



o es bueno que el hombre esté solo

Marta Alesso

Universidad Nacional de La Pampa
Argentina

Resumen: Filón de Alejandría, cuando explica en el comienzo de *Legum Allegoriae* II el versículo bíblico “Y dijo el señor Dios dijo: *No es bueno que el hombre esté solo, hagámosle un colaborador acorde con él*” (Gen. 2.18), ratifica los ejes teológicos sobre los cuales gira el *principium cognoscendi* de su monoteísmo. La interpretación filónica no responde al modelo de la creación del mundo del *Timeo* de Platón, pues para el alejandrino lo Uno – inmóvil y eterno– sólo se relaciona con el orden material a través del Logos, el agente creador concebido como palabra mediadora. El intelecto humano es al cuerpo lo que el Logos divino es al cosmos y necesita la mediación de ciertas fuerzas (*dynameis*) para que una vez activadas lo relacionen con el mundo a través de los sentidos.

Palabras clave: Filón | *Timeo* | *Génesis* | monoteísmo | mónada

It is not good that the man should be alone

Abstract: Philo of Alexandria, when explaining at the beginning of *Legum Allegoriae* II the biblical verse “And the Lord God said *It is not good that the man should be alone, we will make him an help meet for him* (Gen. 2.18), confirms the theological axis around which the *principium cognoscendi* of his monotheism rotates. The Philonic interpretation doesn't respond to the ‘creation of the world’ pattern of Plato's *Timaeus*, because for him the One – unmoving and eternal– only become related with the material order through the Logos, the creative agent conceived as the mediator word. The human intellect is to the body what the divine Logos is to the cosmos and it needs the mediation of some powers (*dynameis*) which, when activated, connect it with the world through the senses.

Keywords: Philo | *Timaeus* | *Genesis* | monotheism | monad

El texto de *Legum Allegoriae* II¹ de Filón de Alejandría comienza con la cita de *Génesis* 2.18. Sigue una exégesis del texto sagrado en la que el motor de la interpretación filoniana es el método alegórico, que consiste en la articulación de los niveles discursivos en correspondencia con otros tantos niveles de significación.² El comienzo del tratado consiste en una ratificación de los principios religiosos monoteístas en una comunidad ‘sitiada’ por potencias desidentificadoras, superiores tanto política como demográficamente.³ En este marco, establece una serie de enunciados que había comenzado a desarrollar en *De opificio mundi*: a) es bueno (καλόν) que el que es único esté solo, b) nada hay semejante a Dios y de nada necesita en absoluto, c) antes de la creación nada existía junto a Él, ni una vez hecho el mundo nada se ubica a su nivel y d) Dios es solo y uno, no es compuesto, sino naturaleza simple (φύσις ἀπλή).

Ratifica Filón los tres ejes teológicos sobre los cuales gira el *principium cognoscendi* de su monoteísmo: la fe en Dios, la inmutabilidad del Creador y la absoluta diferencia entre la divinidad y el hombre. La estabilidad de la naturaleza divina está demostrada, la mayoría de las veces, por oposición a la mutabilidad de la creación y a la debilidad y cambio a que está sujeto todo lo humano.⁴ La aserción “Dios no es como el hombre” (οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός) que corresponde a Números 23.19 aparece citada por Filón por lo menos en cinco oportunidades.⁵

Este monoteísmo judaico alejandrino se manifiesta en una oposición radical al monismo estoico que admitía un solo tipo de sustancia o realidad, independientemente del número de realidades (las cuales constituirían predicados plurales que caracterizan a la sustancia *una*).

La ética estoica, cuya influencia determinó la ideología política del Imperio, se fundaba en el determinismo cósmico: la ley que rige el universo es el mismo fuego inteligente o *logos* divino que está presente en la *psyche* humana. La actitud del sabio solamente podía ser, según el estoicismo, la de aceptar el destino, ya que todo está regido por la providencia del *Logos*.

Por el contrario, para Filón “Dios no es como el hombre”, pero el hombre sabio puede convertirse en su semejante en lo que se refiere a inmutabilidad (κατὰ τὸ ἄτρεπτον) cuando el *logos* o parte racional superior de la estructura humana se identifica con el *nous* y guía al hombre como fuerza divina llevándolo más allá de lo mortal. Porque el intelecto “que interpreta” es superior al hombre pero inferior a Dios (*De Somniis* II.227).

