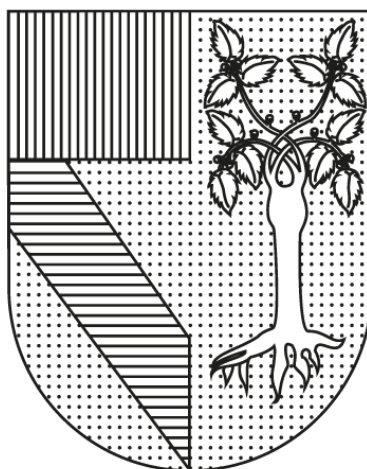


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Facultad de Filosofía



La cosmogonía de Filón de Alejandría

TESIS PROFESIONAL

que presenta

Guy Gavriel Tal

para obtener el grado de

Doctor en Historia del Pensamiento

Director

Dr. Luis Xavier López Farjeat

Ciudad de México

2022

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
La investigación.....	2
Método	4
Literatura.....	7
Justificación.....	8
SECCIÓN A. FILÓN DE ALEJANDRÍA	11
1. Introducción	11
2. Biografía de Filón	14
3. La obra de Filón	16
3.1. Tipos de escritura	16
3.2. El idioma de la obra	17
3.3. Las fuentes filosóficas de Filón	19
3.4. La exégesis alegórica	21
3.5. El nivel de la obra de Filón	23
3.6. La orientación de la obra de Filón	24
4. Filón y el cristianismo	35
5. Los tratados relevantes para el análisis	36
5.1. <i>Sobre la creación del mundo según Moisés (De opificio mundi)</i>	36
5.2. <i>Sobre la indestructibilidad del mundo (De aeternitate mundi)</i>	37
6. Resumen	44
SECCIÓN B. PLATÓN	45
1. <i>Timeo</i>	47
1.1. El <i>Timeo</i> durante la historia	47
1.2. El <i>Timeo</i> y Filón	48
1.3. Resumen del diálogo	49

2. Temas de investigación	53
2.1. La creación	53
2.2. Dios, el demiurgo	60
2.3. La necesidad (ἀνάγκη)	67
2.4. El receptáculo (ὑποδοχή)	75
SECCIÓN C. LA COMPARACIÓN	85
1. La creación	86
1.1. Resumen de la opinión de Platón	86
1.2. Filón acerca de la creación	86
1.3. Conclusión.....	132
2. Dios	134
2.1. Resumen de la opinión de Platón	134
2.2. Filón acerca de Dios	134
2.3. Conclusión.....	159
3. La necesidad	162
3.1. Resumen de la opinión de Platón	162
3.2. Filón acerca de la “necesidad”	162
3.3. Conclusión.....	172
4. El receptáculo	174
4.1 Resumen de la opinión de Platón	174
4.2. Filón acerca del “receptáculo”	174
4.3. Las características del receptáculo	180
4.4. Conclusión.....	190
SECCIÓN D. SOBRE LA CREACIÓN DEL MUNDO SEGÚN MOISÉS	193
SECCIÓN E. SÍNTESIS Y CONCLUSIONES	261
1. La cosmogonía de Filón	261
2. Filón como exégeta y filósofo	265

a. Filosofía religiosa	266
b. Falta de claridad en las explicaciones filosóficas.....	268
c. Dos niveles de conceptos	270
d. Originalidad.....	273
BIBLIOGRAFÍA	275

AGRADECIMIENTOS

Mi recorrido en la redacción de esta tesis fue largo e interesante. Empezó en la ciudad de México, continuó en *Kerameikos*, Atenas, a tan solo quince minutos a pie de la Academia de Platón y culminó en los valles de la Galilea inferior en Israel. En el camino, una serie de personas bondadosas me ayudaron, guiaron y animaron. Este es el lugar para expresarles mi reconocimiento.

Primeramente, de forma sincera y de todo corazón quiero agradecer a Luis Xavier López Farjeat, el profesor que me condujo en toda esta travesía con una sonrisa y paciencia, dirigiéndome con elegancia y sabiduría. No ocupando mi lugar sino mostrándome los temas interesantes en los que me tenía que esforzar y con pequeñas observaciones y señalamientos logró un gran cambio. Sin él, no se hubiera alcanzado el resultado deseado.

También agradezco al Dr. Daniel Fainstein, el decano de estudios judaicos de la universidad Hebrea en la Ciudad de México, que se mantuvo a mi lado y me dirigió en mi maestría en la universidad Hebrea, creyó en mí y me apoyó en mis estudios académicos.

Mi reconocimiento a Aram I. Narinian que analizó, examinó y corrigió de forma meticulosa cada palabra y oración de este trabajo. La última versión se debe en gran medida a su mérito.

Una mención especial a mi esposa, Fentaye, mi compañera en todos mis avatares desde hace ya más de 20 años y a mis queridos hijos Roni, Jerut, Sinai, Tamar, Ajinoam, Jen y Roi, y a mis padres por su confianza y apoyo.

Para finalizar agradezco al “Padre y Creador de todo”, como es denominado por Platón y Filón, que me acompaña en todo mi quehacer.

LISTA DE ABREVIATURAS

Utilizo las siguientes abreviaturas para los tratados de Filón de Alejandría:

Abr.	<i>De Abrahamo</i>	<i>Sobre Abraham</i>
Aet.	<i>De aeternitate mundi</i>	<i>Sobre la indestructibilidad del mundo</i>
Agr.	<i>De agricultura</i>	<i>Sobre la agricultura</i>
Anim.	<i>De animalibus</i>	<i>Sobre los animales</i>
Cher.	<i>De Cherubim</i>	<i>Sobre los Querubines</i>
Conf.	<i>De confusione linguarum</i>	<i>La confusión de las lenguas</i>
Congr.	<i>De congressu eruditionis gratia</i>	<i>Acerca de la unión con los estudios preliminares</i>
Contempl.	<i>De vita contemplativa</i>	<i>La vida contemplativa</i>
Decal.	<i>De decalogo</i>	<i>Sobre el decálogo</i>
Deo	<i>De Deo</i>	<i>Sobre Dios</i>
Det.	<i>Quod deterius potiori insidari Soleat</i>	<i>Las insidias</i>
Deus	<i>Quod Deus sit immutabilis</i>	<i>Sobre la inmutabilidad de Dios</i>
Ebr.	<i>De ebrietate</i>	<i>Sobre la ebriedad</i>
Flacc.	<i>In Flaccum</i>	<i>Contra Flaco</i>
Fug.	<i>De fuga et invectione</i>	<i>Sobre la fuga y el encuentro</i>
Gig.	<i>De Gigantibus</i>	<i>Sobre los gigantes</i>
Her.	<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>	<i>El heredero de los bienes divinos</i>
Hypoth.	<i>Hypothetica</i>	<i>Apología por los judíos</i>
Ios.	<i>De Iosepho</i>	<i>Sobre José</i>
Leg.	<i>Legum allegoriae 1-3</i>	<i>Alegorías de las leyes 1-3</i>
Legat.	<i>Legatio ad Gaium</i>	<i>Embajada ante Gayo</i>
Migr.	<i>De migratione Abrahami</i>	<i>La migración de Abraham</i>
Mos.	<i>De vita Moysis 1-2</i>	<i>Vida de Moisés 1-2</i>
Mut.	<i>De mutatione nominum</i>	<i>Sobre el cambio de los nombres</i>
Opif.	<i>De opificio mundi</i>	<i>La creación del mundo según Moisés</i>
Plant.	<i>De plantatione</i>	<i>Sobre la plantación</i>
Post.	<i>De posteritate Caini</i>	<i>La posteridad de Caín</i>
Praem.	<i>De Praemiis et poenis</i>	<i>Premios y castigos</i>
Prob.	<i>Quod omnis probus liber sit</i>	<i>Todo hombre bueno es libre</i>
Prov.	<i>De Providentia 1-2</i>	<i>Sobre la providencia 1-2</i>

QE	<i>Quaestiones et solutiones in Exodum 1-2</i>	<i>Cuestiones sobre el Éxodo 1-2</i>
QG	<i>Quaestiones et solutiones in Genesim 1-6</i>	<i>Cuestiones sobre el Génesis 1-6</i>
Sacr.	<i>De sacrificiis Abelis et Caini</i>	<i>Los sacrificios de Abel y Caín</i>
Sobr.	<i>De Sobrietate</i>	<i>Sobre la sobriedad</i>
Somn.	<i>De somniis 1-2</i>	<i>Sobre los sueños 1-2</i>
Spec.	<i>De specialibus legibus 1-4</i>	<i>Las leyes particulares 1-4</i>
Virt.	<i>De virtutibus</i>	<i>Sobre las virtudes</i>

INTRODUCCIÓN

A medio camino entre Jerusalén y Atenas mora la bella ciudad de Alejandría, en Egipto. Este veredicto, aunque totalmente equivocado geográficamente, contiene mucha verdad si tenemos en mente a este pensador único y particular en la historia de las dos culturas, Filón de Alejandría.

