclarece que o drama humano, sofrido por causa dos desejos, é decorrente da sua vontade de querer preservar uma realidade transitória, idolatrando objetos e a infinitude de seres ou coisas finitas. Leloup (1996, p. 82 - 83) também esclarece que a intenção

não é eliminar os desejos, mas “cuidar do desejo consistirá então em orientá-lo para o Ser, o ‘Eu Sou’, [...] prestando atenção para guardar dentro de si o espaço de uma falta, ou seja, vigiando para não fazer do Ser um Ente”. Em outras palavras, o homem pode se livrar dos desejos histéricos e impacientes quando o Ser – o *Eu-Sou* que se relaciona com as potências divinas – dar atendimento, completude e sentido para aquilo que “falta”, inviabilizando a vacância ocupada pelos desejos.

Por fim, considerando o entendimento filoniano, podemos afirmar que as paixões e os desejos são mazelas desafiadoras da natureza humana, que devem ser observadas diuturnamente, a fim de evitar que se tornem vícios difíceis de controlar e curar. Pois a falta de autocontrole das paixões e dos desejos podem escravizar o ser humano ou restringir sua liberdade.

2.2 - Fílon: a pederastia nos banquetes e o contraste entre paixão e virtude

Uma das questões tratadas por Fílon em sua obra *Vit. Cont.* (2005), é sobre os maus hábitos dos helenistas em seus banquetes, como embriaguez, gulodice, luxúria e, o mais indecoroso de todos os maus hábitos, a pederastia.

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

Nesta passagem, Fílon faz referência a duas narrativas dialógicas denominadas *O Banquete*⁵, sendo uma de autoria do Platão e a outra de Xenofonte. Para Fílon, esses filósofos julgaram serem dignos de preservação os costumes culturais de sua época, aproveitando esse contexto para registrarem suas percepções e ideias filosóficas, as quais também consideram que serviriam de modelos de conduta harmoniosa em um banquete.

De acordo com Sousa (2011), o banquete era um evento valorizado na comensalidade dos cidadãos da cidade de Atenas, que consistia em uma espécie de festividade para “celebrar

⁵ A obra *O Banquete* de Platão, escrita aproximadamente em 384 a.C., narra um banquete ocorrido na casa do poeta Agatão, tendo como tema principal Eros, cujos personagens do diálogo expressam suas conjecturas sobre o Amor. Já *O Banquete* de Xenofonte, escrito aproximadamente em 380 a.C., narra um jantar ocorrido na casa de Cálías para homenagear o jovem Autólico por sua vitória no pancrácio (modalidade esportiva de combate), essa obra é dividida em nove livros e trata de diversos temas, incluindo o Amor; no livro oito é narrado um diálogo sobre o amor entre um homem adulto e um jovem em processo de formação social.

a vitória de um amigo em algum concurso esportivo ou de poesias, ou ainda, constituir-se em um espaço de discussão política, versando-se nestes encontros sobre diversas temáticas relacionados à *polis*” (SOUSA, 2011, p. 01). Comumente os banquetes gregos promoviam uma síntese dos prazeres intelectuais e físicos, cujos participantes procuravam racionalizar o irracional para que suas orgias não ofendessem a concepção grega de *kalosgathia*⁶. Vale ressaltar que nem todos os banquetes terminavam em orgias, como foi narrado por Platão e Xenofonte em seus diálogos, pois não se deve amenizar o rito do banquete e tomar os modelos apresentados por Platão e Xenofonte como os únicos praticados em Atenas.

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

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

O termo “pederasta” (*παιδεραστής*) é citado inicialmente por Fílon no §52 (*Vit. Cont.* 2005, p. 83), para se referir aos adultos do sexo masculino que cobiçavam meninos escravos; uma condição observada durante o período helenístico, principalmente entre os gregos e os romanos. Mas, em relação à prática da pederastia nos banquetes, nem sempre se tratava de meninos escravos, também havia a cobiça pelos meninos livres, que se tornavam objeto de desejo de homens pederastas.