Conviene recordar que los estudios sobre la prolífica obra filoniana orientan su análisis generalmente en términos de la filosofía griega, más en razón de la formación académica de los investigadores que en virtud de la fisonomía propia de una tradición escrituraria que abreva en gran medida, y por lógica, en la exégesis de raíz judaica con marcadas características propias.⁶

Lo más razonable, por obvio, es insertar adecuadamente los textos de este pensador en las coordenadas espaciotemporales del judaísmo alejandrino en tiempos del imperio romano. De este modo puede entenderse que la lectura filónica del *Pentateuco* se fundamente en una concepción de la divinidad más próxima a una razón filosófica trascendente que a los misterios de la revelación. La interpretación alegórica piensa al Dios de la Biblia desde la perspectiva de un intelecto liberado de pasiones, convierte la figura de Moisés en el máximo profeta, con una importancia todavía mayor que en el judaísmo palestinese, porque además es presentado como un filósofo anterior y superior a los griegos. La observancia de las preceptivas dietéticas necesita también ser explicada en términos racionales (como sucede en la carta de Aristeas) en medio de una sociedad cosmopolita que en general no la comprende. Los propósitos apologéticos, que insisten en la antigüedad y las glorias del pueblo de Israel no deben confundirse, sin embargo, con los argumentos protrépticos de un Clemente, porque en Filón no hay intenciones tanto de lograr prosélitos como de consolidar las señas identitarias de la propia colectividad, sin dejar de aprovechar la extensa construcción gnoseológica de la tradición helénica.

Si algo más puede afirmarse con certeza respecto de Filón es que influyó más que ningún otro autor precristiano en el pensamiento y construcción ideológica de la patrología.⁷ Los estudios de mayor interés son aquellos que versan sobre ese lapso, constituido por algunos autores inmediatamente posteriores a Filón (Martín 2002: 316), cuyo pensamiento actúa a manera de umbral o bisagra entre el judaísmo helenístico y la visión apocalíptica y milenarista que tomará forma definitiva en el cristianismo medieval.

Que el exegeta más importante del s. I haya sido la base o pilar sobre el cual se edificó un cuerpo sistemático de doctrina no significa que sus propios escritos deban entenderse como parte de la filosofía cristiana, pero tampoco como un intento de sistematización del *corpus* filosófico vigente en la época. Ciertamente es que tanto las críticas más acerbas como los elogios más laudatorios rondan en torno de la originalidad o consistencia de sus argumentaciones filosóficas y la exposición

rigurosa de la adscripción de los escritos filonianos al estoicismo, al neoplatonismo o al perípato.⁸

Filón es nada más ni nada menos que un exegeta alejandrino de la Biblia, un alegorista en el estricto sentido que el término tenía en el s. I o, en todo caso –y en sentido muy amplio– un teólogo, si bien con la practicidad didáctica de quien asume en su comunidad el papel de maestro. La alegoría filoniana se mantiene en el plano de una lógica ‘dierética’ que le permite ordenar sus argumentaciones en estructuras piramidales, es decir, de lo universal a lo particular, aunque el avance hacia los elementos específicos implique una dispersión en numerosas digresiones. Es decir que el alejandrino interpreta los textos bíblicos mediante el procedimiento de distinguir entre género-especie y sujeto-predicables. Cada elemento categoremático señalado en el nivel del sentido literal del texto bíblico se corresponde con otro u otros en el nivel alegórico profundo. Funciona además lo que ha dado en llamarse la “proporcionalidad gnoseológica de la alegoría” filoniana (Martín 1997: 78), según la cual mundo y alma humana son realidades analógicas que se ubican en un esquema donde las múltiples manifestaciones del mundo sensible tienen su correspondencia con el mundo inteligible. El versículo que proclama “no es bueno que el hombre esté solo”, como tantos otros ejemplos de hipotexto sagrado, es el disparador de un análisis exegético de tal naturaleza.

Y Dios creó al hombre

En el primer capítulo del *Génesis*, Dios creó primero los animales inferiores y al ser humano después. Este relato procede de lo que se conoce como el Códice Sacerdotal, escrito durante el cautiverio en Babilonia o época posterior. El relato de la creación del hombre en el capítulo segundo se deriva del documento Yahvista, escrito varias centurias antes que el anterior: Dios crea primero al hombre y a los animales inferiores después. Hay, por lo menos, una falta de coherencia en la secuencia de los dos relatos. El escritor yahvista, más simple y primitivo, imaginó a Dios modelando el barro como los alfareros; respetaba una tradición folklórica que trató de explicar mucho antes del s. IX a.C. (fecha probable del segundo relato) el misterio de la aparición del hombre sobre la tierra (Frazer 1981: 9-11).