Esta figura especial en la historia del pensamiento judío y griego dedicó un gran esfuerzo intelectual en explorar una de las preguntas que ha preocupado a la mente del ser humano desde el inicio de la filosofía: *¿cómo llegamos aquí?* o, mejor dicho, *¿cuál es el principio de todo y cómo se creó la realidad que vemos a nuestro alrededor?* Posteriormente, esta área filosófica se denominó “cosmogonía”, una palabra de origen griego que está compuesta por otras dos: κόσμος, es decir, “mundo” y γίγνομαι o γέγονα, que significa “nacimiento”; juntas: cosmogonía, “el nacimiento del mundo”.

A lo largo del *Corpus Philonicum* se dedican muchos párrafos a examinar los diferentes aspectos sobre esta cuestión. Sin embargo, Filón no siempre la expuso de forma clara y comprensible; de hecho, las definiciones y los términos que utiliza no son fáciles de entender, lo cual provocó que los interesados en estudiar su postura no hayan llegado a una conclusión definitiva acerca de cuál es realmente su posición en diversos aspectos, sino que existen numerosas interpretaciones con respecto a su teoría.

Para Filón el gran ejemplo a seguir y el modelo ideal del verdadero filósofo es Moisés, el gran líder judío que entregó a su pueblo la Ley de Dios. Filón se inspiró en la historia personal de Moisés contada en la *Torá* —el *Pentateuco*— y la describió detalladamente en las dos partes de su obra la *Vida de Moisés*. En el *Pentateuco* encontró la fuente de la sabiduría divina y la interpretó filosófica y éticamente como una verdad absoluta. En la primera parte de este libro sagrado, llamado *Génesis*, encontró respuestas desde sus primeros capítulos a esta gran interrogante filosófica sobre el nacimiento y el origen de este universo.

Unos 400 años antes del nacimiento de Filón, vivió en Atenas el gran filósofo griego y fundador de la Academia ateniense, Platón. Platón fue una importante fuente de inspiración para Filón, el cual encontró en él a un pensador que alcanzó la cima de la filosofía. Incluso Filón encontró en uno de los diálogos platónicos, el *Timeo*, un recurso para el estudio de la génesis del mundo.

«Philo must have felt blessed when he discovered that Plato and *Genesis* share some of the same terminology» (1992, 33), escribió Gregory E. Sterling en su análisis sobre la cosmogonía de Filón. Podemos decir que Filón no solamente descubrió una terminología similar, sino también conceptos e ideas parecidas. De hecho, cuando las ideas del *Timeo* no eran tan similares, Filón buscó la manera de acercarlas al *Génesis*. De este modo, llegó a la brillante idea de que los seis días de la creación según Moisés representan orden y jerarquía y no tiempo y cronología, tal como Platón describe el acto de la creación. Así fue como también se identificó el primer día de la génesis descrito por Moisés con la creación de las Formas platónicas.

Por ende, al investigar, filosofar e interpretar a Platón y al *Génesis*, Filón pudo “reubicar” a Alejandría entre Jerusalén y Atenas en una extraordinaria síntesis que contribuyó enormemente a la filosofía y a la religión, y no sólo a la judía sino también a las otras dos religiones monoteístas.

La investigación

El propósito de esta tesis es obtener una comprensión completa y coherente de la cosmogonía de Filón. Esto supone un gran desafío, puesto que en ninguna parte de sus escritos Filón discute el tema de manera ordenada y centrada. En consecuencia, el investigador debe darse a la tarea de reconstruir y analizar esta cuestión con el fin de deducir, en la medida de lo posible, una teoría ordenada y clara. Para lograr este objetivo, dividimos el tema de la cosmogonía filónica en cuatro apartados, tomados del *Timeo*, que es donde Platón plantea su propia cosmogonía: (1) el acto de la creación, (2) Dios, (3) la “necesidad” y (4) el receptáculo.

De estos cuatro asuntos, el primero que analizaremos es el acto mismo de la creación. Las opiniones al respecto son muy diversas. Los nombres latinos que las describen plantean dos interrogantes. La primera es la discrepancia entre *creatio ex nihilo* y *creatio ex materia ingenita*, desacuerdo que apunta a la cuestión de si el mundo fue creado de la nada o surgió de una materia preexistente. Por su parte, *creatio aeterna* y *creatio temporalis* son términos que plantean otras dos posibilidades: una es la posición según la cual la creación no se produjo en un momento concreto del tiempo, sino que el mundo siempre ha existido; la segunda sugiere, en cambio, que hubo un momento concreto en el tiempo en el que el mundo empezó a existir. Cada una de estas alternativas tiene sus propios matices y vertientes que merecen ser explicadas. En nuestro análisis,

intentaremos identificar por cuál de ellas se decantó Filón. Curiosamente, cada una de estas posiciones cuenta con sus respectivos partidarios.

El segundo asunto que examinaremos es uno que suele considerarse a continuación de la discusión sobre la creación cuando, en realidad, según el orden de importancia de la filosofía teocéntrica de Filón, debería ir primero: ¿el mundo fue creado por *Dios* o por *dios*? La diferencia en el uso de mayúsculas o minúsculas refleja la pregunta acerca de qué dios estamos hablando, el Dios religioso de la Biblia, esto es, el Dios personal que interviene, reacciona y se comunica con el ser humano, o bien el dios abstracto de la filosofía, particularmente, el dios de Aristóteles, que es trascendente, indiferente y está desvinculado con el universo inferior. Claramente, la tendencia de un pensador tan devoto como Filón es a favor del Dios bíblico; sin embargo, existe en los escritos de Filón una tensión entre uno y otro. El tema es muy extenso y comprende numerosos detalles que deben ser aclarados. Nuestro propósito es definir al complejo Dios de Filón, así como resolver ciertas contradicciones que encontramos en las obras filónicas.

Tanto el acto de la creación como la noción de Dios en los escritos de Filón son temas muy profundos y extensos. Prácticamente en cada tratado de Filón hay por lo menos un comentario o explicación sobre Dios y la creación, además de los libros que se centran especialmente en esos temas. Por el contrario, los dos asuntos subsiguientes son complementarios y ocupan menos espacio en esta tesis y mucho menos en el *Corpus Philonicum*. El primero de ellos es el término platónico “necesidad”, que causó mucha polémica entre los estudiosos de Platón. A pesar de que se trata de una noción capital en su cosmogonía, tal parece que dejó poca huella en la obra de Filón. Con todo, trataremos de estudiar el lugar de este concepto en la cosmogonía filónica y entender si realmente Filón lo ignoró o si pueden encontrarse rastros de dicha noción en su planteamiento. El segundo asunto es el del “receptáculo” platónico, relacionado con la materia o el espacio según las diferentes opiniones al respecto. Igualmente, se trata de un concepto que, al parecer, Filón no menciona con ese nombre. Trataré, sin embargo, de encontrar el modo en que él lo entendió y definió dentro de su propuesta cosmogonía.

Al revisar estos cuatro asuntos, abordaré algunos temas adicionales. Sin embargo, no podré ahondar en cada uno de ellos. De cualquier forma, señalaré algunas cuestiones tangenciales, aunque no por ello menos importantes, de cara al propósito de mi trabajo. Entre estas cuestiones figuran, por ejemplo, (1) la noción de providencia divina, (2) la definición del tiempo y su relación con la existencia y el universo preexistente, así como

(3) el sistema de intermediarios entre el Creador y lo creado (llamados “poderes”, “ideas”, “formas”, “Logos”, entre otras designaciones). Este último asunto es un elemento primordial dentro de la filosofía de Filón y está profundamente relacionado con nuestro tema de estudio, pero requiere de una investigación más profunda a fin de llegar a una visión de conjunto, la cual espero realizar en otra ocasión.

Luego de un análisis cuidadoso y detallado de las cuatro cuestiones que mencioné en esta parte, relacionaré cada una de ellas entre sí en un intento por esbozar el panorama completo de la comprensión filónica de la creación.

Método

Para lograr el propósito de esta tesis, dividiremos la investigación en cinco secciones. La primera está dedicada a una revisión general de Filón, su vida, obra, cómo fue valorado a lo largo de la historia, así como una perspectiva más detallada de los dos tratados que dedicó a temas directamente relacionados con nuestro tema de investigación. El primero es *Sobre la creación del mundo según Moisés*, que ofrece una interpretación filosófica de la historia de la creación del cosmos tal como se describe en los primeros capítulos del *Génesis*, junto con algunas ideas bastante originales. El segundo es el tratado filosófico *Sobre la indestructibilidad del mundo*, que trata de investigar si este universo es eterno o será destruido en algún momento; al investigar este asunto, Filón analiza también un tema paralelo, a saber, la génesis. El segundo tratado es de particular importancia para los asuntos investigados debido a la evidencia que aporta. El propósito de esta sección es ofrecer una visión general sobre Filón y su obra, lo cual nos ayudará a entender mejor el trasfondo del tema.