No §60 (*Vit. Cont.* 2005, p. 89), Fílon trata sobre o amor erótico como vulgar que destrói a coragem, “a virtude mais útil em tempos de guerra e de paz, pois engendra nas almas a doença do afeminamento, tornando andróginos aqueles que deveriam ser exercitados em todas as

⁶ A expressão *kalosgathia* está presente nos mais antigos registros da cultura grega, com sentido amplo que contempla o homem em todas as suas dimensões, física, psíquica e social. A expressão caracteriza um homem belo e bom, com beleza e bondade de conduta em todas as suas ações.

práticas que desenvolvem o vigor”. Esse entendimento de Fílon, considera a pederastia uma prática de amor erótico, ordinário ou vulgar, que pode causar o afeminamento, uma doença que destrói a virtude da coragem, considerada por Fílon a principal virtude para cuidar ou tratar das doenças da alma.

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

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

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

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

Em relação ao pederasta, o entendimento de Fílon sugere que os homens sujeitados a pederastia são como um viciado contumaz que alimenta suas paixões e desejos, tornando-se cego e incapaz de praticar empatia pelas crianças e jovens. O praticante da pederastia é um escravo dos seus desejos, desprovido da virtude da coragem para enfrentar e vencer as suas

paixões pelo autocontrole; tratam as crianças e jovens como objetos de desejo e não como seres humanos imaturos, indefesos e em fase de desenvolvimento.

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

De maneira pedante, Philo passa a assinalar as injúrias ao “amante” ativo, o pederasta. A sua alma sofre porque pensa apenas no rapaz que ama, tornando-se cego a todos os outros interesses privados e públicos. Seu corpo se desgasta devido ao desejo, especialmente se ele não for bem-sucedido. Finalmente, sua propriedade sofre porque ele não se preocupa em preservá-la e também porque a utiliza para oferecer presentes ou subornos ao amado. É importante notar que o jovem visado tem propriedade e, muito provavelmente, status social. (TAYLOR; HAY, 2020, p. 259)

Nessa citação, Taylor e Hay interpretam o entendimento filoniano destacando o sofrimento da alma do pederasta que, enredado por suas paixões desmedidas, padece dos sofrimentos do corpo e causa a desarmonia na relação corpo-alma. Também destacam que pode haver interesses não somente por parte do pederasta, mas também por parte do jovem desejado, haja vista que se trata de dois homens livres, e é provável que o jovem desejado tenha propriedades e *status* social e não se deixe conquistar por bens materiais, ou por qualquer tipo de presente.

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

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

Nessa citação, Fílon relata que no banquete dos helenos era prática comum que os serviços fossem realizados por crianças e jovens, especialmente do sexo masculino. Eram adornados com maquiagem, roupas e adereços que agradassem os espectadores do banquete.

Obviamente seus serviços não eram apenas servir vinho e água. Na condição de escravos, também serviam para satisfazer os desejos dos pederastas.

A prática da pederastia com crianças e jovens escravos, independentemente da idade e de gênero, era algo aceitável na cultura grega. De acordo com a descrição de Taylor e Hay (2020, p. 241 - 242): “[...] um grande número de escravos normalmente trabalhava nos jantares de romanos ricos, e jovens escravos do sexo masculino poderiam fornecer serviços sexuais”. Não havia escravos adultos, todos eram jovens; os rostos eram pintados semelhante ao das mulheres, até mesmo os cabelos eram penteados conforme a modo feminina da época.