En la interpretación de sendas creaciones del hombre, Filón se inserta claramente en la tradición exegética del judaísmo helenístico que revela una tendencia hacia cierto gnosticismo. La salvación histórica por intervención de Yahvé en la historia de Israel cede terreno a la ‘salvación por el conocimiento.’ El

interés por el verbo revelado en la Torá diluye su importancia ante la voluntad de alcanzar el conocimiento pleno y verdadero (γνώσις) (Trebolle Barrera 1998: 521). Además, la ‘doble’ creación del hombre en el *Génesis* define claramente para Filón la diferencia primordial que distingue a Dios del hombre. La existencia humana se convierte en el esfuerzo perpetuo de representarse una divinidad ausente e inasible más que en la aspiración de disfrutar la presencia divina.⁹

La primera creación: los niveles de interpretación que ofrece Filón sobre la enunciación del *fiat* divino “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (*Génesis* 1.26) no ofrecen en *De opificio mundi* demasiada complicación. Después de todas las otras creaturas, el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Pero nadie piense que esta semejanza reside en las características corporales. Dios no tiene forma humana. El término imagen (εἰκὼν) se aplica a la parte rectora del alma, al intelecto (νοῦς). El intelecto de las creaturas ha sido conformado a imagen del intelecto del universo, arquetipo éste de aquél. El intelecto humano ocupa en el hombre la misma posición que el gran soberano (ὁ μέγας ἡγεμὼν) ocupa en el mundo todo. Es invisible pero él lo ve todo. Aunque no es posible percibirlo tiene su substancia (οὐσία), que aprehende la de todas las demás cosas. Por obra de las artes y las ciencias abre caminos en todas direcciones, anchurosas vías, marcha a través de la tierra y el mar investigando la naturaleza de cada una de las cosas. (*De opificio mundi* 69).

Pero según parece desprenderse del texto, Moisés atribuye la creación del hombre no a un solo creador, sino a varios: *Hagamos a nuestra imagen...* Cuando creó el cielo, la tierra y el mar no tuvo necesidad de nadie que cooperara con él. De los demás seres creados unos –los animales y vegetales– no tienen parte ni en la virtud ni en el vicio, otros –los astros–, participan sólo de la virtud, cada uno de ellos constituye por sí un *nous*, totalmente recto y al abrigo de todo mal. El ser humano es de naturaleza mixta, admite condiciones opuestas: lo bueno y lo malo, lo noble y lo ruín, la virtud y el vicio. Es por eso que el plural ‘hagamos’ refleja la coparticipación de otros como colaboradores. Cuando el hombre obra rectamente, Dios es el origen. Cuando atiende a actos viciosos, la responsabilidad debe ser atribuida a los subordinados de la divinidad (*De opificio mundi* 72-4). En resumen, Dios crea el intelecto humano a su imagen, y los colaboradores crean el resto del ser humano.

La segunda creación: Existe una total diferencia entre el hombre modelado de barro según se expresa en “Dios formó al hombre tomando polvo de la tierra, y

sopló en su cara el aliento de la vida” (*Génesis* 2.7) y el creado “a su imagen” (κατὰ τὴν εἰκόνα).

Este segundo hombre es perceptible por los sentidos, compuesto de cuerpo y alma (ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς), varón y mujer (ἀνὴρ ἢ γυνή), de naturaleza mortal. El creado a imagen de Dios era una idea, un ente genérico, un sello, perceptible por el *nous* (νοητός), incorpóreo, ni masculino ni femenino, de naturaleza incorruptible. Está compuesto de substancia terrestre y aliento divino (ἐκ τε γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου). Después de que el artífice hubo tomado polvo y lo modeló, tomó forma humana. Luego el padre y señor del universo sopló un divino aliento. Por esa razón, el hombre está en el límite entre la naturaleza mortal y la inmortal. Es mortal en lo que atañe al cuerpo, inmortal en lo que toca a su *nous* (*De opificio mundi* 134-5).