La segunda sección está centrada en el *Timeo*, en donde Platón presenta su cosmogonía entre otros temas del tratado. El propósito de esta sección es presentar una introducción para la investigación principal de los conceptos filónicos. La razón por la que elaboramos este preámbulo no es solamente para mostrar las semejanzas entre los dos pensadores, sino también para exponer el modo en que diversas interpretaciones de Platón abren nuevas posibilidades para entender a Filón. La cosmogonía de Filón depende en buena medida de Platón, en cuanto al lenguaje, la terminología, los conceptos, la estructura y la descripción general. Descubriremos que un análisis más profundo con respecto a Platón y una mejor definición de las posibles formas de interpretar los términos empleados por él, a veces a la luz de sus intérpretes posteriores, nos ayudará a

comprender mucho mejor las posibilidades interpretativas respecto a ciertos puntos imprecisos en los textos de Filón. Considero que algunos de los errores en las explicaciones dadas sobre Filón surgen debido a presupuestos de interpretación equivocados del propio Platón, los cuales influyen en la lectura de la obra del filósofo judío; por consiguiente, al liberarse de estos falsos supuestos, uno será más preciso en sus interpretaciones de Filón.¹

No obstante, es importante destacar que mi objetivo al estudiar a Platón no es problematizar y aportar una interpretación novedosa sobre Platón mismo, sino que recorro a él solamente porque permite entender mejor a Filón. Por ello, el análisis que presento acerca de Platón es más bien expositivo y no pretende llegar a una opinión definitiva sobre las preguntas presentadas ni cubrir todas las posibilidades y detalles del debate filosófico. Así pues, el objetivo es definir las principales posturas para luego recuperarlas en la siguiente parte de este trabajo.

La tercera sección es la principal de esta investigación, pues es allí en donde examinamos a profundidad todos los asuntos antes mencionados del *Corpus Philonicum* a la luz de las conclusiones de la sección anterior.

Llevo a cabo mi análisis con la mirada puesta en las palabras que el mismo Filón emplea en todas sus obras. Investigo el modo en que escribió, las palabras que eligió, las citas, así como la manera en que reaccionó a otros pensadores o corrientes filosóficas. De igual forma, tengo en cuenta lo que han escrito sobre él los estudiosos modernos y considero los argumentos presentados por ellos. De cualquier forma, en todo momento asumo que sus propios escritos son el principal instrumento para determinar las posiciones de Filón.

Es necesario señalar aquí un comentario importante sobre el uso que hago de las obras de Filón. Como veremos, Filón escribió en griego.² La mayoría de sus obras se conservan en esa lengua. Sin embargo, hay algunas que sólo se conservan gracias a una traducción al armenio y que posteriormente fueron traducidas al latín. En este trabajo, evitaré valirme de estas obras en la medida de lo posible, pues creo que resulta muy

¹ Un ejemplo de ello es la manera en la que Wolfson entiende la creación descrita en Platón, la cual influye en su interpretación de la de Filón; véase Wolfson 1962, I, 303-305. Asimismo, considero que la definición de “la necesidad” platónica presentada por Cornford impidió a Runia de encontrarla en la obra filónica; véase B. 2.3.4 y C. 3.2 de esta tesis.

² A. 3.2.

especulativo obtener conclusiones de una obra cuyo texto original no se conserva. Los escritos de Filón fueron redactados originalmente en griego, luego traducidos al armenio, más tarde al latín, y de ahí traducidos al hebreo o al inglés o al español. Es difícil que estas traducciones sean totalmente fieles a la intención original del autor, especialmente cuando lo que intentamos es entender sus ideas a través de las palabras que utilizó o la forma en la que se expresó. Un problema adicional de estos escritos es que en algunos casos las traducciones eran deficientes y confusas. Por esta razón, como veremos, diferentes investigadores extraen conclusiones muy distintas de un mismo párrafo. Sin embargo, es de gran ayuda que prácticamente cualquier idea que escribió Filón aparezca en otros lugares, por lo que se pueden encontrar paralelismos en las obras cuya versión original sí conservamos. A lo largo de mi trabajo, me referiré a estos textos en los casos en que los investigadores los traigan a colación.³ No obstante, para efectos de mis propias conclusiones, no considero que se pueda extraer algo definitivo de estas obras.

Hasta el final de la tercera sección estaremos cerca de alcanzar el objetivo principal de esta tesis. Sin embargo, antes de concluir incluimos una sección más, la cuarta, en la que analizamos algunas partes de la obra *Sobre la creación del mundo según Moisés*. En esta sección, examinamos toda la primera parte de este tratado la cual contiene información relevante en relación con esta tesis. Comentaré dicho tratado basándome en las conclusiones de las secciones previas de esta tesis y expondré algunas cuestiones adicionales que no se abordan en las secciones anteriores.

La quinta y última sección se divide en dos partes. En la primera parte, la más importante, se extraen conclusiones a modo de una descripción completa de la cosmogonía de Filón con miras a cumplir el objetivo inicial de este trabajo. En la segunda parte, presentamos algunos planteamientos más generales sobre algunas cuestiones que son objeto de discusión en el mundo académico, a saber, si Filón es un filósofo *per se* o es más bien un exégeta de las Escrituras, así como cuál es el nivel y el valor filosófico de su obra.

³ Sobre todo, *Prov.* 1.6-8. Véase C. 1.2.7.

Literatura

La literatura académica dedicada al pensamiento de Filón es muy extensa y aumenta año con año.⁴ La revista *The Studia Philonica Annual* es publicada anualmente; esta revista contiene artículos y reseñas sobre Filón y es una de las principales fuentes en esta materia. Además, muchos otros documentos son publicados en otras revistas de filosofía o judaísmo. Asimismo, frecuentemente se publican libros y traducciones de las obras de Filón a diferentes idiomas.

La mayoría de los temas que tratamos en este trabajo están discutidos en los libros y artículos de referencia. No podemos ahondar en todos ellos, pero presentamos los que consideramos más relevantes, además de la revista antes mencionada:

Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam, en dos volúmenes, escrito por Harry Austryn Wolfson (1962). En este libro, el autor presenta un amplio análisis de los principales asuntos de la obra de Filón, incluso los temas de este trabajo. El argumento principal es que Filón es la base de toda la filosofía occidental desde sus días hasta Spinoza.

Erwin Ramsdell Goodenough en sus dos libros *By Light, Light* (1935) y *An Introduction to Philo Judaeus* (1940) desarrolla una posición especial con una tendencia mística en la interpretación de Filón. Sin embargo, proporciona también, especialmente en el segundo libro, una revisión general de la filosofía de Filón.

En el libro *The Platonism of Philo Judaeus* (1919) escrito hace más de cien años, Thomas H. Billings investiga la relación entre Filón y Platón.

Más recientemente, Jean Daniélou presenta un resumen más actual de la obra de Filón en el libro llamado simplemente *Philo of Alexandria* (2014), escrito originalmente en francés y luego traducido a varios idiomas, incluido el hebreo y el inglés.

David Winston (1981) y Gregory Sterling (1992) escribieron artículos importantes en los cuales sostienen que Filón defendió la *creatio aeterna*. Aunque mis conclusiones son diferentes, estos autores proporcionan fuentes valiosas para la investigación del tema.

En las ediciones traducidas del *Corpus Philonicum* al hebreo, español e inglés, además de la traducción misma, se encuentra mucha información de gran utilidad tanto en las introducciones generales, como en las particulares y en el aparato crítico.

Con respecto a la investigación introductoria sobre Platón, utilicé especialmente los trabajos clásicos de Archer-Hind (1888) (en donde aparece también el original griego), Taylor

⁴ Radice y Runia reunieron todas las publicaciones desde 1937 hasta 1986. Existen otras colecciones posteriores en los diferentes volúmenes de la revista anual sobre Filón.

(1928) y Cornford (1997). Me fue útil también el libro de Miller (2003) dedicado al tema específico del receptáculo para la investigación de este término.

Ciertamente, esta lista es muy limitada y aparte de muchas otras fuentes, no incluye la fuente más importante que he de mencionar ahora. David Runia es probablemente el erudito más destacado hoy en día sobre Filón en todos los aspectos. Ha publicado artículos y libros sobre el tema y es el editor principal de la revista *The Studia Philonica Annual* arriba mencionada. A lo largo de su trayectoria ha contribuido enormemente a todo lo que sabemos a propósito de Filón. Dentro de sus múltiples publicaciones, el primer libro que escribió en el año 1986, basado sobre su disertación defendida tres años antes, es el más relevante para mi investigación. Esta obra es *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (1986). Allí, Runia revisa detalladamente todos los vínculos entre el famoso diálogo del filósofo ateniense y el pensador judío. El texto de Runia no está enfocado específicamente en la cosmogonía, pero ella toma un lugar central ya que es uno de los asuntos principales del *Timeo* de Platón.