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

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

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

Outras descrições relatadas por Filon (*Vit. Cont.* §§51-52, p. 81 - 82) era o corte de cabelo, a vestimenta e os adereços, que os jovens escravos utilizavam nos banquetes. De certo

que não era apenas para servir bebidas, mas também para agradar o deleite dos pederastas. Esses jovens escravos pareciam brinquedos ofertados pelo anfitrião do banquete aos convidados masculinos e adeptos da pederastia. Para Taylor e Hay (2020, p. 242 - 243), a descrição do penteado dos meninos indica que seus cabelos não eram cortados, mas sim modelados com franja e corte circular. Fílon repete o verbo ἀκριβόω usado em §49 (*Vit. Cont.* 2005), onde se aplica a como os vasos para beber são detalhados com entalhes de homens habilidosos. Essa interpretação, da exatidão do corte de cabelo dos meninos, suas roupas e adereços, sugere que são semelhantes à forma de um recipiente para beber, ou seja, os jovens escravos eram adornados para serem apresentados como parte consumível do banquete.

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

Considerações finais

Ao descortinar a concepção filoniana a respeito das vivências dos filósofos terapeutas, baseadas nos registros histórico-filosóficos da obra *Vit. Cont.*, percebemos que os fundamentos filosóficos de Fílon estão enredados com doutrinas judaico-cristãs. Mas, apesar desse emaranhado de ideias, Fílon consegue manter sua abordagem filosófica, enfatizando questões sobre as virtudes e o cuidado do ser.

Podemos dizer que a vivência e convivência na comunidade dos terapeutas era centrada na prática das virtudes, alinhadas à transcendência com o divino, cuja dedicação favorecia a dinâmica das capacidades de autocontrole, contribuindo com o apaziguamento das paixões e desejos, com a intenção de promover o cuidado integral do ser. Além disso, a disponibilidade para estudar e conhecer doutrinas filosóficas e exegéticas favorecia a sabedoria, a harmonia e a felicidade.

É relevante salientar que quando Fílon chega ao final da obra *Vit. Cont.*, mais precisamente no §90, ele retoma o que havia dito no início da obra no §2, fechando um ciclo em suas explanações, concepções e digressões sobre a comunidade dos terapeutas. O que

demonstra o aspecto harmonioso da sua apresentação e análise das condições existenciais e expectativas transcendentais dos comunitários terapêuticos.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Coleção Biblioteca Clássica. Brasília: Universidade de Brasília (UnB), 1985.

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

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

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

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

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

FERNANDEZ-GALIANO, Dimas. Un monasterio pitagórico: los terapeutas de Alejandría. *Gerión Revista de História Antigua*. Vol. 11, Año 1993. Guadalajara – Espanha. Disponible en: https://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/GERI_9393110245A/14511. Accesible en Agosto 2021.

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

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

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

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

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

LEVY, Carlos. *Fílon de Alexandria*. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy [recurso eletrônico]. Revisado em 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/philo/>. Acesso em janeiro de 2023.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura (orgs.). *Dicionário grego-português*. Vols 1, 3 e 4. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006; 2008 e 2009.

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

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

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

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

SOUSA, Luana Neres. *O sympósion ateniense: festa da comensalidade masculina*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/15488565_880c1fde540db9acb065c1f7ce7669fefa.pdf. Acesso em dezembro de 2022.

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

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

Lista de abreviatura das obras de Fílon de Alexandria:

<i>Mos.</i>	<i>De Vita Mosis (Sobre a vida de Moisés I e II)</i>
<i>Praem.</i>	<i>De Praemiis et Poenis (Sobre Recompensas e Punições)</i>
<i>Quod. Deus.</i>	<i>Quod Deussit Immutabilis (Sobre a Imutabilidade de Deus)</i>
<i>Som.</i>	<i>De Somniis (Sobre os Sonhos)</i>
<i>Spec. Leg.</i>	<i>Specialibus Legibus I, II, III e IV (Sobre as Leis Especiais I, II, III e IV)</i>
<i>Virt.</i>	<i>De Virtutibus (Sobre as virtudes)</i>
<i>Vit. Cont.</i>	<i>De Vita Contemplativa (Sobre a vida contemplativa)</i>

Recebido em: 03/08/2023.

Aprovado em: 10/12/2023.