Radice (1987: 296s.) resuelve la aporía que hace irreconciliable primera y segunda creación del hombre con una solución que se fundamenta en la afirmación de que el hombre ‘modelado’ y el hombre ‘pneumático’ (imbuido del *pneuma* divino, principio de vida) no existen separadamente: en primer lugar la antropogonía filoniana se refiere en toda ocasión al ser humano como un compuesto bio-psíquico; en segundo lugar, es claro que *De opificio mundi* 69 y 134 señalan dos momentos –uno ideal/general y otro individual– de la génesis del hombre. Es la misma explicación de *Quaestiones in Genesis* I.4: *Quaestio*: “¿Quién es el hombre modelado y en qué se distingue del “según su imagen”? (Mercier 1979: 65) –*Solutio*: el hombre modelado es el hombre sensible y es copia del arquetipo inteligible e incorpóreo, invisible y simple, y es la copia del Logos. El compuesto humano está constituido por un cuerpo hecho de tierra y del *pneuma*¹⁰ divino, principio de vida.¹¹

La interpretación de Filón no responde al teorema timaico de la creación: apenas enuncian los comentaristas que el *Timeo* es el modelo filosófico que en mayor medida ha influido sobre *De opificio mundi*, hacen la salvedad de las diferencias entre una y otra obra (Radice 1987: LXII). *Timeo* distingue tres ‘ámbitos’ respecto de la creación del universo: 1) el modelo eterno, 2) el devenir, que nunca es y nace y muere continuamente, 3) la causa del devenir, el demiurgo inteligente. No son éstos los principios cosmológicos de Filón. No es la concepción filoniana el universo creado por el demiurgo como un ser viviente dotado de razón, sino que el principio divino eterno es el creador tanto del mundo como del ser humano.

No obstante, es indudable que de toda la producción platónica, el *Timeo* en particular tuvo una notable influencia desde el s. I a.C. La tendencia –difundida en la época– de combinar las concepciones platónicas con elementos neopitagóricos tuvo un claro exponente en el ecléctico Eudoro de Alejandría (fl. 25 a.C.). Entre la producción que le atribuye Plutarco¹² figura un comentario al *Timeo* (Calvetti 1977: 5). Algunos años antes, el mismo Cicerón parece haberse ocupado de traducir el *Timeo* al latín (Dillon 1977: 117). Otra figura importante en los círculos intelectuales alejandrinos fue Ario Didimo, más joven que Eudoro e influido por él. Escribió un tratado sobre las doctrinas de Platón del cual ha quedado un fragmento en la obra de Eusebio¹³ cuyas interpretaciones sobre la creación del hombre pueden compararse con las enunciadas por Filón.

El documento más importante que registra la influencia de este controvertido diálogo es *De Natura Mundi et Animae* atribuido a Timaeus Locrus (Tobin 1983: 16).¹⁴ Se pretende que el autor es el filósofo pitagórico que protagoniza el *Timeo* platónico, pero un número de indicios textuales señala ciertos paralelos con los fragmentos de Eudoro, lo cual indicaría que ambos autores pertenecerían al mismo círculo y a la misma época. Ambos también manifiestan un particular interés en las especulaciones matemáticas, en especial cuando conciernen a la división del alma.

Estos múltiples ejemplos demostrarían casi con certeza que Alejandría, en el s. I a.C., fue el lugar de nacimiento del platonismo medio, lo cual significó evidentemente una reacción local contra el monismo estoico predominante en Roma. Esta reacción asumió muy diversas formas, donde lo filosófico-ideológico implicaba las más de las veces fuertes connotaciones políticas. No obstante, esta circunstancia no significa la adscripción absoluta de Filón al platonismo medio.¹⁵ Hay una sola referencia al *Timeo* platónico en *De opificio mundi* cuando, respecto del número siete (de raigambre simbólica hebrea), refiere una correspondencia entre las cosas celestiales con las especies mortales y afirma que la cabeza del ser humano tiene como séptima parte la boca, a través de la cual “como dijo Platón” (cfr. *Timeo* 75d) tienen su entrada las cosas mortales y salen las inmortales (119).

Referencias explícitas al *Timeo* platónico abundan en *De Aeternitate Mundi*, no siempre para marcar la coincidencia con su propia idea del origen e incorruptibilidad del universo. Apunta Filón que algunos creen que el padre de la doctrina platónica es Hesíodo (17) o que, mucho tiempo antes, Moisés había afirmado que el mundo es creado e indestructible (19).

Pero es en la doctrina sobre el Logos donde Filón se desvía especialmente de la concepción timaica (Runia 1986: 446). El término *logos* aparece, por supuesto, en el diálogo. La acepción más cercana a la filoniana, que concibe los *logoi* como expresiones activas de Dios o ejecutores de sus planes eternamente concebidos, aparece en *Timeo* 38c, λόγος (καὶ διάνοια) θεοῦ, cuando el demiurgo desea dar nacimiento al tiempo y crea los cuerpos de los planetas. La noción de *logos* divino en términos conceptuales de Filón, tan profusamente aludida en sus escritos que se constituye en una idea pivote para la expresión de su monoteísmo, no encuentra su antecedente en el diálogo platónico. El Logos como ‘lugar’ del cosmos noético, modelo paradigmático del cosmos visible, idea arquetípica de las ideas, pensamiento divino estructurado en una unidad que concentra y contiene los poderes de la actividad de Dios en el proceso de la creación, no reemplaza, ni alude, ni evoca aquella “alma del mundo” de entidad fundamental en el texto de Platón.