A pesar de las semejanzas y las múltiples contribuciones que recibí de este libro, quiero señalar también algunas diferencias importantes que distinguen aquella obra de mi tesis. En primer lugar, el libro de Runia es más general y sintetiza toda la obra platónica, ocupándose también de cuestiones relacionadas con la cosmogonía, aunque no se centra en ella. En segundo lugar, el método que presento en este trabajo es diferente al suyo en dos puntos: primero en la investigación de los cuatro asuntos (i.e. acto de la creación, Dios, necesidad y receptáculo) de la tesis y, segundo, en la forma de analizar los escritos de Filón. Por último, quiero mencionar que algunas conclusiones de esta tesis son distintas de las conclusiones de Runia; en suma, pienso que mi trabajo aporta un punto de vista novedoso.

Justificación

Con respecto a la contribución de esta obra, cabe destacar tres aspectos que me parecen relevantes:

En primer lugar, considero que el contenido en sí mismo es valioso. A pesar de lo que ya se ha escrito sobre el tema, que no es poco, pienso que el método y las conclusiones a las que llegué son novedosas y, además de que las pruebas y los debates son firmes

y concluyentes, lo más importante de esta tesis es la presentación de una cosmogonía completa y coherente.

En segundo lugar, pienso que el mundo académico de habla hispana podría beneficiarse de esta tesis la cual presenta un tema central en el estudio de Filón en este idioma de manera ordenada y detallada. En el ámbito de la investigación académica sobre Filón en español puede observarse que existe un mayor interés en los últimos años. Prueba de ello son las dos ediciones en español que han sido publicadas, una en Madrid por la editorial Trotta a cargo de José Pablo Martín (aún no completa), y la otra por José María Triviño, profesor de la Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires en la editorial Acervo Cultural. Además de sus traducciones y notas, Martín ha escrito varios artículos importantes sobre Filón y es el especialista más destacado en lengua española de la obra filónica. Sin embargo, hasta donde sé, no existe ninguna revisión detallada en español de la cosmogonía de Filón, por lo que me parece que este trabajo puede llenar ese espacio.

Por último, me refiero a la complicada relación entre Filón y el judaísmo tradicional, un tema al que volveré más adelante en la primera sección. Es bien sabido que Filón fue olvidado en el mundo judío durante siglos. Este no es el lugar para ahondar en las razones de dicho olvido. Sin embargo, Filón influyó indirectamente en el judaísmo. Aunque en algún momento su presencia fue mayor en otras religiones, sobre todo en el cristianismo, la historia consiguió devolver a Filón a sus orígenes. Sus ideas fueron muy importantes para los primeros padres de la iglesia, y sus interpretaciones quedaron marcadas en su filosofía, especialmente las soluciones que propuso para resolver la tensión entre filosofía y religión. Estas ideas influyeron más tarde también a los musulmanes, que se enfrentaban a problemas similares. Más tarde, pensadores judíos como Rav Saadia Gaon y Maimónides, por mencionar sólo dos, se sirvieron de soluciones paralelas para resolver sus dudas. Así pues, podemos encontrar ideas procedentes de Filón en el pensamiento judío de la Edad Media y posterior. No voy a profundizar en este tema que Wolfson ha tratado con muchos ejemplos y detalles en su gran obra arriba citada; no obstante, es interesante apreciar cómo gracias a los “juegos” de la historia, el pensamiento de Filón volvió a estar vivo y activo entre sus correligionarios y en el resto de las religiones.

Más tarde, el renovado mundo académico judío mostró un gran interés por el filósofo y actualmente ya forma una parte imprescindible para el estudio académico moderno de la religión judía incluso en lengua hebrea.

Pese a lo anterior, dentro del mundo religioso ortodoxo Filón aún es dejado de lado. En algunas corrientes más liberales o más influenciadas por la academia empieza a haber un ligero interés y a veces se menciona una u otra idea suya,⁵ pero un estudio directo y el uso cotidiano de sus ideas prácticamente no existe al día de hoy.

Ahora me gustaría incluir un detalle personal. Quien escribe estas líneas también ha trabajado como rabino ortodoxo en varias comunidades en los últimos años. Al explorar a profundidad la obra de Filón para este trabajo encontré que muchas de sus ideas pueden ser relevantes para el judaísmo moderno en sus diferentes corrientes, incluyendo la ortodoxa. De hecho, varias veces he utilizado algunos conceptos de Filón tanto en mis clases como en mis discursos y los encuentro útiles para la vida religiosa moderna. Así, esta tesis podría ser un avance más para reinsertar a este pensador histórico dentro de la vida judía moderna.

⁵ Un ejemplo se puede encontrar en Samet.

SECCIÓN A

FILÓN DE ALEJANDRÍA

1. Introducción

Entre los pensadores más importantes del judaísmo se encuentra Filón de Alejandría, conocido también como “Filón el Judío”⁶ o *Yedidya*⁷ (“el amigo de Dios” en hebreo). Filón vivió a finales del último siglo antes de nuestra época y en el primero después, en Alejandría, Egipto, una ciudad helenista moderna para su época. Era un judío creyente, por un lado, y un filósofo helenista por el otro. En sus escritos combinó ambas culturas, a las que pertenecía tanto física como culturalmente. Asimismo, algunos lo consideran como un místico o un exégeta, entre otras caracterizaciones.⁸

En su obra, escrita en griego, Filón utilizó muchas ideas de las distintas corrientes filosóficas de su época, sobre todo para explicar versículos o temas bíblicos. Platón es, sin duda alguna, una de las influencias más destacadas en la obra de Filón. Específicamente, Filón se sirve, en varios lugares, de algunos aspectos de la cosmogonía platónica del *Timeo*. Por mucho tiempo, Filón estuvo muy presente en el mundo cristiano, pero fue prácticamente olvidado dentro del pensamiento judío.⁹ Sin embargo, en las últimas generaciones fue redescubierto por los socios de su fe y, desde entonces, ha despertado mucho interés en el pensamiento judío.¹⁰ El estudio de su obra no se limitó a propósitos religiosos, sino que extendió al ámbito de la academia. Así lo reportó hace dos siglos Leopold Cohn:

While in former centuries people occupied themselves but very little with Philo, he has now for some time been zealously studied, and his doctrines and writing are being thoroughly examined

⁶ Por ejemplo, *De viris illustribus* escrito por Jerónimo (11.1). Este párrafo está traducido al inglés por Runia: “*Philo the Jew, an Alexandrian by birth and of priestly descent...*” (1993a, 313).

⁷ Este nombre es una “traducción” que hizo Rabino Azarya Ben Moses Dei Rossi (Italia, 1511-1578), quien fue el primer erudito judío en mostrar interés por Filón en su libro *Meor Einaim* (*La luz de los ojos*). Significa literalmente “amigo de Dios”, que alude al nombre griego “Filón”, amigo.

⁸ Ampliamos sobre la cuestión de “¿cómo definimos a Filón?” más adelante. Véase, A 3.6. y E. 2.

⁹ Véase Hart 1904, 78.

¹⁰ Véase Weinberg 1988.

in every direction. Philosophers and theologians have equal interest in an exact investigation of Philo's teaching (Cohn 1892, 24).

Por su parte, casi medio siglo más tarde, Erwin Goodenough indica lo contrario: "There is no important writer of antiquity who has been so little studied as Philo Judaeus" (1935, 5). Goodenough añade que, si bien abundan los estudios acerca del cristianismo y de las religiones greco-romanas, se han hecho pocas investigaciones en torno al contenido de la alegoría filónica misma: "Still no one seems to have tried to read Philo, if I may say so, with the grain instead of against it, to understand what Philo himself thought he was driving at in all his passionate allegorical labors. We have insisted that Philo answer this or that question of our own, rather than listen to what he is himself trying to say" (1935, 5).

Me parece que hoy en día este problema ya no existe. Por el contrario, el interés en los escritos de Filón ha aumentado considerablemente;¹¹ además, sus textos han cobrado una importancia capital en distintas líneas de investigación. David Runia menciona seis temas de estudio académico en los cuales Filón aporta información significativa y central (1990a, 185-186):

1. *Literatura helenista-judía*. En esta área, de hecho, Filón es casi la única fuente de información.

2. *La relación con el judaísmo formal, o quizás, el judaísmo de la tierra de Israel y Babilonia*.¹² Los orígenes del Nuevo Testamento. Si Filón tuvo influencia sobre diferentes partes del Nuevo Testamento o no ha sido un tema que ha generado desacuerdos entre los especialistas: "Themes of particular interest have been the logos theology of John's Gospel and the Letter to the Colossians, the Old Testament interpretation of the Letter to the Hebrews, and above all the similarities and differences between the thought of the near contemporaries Philo and Paul" (1990a, 185).

3. *La dependencia de la exégesis de los padres de la iglesia en ideas por primera vez encontradas en la obra de Filón, así como la relación entre Filón y la literatura gnóstica*.

¹¹ Un ejemplo de este interés se puede ver en la revista anual *The Studia Philonica Anual* que en el año 2018 publicó su tomo xxx; cada uno de estos tomos contiene cientos de páginas llenas de investigaciones y reseñas de libros que se publican sobre el tema. Para una revisión de las contribuciones más importantes de los últimos años, véase Niehoff 2018, 11.

¹² Qué tanto conoció Filón el trabajo de sus paralelos rabínicos en la tierra de Israel o Babilonia es un tema polémico. Véase un breve resumen de las principales opiniones en Rokeah 1976, 24-32. En este ámbito destaca especialmente el libro de Samuel Belkin (1940).

4. *Filón es también una fuente útil para conocer al hombre educado en la cultura helenista de esa época.*
5. *Las corrientes en la filosofía griega de su época.*

Bien podría agregarse a esta lista —aunque probablemente ya esté incluido en el primer punto— la investigación sobre la filosofía misma de Filón; es decir, sus áreas de interés e ideas, tanto originales como adaptadas de otros filósofos. Mi investigación se inscribe dentro de esta temática. En este trabajo, me propongo estudiar algunos aspectos de la filosofía de Filón, específicamente su cosmogonía, centrándome en la influencia platónica. Me interesa estudiar el modo en que Filón recuperó las tesis cosmogónicas de Platón, qué tan comprometido estaba con ellas y de qué manera las incorporó dentro de su propia teoría y, por otro lado, en qué medida desarrolló su propia teoría al respecto.

2. Biografía de Filón

Filón de Alejandría nació hacia la penúltima década antes de la era común, aparentemente en Alejandría, Egipto, que en esa época tenía cientos de miles de judíos radicados en ella.¹³ El único punto de referencia seguro que tenemos sobre su vida es su participación, ya como una persona mayor, en la embajada enviada a Calígula por los judíos de Alejandría en el año 40 D.E.C. para pedir justicia y protección para la comunidad en su ciudad natal después de eventos sangrientos en Alejandría en el año 38¹⁴.¹⁵ A estos eventos están dedicados sus libros *Embajada a Gayo* (*Legatio ad Gaium*) y *Contra Flaco* (*In Flaccum*).

En su única mención a Filón, Flavio Josefo dice lo siguiente: “Filón, que estaba al frente de la delegación de los judíos, hombre muy instruido en filosofía, hermano de Alejandro el Alabarca...” (*Antigüedad de los judíos*, XVIII, 8, 1). Según este punto de referencia se trata de deducir su fecha de nacimiento: “Si Filón era el de mayor edad en la embajada del 40, podemos ubicar su nacimiento hacia el año 20 A.E.C., en Alejandría” (Martín 2009, 10).¹⁶

Filón perteneció a una familia, probablemente muy adinerada, de la aristocracia judía de su ciudad. Recibió una educación amplia en las escuelas de la época y adquirió un profundo conocimiento de las escrituras sagradas del judaísmo, así como de la cultura helenista de aquella época, incluyendo filosofía, arte, mitología, literatura etc.¹⁷

Su hermano, Alexander, ocupó un cargo administrativo importante en Alejandría. En la obra de Filón, el hijo de Alexander, Tiberio Julio Alejandro, es descrito como un joven que adquirió la educación helenista-romana de su época y prefirió esta última sobre su tradición judía, algo que no era inusual entre los judíos locales. Filón le dedicó a su sobrino Tiberio su obra *Sobre los animales* (*De Animalibus*) —un diálogo entre Filón y Tiberio acerca de la diferencia entre los seres animados irracionales y el hombre—, así

¹³ Sobre Alejandría y sus judíos en esa época, véase Barclay 1996, 48-81; Gruen 2002, 54-83; Martín 2009, 15-20.

¹⁴ Sobre estos eventos, véase Daniélou 2014, 22-31; Gruen 2002, 54-83.

¹⁵ Sobre lo conocido de la vida de Filón, véase Daniélou 2014, 1-59. Para la vida intelectual de Filón, véase Niehoff 2018.

¹⁶ En el mismo argumento utiliza Daniel-Nataf (1986, 1); Daniélou (2014, 4) lo ubica en el año 13 A.E.C. Otros están de acuerdo en que fue el año 20 A.E.C. Por ejemplo, Goodenough 1940, 10; Rokeah 1976, 11.

¹⁷ Sobre la educación de Filón, véase *Congr.* 74-6 y Martín 2009, 14.

como el tratado *Sobre la providencia (De Providentia)*, en donde ambos discuten sobre la existencia de la providencia divina y del mal en el mundo. Más tarde, el mismo Tiberio fue enviado a Judea para ser su gobernador (46-48 A.E.C.) y después fue nombrado “prefecto” de Egipto, el cargo más alto del ejército. En los dos cargos trató cruelmente a sus hermanos judíos y asesinó a miles de ellos. También participó en la destrucción del segundo templo de Jerusalén en el año 70. Este caso ejemplifica la situación del judaísmo asimilado en Alejandría entre las dos culturas, una situación que está expresada en la obra de Filón.¹⁸

Sobre el momento de la muerte de Filón escribe Martín: “La muerte de Filón, sin lugar a duda posterior al 41, puede ubicarse hacia el año 50, si consideramos algunos datos internos de su obra *De Animalibus*” (Martín 2009, 10).

¹⁸ Sobre Tiberio, véase Turner 1954.

3. La obra de Filón

Filón fue un escritor muy prolífico. Dedicó la mayor parte de sus obras a la exégesis de la Biblia, principalmente del *Pentateuco*, pero también escribió otro tipo de obras. Conservamos 51 obras de Filón: 39 en su original griego y 18 en armenio (12 de ellas sólo se conservan en ese idioma),¹⁹ así como citas en *Las Catenae* y fragmentos en griego, latín y armenio (Martín 2009, 20).

3.1. Tipos de escritura

Si bien no se ha logrado organizar el *Corpus Philonicum* de una manera precisa y aceptada y no se ha establecido la cronología de los tratados (Martín 2009, 13), es posible dividir las obras²⁰ de Filón según sus diferentes estilos de escritura; en general, sus textos se suelen dividir en tres géneros:²¹

(I) El primer grupo son los *tratados exegeticos*. Esta parte se divide en tres:

1. Comentarios alegóricos. *La Creación del mundo según Moisés*, *Alegoría de las leyes* 1-3, *Sobre los querubines*, *Sobre los sacrificios de Abel y Caín*, *Las insidias de lo peor contra el mejor*, *La posteridad de Caín*, *Sobre los gigantes*, *Sobre la inmutabilidad de Dios*, *Sobre la agricultura*, *Sobre la plantación*, *Sobre la ebriedad*, *Sobre la sobriedad*, *La confusión de las lenguas*, *La migración de Abraham*, *El heredero de los bienes divinos*, *Acerca de la unión con los estudios preliminares*, *Sobre la fuga y el encuentro*, *Sobre el cambio de nombres*, *Sobre los sueños* 1-2.

2. Exposición de las leyes. *La creación del mundo según Moisés*,²² *Sobre Abraham*, *Sobre José*, *Vida de Moisés* 1-2, *Sobre el decálogo*, *Las leyes particulares* 1-4, *Sobre las virtudes*, *Premios y castigos*.

¹⁹ Sobre estos textos, véase Lombardi y Pontani, 2011.

²⁰ Un resumen del contenido de los diferentes tratados de Filón se puede encontrar en varios libros, entre ellos Goodenough 1940, 34-64, así como en los estudios introductorios de las distintas traducciones de la obra de Filón.

²¹ Véase otra división de los escritos de Filón en Martín 2009, 22; Runia 1986, 64-65.