No es bueno que el hombre esté solo

Comienza *Legum Allegoriae* II, como ya señalamos, con el versículo del *Génesis* “Y dijo el señor Dios dijo: ‘No es bueno que el hombre esté solo, hagámosle un colaborador acorde con él’.” En el texto bíblico esta expresión es el umbral a la creación artesanal con arcilla de todos los animales del campo y todos los pájaros del cielo, a semejanza de leyendas africanas, indias americanas o propias de cualquier cultura que tenga la alfarería como actividad principal. Pero sobre todo, para el pensamiento occidental, la expresión *No es bueno que el hombre esté solo* abre la expectación del relato a la explicación de la aparición en el mundo de la hembra humana y su consecuencia inmediata: la conformación de la pareja progenitora de la humanidad.

Filón, una vez más, nos desconcierta. Opone el mentado versículo del *Génesis* a la inmanencia divina, a la eterna soledad de Dios, a su unicidad indisoluble más allá de los tiempos de la creación. “Es bueno que el que es único esté solo” y “solo y único en sí es el dios que es uno” son las aseveraciones introductorias del opúsculo filoniano. Es ésta, en primer lugar, una ratificación del monoteísmo más absoluto frente al politeísmo circundante e incluso y sobre todo, como señalamos arriba, frente al monismo estoico.

Platón no pone en relación el concepto de μονάδες con las Ideas o Formas;¹⁶ por tanto, señalar un paralelo entre la presente idea de la unicidad divina y la Idea del Bien en *República* (VI 505a, VII 518c, 526e, 532a-b)¹⁷ es un tanto aventurado.

La característica fundamental del monoteísmo filoniano es la inmutabilidad de Dios, el no cambiar: τὸ ἀτρέπτον. “Es forzoso que todo lo engendrado (τὸ γενητὸν) cambie, le es inherente. Y es propio de Dios el no cambiar” (*LA* II.33). *Átrepton* es lo inmóvil, se excluye de Dios el movimiento físico, en especial el movimiento de las pasiones. No obstante, el *nous* humano, que es simple, indivisible, rector y de naturaleza inteligible puede servir a la filosofía para expresar cómo es Dios (Martín 1986: 92s.).

Y Dios durmió a Adán y le sacó una de sus costillas: El sentido literal del texto es μυθῶδες –según Filón–, corresponde a lo mítico. ¿Cómo podría alguien aceptar que haya nacido una mujer de la costilla de un varón? Nada impedía que, así como la Causa fabricó de tierra al varón, también fabricara a la mujer (*LA* II.19). El intelecto (νοῦς) desnudo, es decir, no atado todavía a un cuerpo tiene muchas potencias (δυνάμεις): de continuidad, de crecimiento, de vida animada, de racionalidad, de intelectualidad y otras muchas (*LA* II.22). El término “costilla” (πλευρά) tiene la acepción simbólica de *dynamis*, pero en este contexto el sentido se torna equívoco. Puede interpretarse como actitud o función tanto como fuerza o actividad, y no excluye el significado aristotélico de potencia en oposición a acto (Radice 2000: 210). Sin embargo, en el texto filoniano no puede adjudicarse a *dynamis*-potencia la acepción de capacidad o poder para el cambio, en el sentido peculiar de principio metafísico, que Aristóteles le adjudica.

“Tomó una de sus costillas” (*Génesis* 2.21) debe interpretarse según Filón como “tomó una de las muchas potencias del intelecto, la percepción sensorial.” Tomó (ἔλαβεν) no debe entenderse como que la sacó (ἀφεῖλεν), sino como que la registró (κατηρίθμησεν), la clasificó (ἐξήτασεν), como en el caso: ‘Haz (λάβε) el inventario del botín de la cautividad’ (Números 31.26).

Qué es pues lo que quiere demostrar, se pregunta el alejandrino. Sensibilidad (αἰσθησις) se entiende de dos maneras: primero, como capacidad (καθ’ ἑξιν) –que existe aún cuando estamos dormidos–; segundo, como actividad (κατ’ ἐνέργειαν). De la primera –como capacidad o facultad– no deviene ningún beneficio, pues con ella no aprehendemos nada de lo que se nos ofrece. De la segunda –de la sensibilidad como actividad– sí, porque a través de ella ejercitamos la aprehensión de las cosas sensibles. Habiendo creado la primera –la sensibilidad como

capacidad— cuando creó también el intelecto —que construyó junto con muchas potencias en reposo—, ahora quiere terminar de darle forma como actividad. La constituye como actividad toda vez que como facultad adquiere movimiento y se extiende hasta la carne y los órganos de los sentidos (*LA* II.35-37).