²² Runia coloca esta obra en las dos categorías (1986, 64), pero más tarde cambió de opinión y piensa que este escrito sólo pertenece al segundo grupo o exposición de las leyes (2001, 1-4, n. 12). En la mayoría de las ediciones, este tratado se coloca al inicio de los comentarios alegóricos, pero en la edición hebrea fue puesto al inicio de la exposición de las leyes. Véase Daniel-Nataf 1986, כב; Daniel-Nataf 1991, 13. Este cambio está basado en el consejo de Goodenough (1940, 35), quien piensa que es mala idea situar la obra más complicada al inicio. Goodenough presenta el orden correcto en el que se deben estudiar las obras de Filón en 1940, 30-51. Sobre la complejidad de ubicar este tratado en la obra general de Filón escribió Martín (2009, 25): “es difícil, pues, ubicar este libro, el más conocido de Filón, en una colección determinada. Su género es de exégesis expositiva, exégesis alegórica, tratado cosmológico y aritmológico, exposición del judaísmo. Tiene una doble relación con las series exegeticas. Filón juega

3. Cuestiones. *Cuestiones sobre el Éxodo 1-2, Cuestiones sobre Génesis 1-6.*

La diferencia entre estos tres tipos de obras es que, en la alegoría —como indica su nombre— el centro de la interpretación es la alegórica,²³ mientras en la exposición de las leyes la exégesis es más literal (aunque, en ocasiones, también aparecen comentarios alegóricos). Por último, las cuestiones están escritas a manera de preguntas cortas y respuestas según el orden de los versículos de los libros *Génesis* y *Éxodo*. Las respuestas contienen las dos técnicas de interpretación antes mencionadas.

(II) El segundo género son los *tratados filosóficos*: *Todo hombre bueno es libre, Sobre la indestructibilidad del mundo, Sobre la providencia 1-2, Sobre los animales*. En estas obras, Filón utiliza el estilo filosófico clásico de presentar un tema en una forma de tesis o diálogo y se centra menos en los versículos y en la exégesis bíblica.

(III) El último grupo son los *tratados históricos-apologéticos*: *La vida contemplativa, Contra Flaco, Embajada a Gayo, Apología de los judíos*. En *Contra Flaco* y *Embajada a Gayo*, se describen los eventos históricos en Alejandría alrededor de la tensión interreligiosa. En *La vida contemplativa*, se describe la vida de una secta misteriosa que actuaba en la zona de Alejandría. Sólo conservamos fragmentos de la *Apología de los judíos* gracias a Eusebio; lo que nos llegó contiene una apología contra algunos argumentos antijudíos, aparentemente comunes para la época, así como una descripción de la secta de los esenios. Cabe señalar que en estos tratados históricos Filón no se abstuvo de escribir comentarios interpretativos y filosóficos.

3.2. *El idioma de la obra*

En su exégesis del *Pentateuco* Filón no emplea el texto original hebreo, sino la traducción griega. Algunas veces utiliza la Septuaginta y en ocasiones otra traducción, probablemente de su autoría, o bien proveniente de una fuente desconocida.²⁴ Existe un desacuerdo con respecto a si él dominaba o no el idioma de sus antepasados.²⁵ Por

con el término ‘arché’, comienzo, que puede significar el nombre del primer libro de *Pentateuco*, la creación del mundo, y el comienzo de su comentario. En este sentido el tratado la creación del mundo según Moisés puede leerse como el comienzo lógico de su obra exegetica, tanto del *Comentario* como de la *Exposición...*”. Más sobre este tratado, véase 5.1 de esta sección.

²³ Véase A. 3.4.

²⁴ Véase Daniélou 2014, 69-71; Katz 1950.

²⁵ Véase Belkin 1940, 35-48; Rajak 2014; Yashar 1965.

momentos sus explicaciones sólo pueden entenderse a la luz del texto griego, mas no según el original hebreo; otras veces, ocurre lo inverso. En ocasiones Filón trae a colación palabras o versículos ya sea que no están en el texto hebreo, o bien que no están en el griego.

Filón emplea el texto griego como autoritativo, un hecho que se puede explicar²⁶ por lo que dice en su versión de la famosa leyenda sobre los setenta sabios que tradujeron la *Torá*. Filón afirma que la traducción de los setenta fue compuesta bajo inspiración divina y en perfecta armonía con el original hebreo:

Establecidos en lo secreto y sin otra compañía que los elementos de la naturaleza, tierra, agua, aire y cielo, sobre cuya génesis se aprestaban a realizar en primer lugar el trabajo de hierofantes —pues la creación del mundo está en el principio de las leyes— *inspirados por la divinidad como estaban, profetizaron*, y no cada uno algo distinto sino todos con los mismos sustantivos y los mismos verbos, como si a cada uno *le dictase un apuntador invisible*.

Y, sin embargo, ¿quién no sabe que todos los idiomas, en especial en griego, abundan en léxico y que el mismo pensamiento puede expresarse de muchas maneras, ya modificando los términos ya extendiendo las frases, adaptando según las cosas una expresión u otra? Ahora bien, se afirma que no ocurre tal cosa con nuestra legislación, sino que coinciden en lo mismo los términos propios griegos con los términos propios caldeos²⁷, *en perfecta armonía* con los asuntos expresados.

Así como, pienso yo, en geometría y en dialéctica los significados no admiten variedad de interpretación y lo que es puesto desde el principio permanece sin cambios, del mismo modo se advierte que también éstos *encontraron los términos apropiados a los asuntos, los únicos o los más adecuados* para expresar con total claridad las cosas significadas.

La más clara prueba de esto está en que los caldeos con educación en lengua griega y los griegos con educación en lengua caldea, cuando se encuentran frente a ambas versiones— la caldea y su traducción —las admiran y veneran como si fueran hermanas, más aún, *como una y la misma*, tanto en los contenidos como en los términos, y proclaman que aquéllos más que traductores son hierofantes y profetas, a los que fue conocido por sus diáfanos razonamientos avanzar junto al más puro de los espíritus, el de Moisés (*Mos. 2.37-40*).²⁸

²⁶ Por ejemplo, Amir 1988, 440-444.

²⁷ Se refiere al hebreo.

²⁸ El uso de Filón en el griego también fue investigado ampliamente. Véase, por ejemplo, Dell'Acqua 2003.

3.3. Las fuentes filosóficas de Filón

Gran parte de la obra de Filón es de carácter apologético, pues trata de defender al judaísmo de las críticas de su época. Filón dedicó muchos esfuerzos para mostrar la belleza, veracidad y credibilidad del judaísmo. A fin de lograr este propósito, Filón utilizó su amplio conocimiento de las diferentes corrientes de la filosofía griega sin tener que adherirse a una sola. Podemos encontrar en sus escritos ideas propias de Platón²⁹, estoicismo³⁰, pitagorismo³¹, Aristóteles³² y muchos más. Parece que se sintió libre de utilizar diferentes opiniones cuando le podían ayudar en su principal propósito, a saber, defender y alabar la Ley de Moisés.

Con todo, es seguro decir que la escuela platónica es una de las que más influyó a Filón. Esta influencia es tan destacada y conocida al punto que, ya en siglo IV, Jerónimo de Estridón cita un dicho “común entre los griegos”: ἡ Φίλων πλατωνίζει ἢ Πλάτων φιλωνίζει, esto es, que “Filón es platonizado o que Platón es filonizado” (*De viris illustribus*, 11).

En su libro *The Platonism of Philo Judae*, Billings señala que Filón fue leído y entendido de manera distinta a lo largo de tres épocas históricas. En la primera, que dura hasta el siglo XVI, Filón fue considerado como uno de los patriarcas cristianos y una autoridad absoluta en la filosofía cristiana. De igual forma, en esa época se aceptaba ampliamente que Filón era un platónico: “But while the Church fathers to the middle of the sixteenth century regard Philo as a Cristian, they still thought of him as a Greek

²⁹ Veremos ejemplos a lo largo de la tesis.

³⁰ Por ejemplo, la idea estoica según la cual hay que vivir conforme a la “ley de la naturaleza” se expresa en *Mig.* 128: “... celebrado por los que mejor han filosofado: vivir de acuerdo con la naturaleza”. Asimismo, la concepción estoica de que el oído es como una piedra que cae en el agua y hace ciclos, y la voz crea ciclos que tocan el oído, se encuentra en *Her.* 14: “... a través de los cuales la palabra ocupa el aire, que se hace esférico y sensible al oído”, entre muchos otros ejemplos.

³¹ Por ejemplo, la función de la unidad en *Her.* 189-190: “A ella [i.e. la unidad] cualquier número podría decirle las palabras poéticas: Contigo acabará, por ti comenzará... quienes se ocuparon en investigar estas materias dijeron que la unidad no es ni siquiera un número, sino un elemento y el principio del número”.

³² Por ejemplo, el principio ético de Aristóteles según el cual el camino hacia término medio es el adecuado se expresa en *Mig.* 147: “También por esto algunos de los que siguen una filosofía cultivada y comunitaria han sostenido que las virtudes son intermedias, y las han puesto en medio, porque si, de una parte, el orgullo pleno de arrogancia es un mal y el adoptar una actitud humilde y sumisa es señal de debilidad, de otra parte, el combinar con equilibrio a ambos es beneficioso”.

philosopher and almost uniformly with Plato... Scholars approached the study of his works prepared to connect him in some way to Plato” (Billings 1919, 2).