Es evidente el paralelismo entre la interpretación filoniana de la primera y segunda creación del hombre y la que explica esta dualidad que ofrece la *aisthesis* representada en una ‘costilla’ o ‘costado’ (πλευρά) que alegoriza una de las muchas potencialidades del *nous*. En primer lugar, hay “una precedencia de lo inteligible respecto de lo sensible, no tanto en el tiempo cuanto en la estructura de lo creado” (Martín 2003). En segundo lugar, lo sensible, la percepción por medio de los sentidos, existe primero en potencia y luego en acto. Así como lo Uno, inmóvil y eterno, no se relaciona con el mundo material sino a través del Logos —el agente creador concebido como palabra mediadora—, el intelecto de la primera creatura necesita la mediación de ciertas fuerzas (*dynameis*) para que una vez activadas lo relacionen con el mundo a través de la vista, el gusto y el olfato.

La percepción sensible y las pasiones son colaboradores del alma y más jóvenes que ella (*LA* II.5). Cuando Dios modeló, también de tierra, todas las bestias del campo y todas las aves del cielo, significa que le dio al ser humano colaboradores (βοηθοί). Esas fieras y aves representan las pasiones (τὰ πάθη), porque dañan el intelecto cuando son salvajes y no domesticadas, y porque como seres alados sobrevuelan la inteligencia (ἐπιποτάται τῇ διανοίᾳ). No hay contradicción ni superposición con lo dicho en la primera creación: “Produce la tierra alma viviente según su género, cuadrúpedos, reptiles y fieras” (*Génesis* 1.24) porque desde el punto de vista físico (φυσικῶς), primero en seis días creó los géneros (τὰ γένη) de las pasiones, y sus formas (τὰς ἰδέας), ahora añade las especies (τὰ εἶδη). También respecto del ser humano da forma a las especies después de haberlo creado como género. Pues habiendo conformado al hombre genérico (τὸν γενικὸν ἄνθρωπον) en el que está lo masculino y lo femenino, en segundo término produce la especie, es decir, a Adán (*LA* II.11-13).

Hombre ‘genérico’ y hombre ‘específico’ encuentran su correlato en la sensibilidad como capacidad (καθ’ ἕξις) y sensibilidad como actividad (κατ’ ἐνέργειαν).

El Logos creador —simultánea expresión del *nous* divino y primera hipóstasis del Uno— es el principio del mundo inteligible, el ‘lugar’ de las Ideas, no en sentido platónico, sino lugar donde se conciben primero los ‘arquetipos’ de las cosas y

luego se transmiten mediante el *fiat* de la pronunciación creadora. El *nous* humano es al cuerpo lo que el logos divino es al cosmos, porque tiene como arquetipo, a su vez, el *nous* divino.

“Se debe recordar –afirma Martín (2003: n.13)– que el término ‘arquetipo’ no es originalmente platónico, no está documentado antes del siglo I a.C.” Filón es el primero que lo usa con una frecuencia inusitada. El neologismo *archê-typos*, que se adjudica anacrónicamente a Platón (del mismo modo que el término ‘alegoría’ adjudicado al *mythos* de la caverna, por ejemplo) implica en realidad una transmutación de su filosofía, “porque introduce una función operativa y cosmológica en el principio ideal.”

Lo Uno es el centro inmóvil de toda actividad

La concepción filoniana de que Dios se establece “según lo uno y la unidad” (κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα), o más bien que la mónada existe a partir del Dios único (LA II 4), podría expresar una concepción pitagórica de que la ‘primera unidad’ o ‘primera mónada’ es la unidad fundamental y última de la cual se derivan los números.¹⁸

El concepto de mónada, posiblemente tomado de Filón, va a fructificar en toda la larga tradición del neoplatonismo –que intentó siempre coligar la teología monista con la religión politeísta– y también en la patrología que tratará de explicar, como ya lo intentara Clemente de Alejandría (*Strom.* V.11.68) que el dios único es ἀμέτοχος y es “génesis aunque increado” (γένεσις μὲν ἀγέννητος).