El segundo periodo se caracteriza por la controversia sobre la trinidad en el pensamiento de Filón y dura hasta la época moderna:

Diomysius Petavius... published in 1644 his great work on Dogma. It is in this work that we first find any objection raised to Philo’s theological opinions... The doctrine of the Trinity as taught by Philo is, he says, Platonic, not Christian... The question raised by Dionysius as to Philo doctrine of the Trinity was the center about which most Philonic scholarship of the next century and a half revolved (Billings 1919, 4).

En esa época también surge el argumento, que más tarde cobrará mucha fuerza, de que Filón es un “ecléctico”. Por otra parte, también aparecieron los primeros eruditos que negaron la identidad absoluta entre Platón y Filón. Billings resume esta época así: “...the advance they made in Philonic interpretation was of great importance. The superstition of Philo’s adherence to Christianity was finally discarded and the traditional linking of his name with that of Plato had now to take its place alongside of other competing theories and be tested on its merits...” (1919, 6).

En el tercer periodo, el moderno, que comienza en el año 1693 con la publicación de J. A. Fabricius titulada *De Platonismo Philonis*, ya hay una investigación libre y desinteresada que lleva a los investigadores a diferentes conclusiones (algunas que veremos más adelante).

Billings mismo está convencido de que Platón tiene mucho peso en la obra de Filón y lo muestra a lo largo de su libro:

The clue to his thoughts is to be found in Platonism... Ideas originating in Plato are at times expanded and developed in certain directions with details that come from later sources. The point of view is, however, Platonic. The following chapters will deal with Philo’s solution of the more important problems of philosophy and illustrate the influence of Plato’s thoughts and language in those fields... (1919, 11).

Por supuesto, esta conclusión no es aceptada por todos los eruditos hoy en día; en realidad, la propuesta de Billings ha suscitado un gran desacuerdo entre los especialistas. Es poco probable que este desacuerdo se resuelva. De cualquier forma, está claro que Platón es una de las fuentes filosóficas más importantes de Filón o, también llamado, “el Platón judío”.

3.4. La exégesis alegórica

Filón dedicó buena parte de sus escritos a las explicaciones literales y éticas de los libros sagrados, pero el método de interpretación más destacado es el alegórico. En este método, Filón busca un mensaje o simbolismo subyacente tras la significación aparente.

El método alegórico era conocido ya desde antes de Filón en el mundo griego, cuando los pensadores dejaron de creer en el mito, pero aún trataban a la bien conocida poesía épica como fuente de autoridad. Una de las soluciones para este conflicto fue interpretar estas historias con alegorías. El método comenzó en la segunda mitad del siglo VI A.E.C. por Teágenes de Regio y, posteriormente, fue usado ampliamente en la filosofía griega (1981, 4).³³

Filón recupera este método y lo utiliza para interpretar las historias y las leyes del *Pentateuco* y para obtener conclusiones filosóficas, éticas y religiosas.³⁴ Filón mismo describe este método cuando alude a la misteriosa secta de los terapeutas³⁵ y su manera de estudiar la *Torá* de la siguiente manera: “En efecto, leyendo las sagradas escrituras, buscan la sabiduría que hay en la filosofía de sus padres mediante el estudio de las alegorías, pues entienden que las expresiones literales son símbolos de una naturaleza escondida que se revela en concepciones subyacentes” (*Contempl.* 28). Y más adelante:

Las exégesis de las santas escrituras surgen de conceptos subyacentes en alegorías. A juicios de estos hombres, en efecto, la entera legislación se asemeja a un ser viviente cuyo cuerpo está en las prescripciones literales y cuya alma es el invisible intelecto que está guardado en las palabras, en el cual el alma racional ha comenzado a contemplar con distinción las cosas que le son propias y, como a través del espejo de los nombres, ha discernido la extraordinaria belleza de las concepciones que allí se manifiestan y ha desplegado y descifrado los símbolos. Así, sin velos, lleva los pensamientos a la luz para aquellos que, a partir de pequeños indicios, son capaces de contemplar la invisible a través de lo visible (*Contempl.* 78).

³³ Véase, por ejemplo, Heráclito, *Questiones homericæ* I, 1. Sobre el tema en general, véase Buffière 1956; Pépin 1976.

³⁴ Más sobre la técnica de la interpretación alegórica y sus conflictos en la obra de Filón, véase Amir 1997, 9-26; Dawson 1992; Wolfson 1962, I, 55-73.

³⁵ En el breve tratado *De vita contemplativa* (*La vida contemplativa*) se habla de una misteriosa secta llamada “los terapeutas” que supuestamente vivía junto a Alejandría en una aldea. A lo largo de la historia, esta secta ha sido asociada con los primeros cristianos, los esenios e incluso algunos creyeron que se trataba de una utopía imaginaria elaborada por Filón. Véase, Daniel-Nataf 1986, 169-181; Winston 1981, 41-57.

A pesar de lo anterior, por lo menos en los tratados que forman parte de la exposición de las leyes, el sentido alegórico no anula el sentido literal, sobre todo cuando se trata de las leyes prácticas de la *Torá*. De hecho, Filón condena a aquellas personas que sólo toman en cuenta el sentido alegórico:

Porque hay algunos que, considerando las leyes establecidas como símbolos de hechos inteligibles, muestran respecto de estos un rigor excesivo, pero a las primeras las subestiman tomándolas a la ligera. Podría censurarlos por su habilidad de mano, ya que sería necesario que cuidaran ambos aspectos, la investigación de los significados ocultos con suficiente precisión y la administración irrefutable de los visibles (*Mig.* 89).

Filón utiliza la misma metáfora de cuerpo y alma para justificar este rechazo:

Al contrario, es necesario creer que estos aspectos se refieren al cuerpo y alma, respectivamente. Por lo tanto, como se debe atender al cuerpo, porque es la sede del alma, así también se debe cuidar las leyes establecidas, porque, observándolas, se tendrá un conocimiento más de aquellas realidades de las que son símbolos, y se evitarán las censuras y críticas de la muchedumbre (*Mig.* 93).

Por el contrario, en la parte alegórica de su escritura Filón tiende a rechazar el sentido literal y basarse solamente en el sentido alegórico³⁶. Yehoshua Amir describe el método alegórico de Filón de la siguiente forma: “La aceptación que hubo en la primera serie (la exposición de las leyes³⁷) hacia la alegoría no es mutua. En los libros de la exégesis alegórica la explicación literal casi no está mencionada. Mejor dicho: la explicación alegórica se construye de la destrucción de la literal” (Amir 1997, 12, mi traducción). Por su parte, Martín (2009, 29) afirma sobre el comentario alegórico lo siguiente:

Estos libros tienen la estructura de lectura exegética sobre tramos sucesivos del texto, unido a un tópico antropológico religioso, por ejemplo, la simbología de Caín y Abel como arquetipos de especies de hombre. Los tratados están conectados entre sí y forman una escalera ascendente de sentidos que acompañan la descripción del alma —el hombre— que se libera de la atracción de sus componentes cósmicos y emigra hacia la asimilación a Dios.

Desde Adán hasta Abraham los personajes de la narración representan de la travesía del intelecto entre los contrarios, y desde Eva hasta Sara, las mujeres representan las fuerzas que acompañan el intelecto, en estos casos la sensibilidad y la sabiduría respectivamente, ambas

³⁶ Por ejemplo, *Post.* 1-7, *Fug.* 106-108, *Leg.* 2, 19-20, *Plant.* 32-35 y muchos más.

³⁷ La parte de la obra de Filón que se dedica más a la explicación literal.

necesarias para el itinerario, pero al mismo tiempo contrapuestas como posibilidades antagónicas.

Sobre la línea del texto y la intersección del tópico elegido se apoyan redes y constelaciones de textos de cualquier parte de Pentateuco, tópicos de las diversas corrientes de la filosofía, a menudo con la mención de autores o escuelas, y elementos de la mitología helenista y egipcia sin mención de las fuentes. Con una soberana libertad para ir y venir por los lazos de estas redes y retornar de nuevo al texto, los tópicos alegóricos van consolidando las perspectivas de la visión central de Filón.

La exégesis alegórica se encuentra en todas las partes del *Corpus Philonicum*, pero se manifiesta principalmente en la serie de comentarios alegóricos, considerados de lo más complejo y original de la obra de Filón. Comienza con *La alegoría de las leyes* 1 que empieza en Génesis 2, 1 y sigue con 20 tratados³⁸ que explican de forma continua los versículos del Génesis (saltando algunos capítulos) hasta un libro que nos llegó incompleto —*Sobre Dios*— que abarca hasta Génesis 18, 2. Algunos consideran a los dos tratados sobre los sueños como parte de esta serie, mientras que otros hacen la separación (Martín 2009, 32, n. 59).