Sin embargo, para Filón, es fundamental la gradación existente en un sistema proporcional de correspondencias. En este esquema de seres de carácter inteligible –jerarquizados– aparecen, por debajo del *Nous*, los *logoi*, los *boethoi*, los colaboradores, los intermediarios entre Dios y el mundo. Las almas humanas son también seres intermedios: a modo de microcosmos reproducen la imagen del todo. Pero son seres más cercanos a la materia, atrapados en ella por el cuerpo (principio material), dotados de facultades (*dynameis*) en potencia y en acto, pero regidos por un principio espiritual inmortal: el *nous*.

La proporcionalidad matemática era aplicada por los pitagóricos para explicar las magnitudes del cosmos. En Filón, la ‘proporcionalidad gnoseológica’ que aplica como método hermenéutico¹⁹ para el análisis de la Ley no tiene otro fin que explicar la inmutabilidad divina en términos conceptuales, tanto de inmanencia como de trascendencia. Todo lo que se sitúa en el interior del cosmos puede ser

percibido dentro del límite de la experiencia humana, porque si bien Dios es *nous*, su expresión o imagen es el *logos*. No obstante, su calidad de “naturaleza simple” (φύσις ἀπλή) porque “solo y único en sí es el dios que es uno” (μόνος δὲ καὶ καθ’ αὐτὸν εἷς ὢν ὁ θεός) remite a la condición del que se halla más allá de la experiencia. En ese marco, las *dynameis* pueden ser tanto atributos de la esencia divina –integrados a ella e imperfectamente aprehendidos por el *nous* del hombre– como intermediarios mediante los cuales la *psyche* puede salvar el profundo abismo que existe entre la condición trascendente de Dios y el mundo sensible.

Notas

¹ En adelante *LA* II. El resto de los títulos de los tratados de Filón figuran en latín y sin abreviar, según la edición de Colson (1929-1962). Las traducciones son nuestras y directas del griego.

² Cfr. Radice 1987: 383, quien señala “*vari livelli*”: antropológico, cosmológico-axiológico, ontológico y ético.

³ Tiene la impronta de otras producciones del período helenístico como los comentarios haggádicos al *Génesis*, que llegan a constituir incluso un género pseudoepigráfico del Antiguo Testamento tal como el *Libro de los Jubileos* (Corrientes y Piñero 1983: 67ss.).

⁴ Cfr. *De Somniis* I.245, *De Posteritate Caini* 24 y *Quod Deus sit inmutabilis*, *passim*.

⁵ *De sacrificiis Abelis et Caini* 95, *Quod Deus sit inmutabilis* 55, *De confusione Linguarum* 98, *De Somniis* I.237 y *Quaestiones in Genesim* II.54.

⁶ Otras aportaciones teóricas señalaron que Filón prestaba mayor atención a los elementos ético-religiosos de raigambre hebrea que a las cuestiones de orden físico –al contrario de lo que solían hacer los escritores griegos– (Trebolle Barrera 1998: 522).

⁷ Jerónimo (*De vir.* III) pretendió incluirlo entre los ‘escritores eclesiásticos’ y Eusebio (*Hist. Ecc.* 2.16.1-17.3) narró la leyenda de que Filón visitó Roma en tiempos del emperador Claudio para hablar con el apóstol Pedro. Cfr. Bruns 1973: 141-145.

⁸ De tal manera está ligado el nombre de Filón a la filosofía, que el Congreso realizado en Francia en 1995 convocó bajo el título “*Philon d’Alexandrie et le langage de la Philosophie*” y dejó una invaluable serie de artículos (Lévy 1998). *The Studia Philonica Annual*, cuyos editores responsables son David Runia y Gregory Sterling, es la publicación más importante dedicada al judaísmo helenístico –y en particular a los escritos y el pensamiento de Filón– y constituye un reservorio en el que abundan los trabajos de especialistas en filosofía clásica. Un repaso a los títulos y *abstracts* publicados en el marco de “*The International Philo Bibliography Project*”, que contiene toda la bibliografía que a nivel mundial se produce sobre estudios filónicos, muestra la preponderancia de la mirada filosófica sobre los escritos del alejandrino.

⁹ La interpretación del relato de la primera creación, modelo ideal del posterior hombre 'material', sugiere que Adán pudo no haber podido adquirir nunca la capacidad necesaria para elaborar un lenguaje perfectamente 'mimético' para representar el mundo y sus creaturas, no obstante la subsecuente escena del primer hombre poniendo nombre a los demás seres (Dawson 1992: 88).

¹⁰ El término *pneuma* no ha dejado de suscitar reflexiones polémicas. Cfr. Martín 1986: 41, donde afirma que el concepto "respira el aire de la literatura sapiencial judía y de la pneumatología popular helenista, pero se debe observar la tendencia permanente de no darle atributos personalizados o angélicos, concibiéndolo más bien como la acción misma del Dios que efunde su fuerza."

¹¹ Un problema adicional sería plantear aquí la autoría de las preguntas y respuestas que se suceden: si son genuinamente filonianas o si, aun de Filón, responden a su auténtico pensamiento o reproducen la opinión de otros intérpretes de la Biblia, o si son posteriores a los textos filónicos.

¹² *De animae procreatione in Timaeo* 1019e y 1020c.

¹³ *Praeparatio Evangelica* 11.23.3-6.

¹⁴ Tobin cita la siguiente edición: Marg, W. (Ed.) (1972). *Timaeus Locrus. De Natura Mundi et Animae*. Philosophia Antiqua 24. Leiden: Brill.

¹⁵ Filón designa el elemento racional del alma mediante las fórmulas νοῦς καὶ λόγος / νοῦς καὶ λογισμός, que no pertenecen al repertorio del platonismo medio (Whittaker 1998: 229s.).

¹⁶ Con mucho esfuerzo podríamos encontrar probablemente esta relación en *Fedón*.

¹⁷ Cfr. Radice 2000: 189, quien cita a Bengio, A. (1971). *La dialectique de Dieu et de l'homme chez Philon d'Alexandrie: une approche du concept d'areté chez Philon* (Diss.). Paris; p. 102.

¹⁸ Cfr. *Quod Deus sit inmutabilis* 11-14.

¹⁹ Existen numerosos ejemplos, como en *De Somniis* 1.33: "el elemento siempre inasible (ἀκατάληπτον) en el cosmos es *uranos*, frente a la naturaleza del aire, la tierra y el agua. El *nous* es inasible también en el hombre frente al cuerpo, la sensibilidad y la palabra que interpreta".

Bibliografía

Edición

COLSON F. C. & G. H. WHITAKER (1929-1962). *Philo*. London-Cambridge.

Bibliografía citada

BRUNS, J. E. (1973). "Philo Christianus: The Debris of a Legend" en *HTR* 66: 141-145.

CALVETTI, G. (1977). "Eudoro di Alessandria: Medioplatonismo e neopitagorismo nel I secolo A.C." en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 69: 3-19.

- CORRIENTES F. y A. PIÑERO (1983). "Libro de los Jubileos" en DIEZ MACHO, A. (dir.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*: 65-193. Madrid.
- DAWSON, D. (1992). *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley.
- DILLON, J. (1977). *The Middle Platonists*. Ithaca: Cornell University Press.
- FRAZER, J. G. (1981). *El folklore en el Antiguo Testamento*. México: F.C.E.
- LÉVY, Carlos (ed.) (1998). *Philon d'Alexandrie et le langage de la Philosophie. Actes du colloque international organisé par le centre d'études sur la philosophie hellénistique et romain de l'Université de Paris XII-Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995)*. Monothéismes et Philosophie: Tournhout.
- MARTIN, José Pablo (1986). *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*. Buenos Aires: Depalma.
- _____. (1997). "La granada símbolo del mundo. Relación entre Filón y Teófilo de Antioquía" en *Epimeleia, Revista de estudios sobre la tradición* 6: 69-82.
- _____. (2002). "Historiografía, religión y filosofía en el siglo II" en *Plenitudo Temporis*. Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría. Est. 249: 315-332. Salamanca: Biblioteca Salmanticencis.
- _____. (2003). *El concepto de hermenéutica en Filón*. Buenos Aires: Academia de Ciencias (en prensa).
- MERCIER, C. (1979). Introduction, traduction et notes à "Quaestiones et solutiones en Genesim I et II" en *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie* (1961-1992).
- RADICE, Roberto (2000). *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria. Commentario al "Legum Allegoriae"*. Milano.
- REALE Giovanni y Roberto RADICE (1987). *La genesi e la natura della 'Filosofia Mosaica'. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico de Filone de Alessandria*. Milano: Rusconi.
- TOBIN, Thomas H. (1983). *The Creation of the man: Philo and the History of Interpretation*. Washington: The Catholic Biblical Association of America.
- WHITTAKER, J. (1998). "How to define the rational soul?" en LÉVY, Carlos (ed.) *Philon d'Alexandrie et le langage de la Philosophie*: 229-256. Monothéismes et Philosophie: Tournhout.

Recibido: 14 de julio de 2003 Evaluado: 14 de octubre de 2003
--