3.5. El nivel de la obra de Filón

El estilo de Filón suele ser muy confuso y, por ende, es difícil de clasificar y definir: ¿acaso Filón es un rabino? ¿Un filósofo? ¿Un judío? ¿Un helenista? ¿Un platónico? ¿Un estoico? Al respecto, Erwin Ramsdell Goodenough (1940, 1) escribe lo siguiente:

Those of us who have worked long at his writing are the only ones who can hope to make such an introduction, and we are the ones most aware of the difficulty. It is not that he speaks a language which only experts can understand, but his writings have been differently understood by equally capable specialists themselves, to the point that it is a question if any of us know him sufficiently so that we can without effrontery introduce him.

A su vez, David Runia apunta que: “...the great difficulties encountered by scholars in grappling with the writing that he bequeathed to posterity. Rarely has there been such a manifest *dissensio eruditorum* on the nature and significance of an author’s achievement as in the case of Philo...” (1986, 8).

³⁸ Una sinopsis de todos estos tratados se puede encontrar en Martín 2009, 29-32.

Uno también puede observar, por ejemplo, el desacuerdo sobre el estatus de la obra de Filón. Por un lado, Wolfson³⁹ la considera como el inicio de toda la filosofía judía, cristiana e islámica de la edad antigua y media; también concibe a Filón como un pensador sumamente influyente hasta la época de Spinoza: “...mediaeval philosophy is the history of the philosophy of Philo. For well-nigh seventeen centuries this Philonic philosophy dominated European thought. Nothing really new happened in the history of European philosophy during that extended period. The long succession of philosophers during that period... have only tried to expound... the principles laid down by Philo” (1962, II, 459).

Por otro lado, André-Jean Festugière piensa que se podría leer toda la obra de Filón sin encontrar una sola idea original.⁴⁰ Muchos otros siguen esta opinión. A propósito, dice Runia: “The vast chasm which separate the extravagant claims of Wolfson and the contemptuous dismissal of Festugière reveals more forcefully than anything else the failure of the scholars of this generation to reach a consensus on the way Philo should be understood and evaluated” (1986, 9).

Este no es el lugar para presentar una opinión bien fundamentada con respecto a este asunto tan discutido. Simplemente mencionaré, como adelanto de lo que veremos a lo largo de este trabajo (especialmente en la última parte), que si profundizamos en la obra de Filón podemos encontrar teorías filosóficas constantes, coherentes y, hasta cierto punto, originales. Podemos denominar a Filón “el primer rabino filósofo” en la misma línea de Maimónides, Rav Saadia Gaon y otros del mismo estilo que inicialmente tenían un propósito y orientación religiosa, pero que encontraron la manera de incorporarla dentro de una filosofía del alto nivel.

3.6. La orientación de la obra de Filón

Otra dificultad y gran desacuerdo es acerca de la orientación de Filón y cómo clasificarlo. En 1995, Levison resumió un siglo de investigación de la siguiente manera: “...nearly a century of Philonic studies has yielded a wide variety of interpretations which portray Philo’s view variously as the product of a mystic (Goodenough; Leisegang; Lewy), a biblical interpreter (Verbeke; Wolfson), a devote of the spiritual life (Laurentin; Weaver),

³⁹ Es la conclusión de su gran obra *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Véase el último capítulo de esta obra, Wolfson 1962, II, 439-60.

⁴⁰ Citado por Runia 1986, 9.

an apologist (Isaacs), an adherent of the wisdom tradition (Burkhardt), and an eclectic philosopher (Berchman)” (Levison 1995, 273). Jean Daniélou (2014, xv-xvi) hace un resumen de forma más desarrollada:

But it is odd to see how different authors who have recently dealt with Philo give us conflicting picture. Hartwing Thyen offered a recent balance sheet of these studies. First of all, there are disagreement about who the man himself was. Völker takes him for a mystic who abandoned the world. Goodenough sees him as an official involved in politics. Wolfson regards him as a philosopher preacher. The same contradictions appear when Philo’s writings are interpreted. Völker sees a spiritual exegesis of Scripture without particular speculative concern. By contrast, Wolfson considers the endeavor to be a remarkably coherent philosophical system. Goodenough discovers the transformation of Judaism into a mystery cult. Jonas detects one of the first forms of Gnosticism.

Doubt appears especially in the attempt to situate Philo’s fundamental orientation. In the period before 1938, Bréhier, Goodenough, and Pascher see him as the representative of a syncretistic piety with no more than a Jewish coloring. By contrast Völker and Wolfson present him as a believing Jew, adopting Hellenistic forms of expression. This was already Heinemann’s position. Today it seems that Bultmann, Jonas, and Thyen again lead toward a syncretistic interpretation.

Daniélou (2014, xvi) mismo opina que:

...the overall sense of his life and of the body of his work leaves no room for doubt. He was passionately devoted to the Jewish community and its faith. His whole activity was dedicated to explaining the Bible to the Jews and defending it before the pagans...

Yes, this Judaism has no Pharisaical rigidity or zealot fanaticism. Philo is imbued with Greek humanism, with everything the term implies...

Para sintetizar estas posibilidades de forma más detallada seguimos la revisión de Runia, quien presenta cinco opiniones clásicas desde los años 30 del siglo anterior y cinco estudios más recientes acerca de los diferentes aspectos del pensamiento de Filón. A continuación, revisaré estas cinco opiniones junto con algunos comentarios adicionales.

3.6.1. Isaac Heinemann

Según Heinemann, aunque Filón fue un judío devoto, la influencia de su educación griega y la manera en la que se le enseñó a pensar a partir de aquella fue tan grande que su trabajo fue “helenizado” y casi se perdió su herencia judía. Goodenough escribe lo

siguiente acerca del libro de Heinemann: “...The Torah for Philo ceased to be Jewish in character and become simply a cryptogram of Greek thoughts” (1940, 14). Unos años después, Jaap Mansfeld señala algo similar: “Reading through Philo, however, one cannot help feeling that for all his Jewish piety and loyalty to Moses and for all his indebtedness to specifically Jewish exegetical themes, Greek philosophy really dominates the field, and that Moses and the Jewish prophets are virtually converted into Greek philosophers” (1988, 84).

3.6.2. Erwin Goodenough

Goodenough escribió dos libros importantes sobre Filón: *By Light Light* (1935) y *An Introduction to Philo Judaeus* (1940). En estos va mucho más lejos que Heinemann y concibe a Filón como un filósofo griego, con un énfasis en el sincretismo oriental, cargado hacia la mística helenista. Y esto no es exclusivo de Filón, sino también de una parte importante de la cultura judía helenista de Alejandría, así como del judaísmo de la Diáspora griega:

The door was wide open, and the Jews, without the slightest feeling of disloyalty, or the abandonment of their cult practices, could and did take over the esoteric ideology of the mystic philosophers about them, especially and inevitably the Pythagorean-Platonism of Alexandria. Indeed, they early claimed, not that they had borrowed it from the Greeks, but that the Greeks originally had taken it from them... by Philo's time, and long before, Judaism in the Greek speaking world, especially in Egypt, had been transformed into a Mystery (Goodenough 1935, 7).

Con todo, Goodenough afirma que Filón es el más destacado: “Philo is the chief source for knowledge of details of this Mystery... Certainly it is in terms of the Mystery that Philo alone becomes intelligible, for all his writing is oriented about it, and directed toward its explanation” (1935, 8).

Goodenough no es el único que sostiene esta tesis. Como hemos visto, Daniélou (2014, xvi) menciona a Pascher y Bréhier, mientras que Wolfson menciona a otros eruditos que comparten la idea de que Filón es un filósofo místico, influido por los cultos de los misterios religiosos:

These statements on mysteries have been taken by certain students of Philo as evidence either for the existence of mysteries among the Alexandrian Jews or for the influence of mysteries upon Philo's philosophy “From many hints up and down in the works of Philo”, says Conybeare, “it is certain that among the Alexandrian Jews there existed a system of mysteries, perhaps in

imitation of the Greek mysteries of Demeter which were celebrated year by year on the hill of Eleusis close to Alexandria". Ziegert raises the question "whether Philo, in drawing upon the Greek mysteries, had a certain definite and consciously designed purpose in mind, or whether, following the example of Greek writers, he uses the rich vocabulary in the treasure-house of the mysteries only for the purpose of embellishing his style", and also "whether it would be right to say that on the basis of the mysteries Philo had built up a distinct and comprehensive system of religion or philosophy". His answer to these questions is that "Philo, starting with the view that the mysteries are already contained in the Old Testament", came to conceive the "brilliant idea of transferring the system of ancient mysteries to his own religion, or, rather, to his own Alexandrian religious philosophy, but though he had made an attempt at it, he never brought it to completion, for, as so often elsewhere, so here, too, Philo lacked the power to carry out any planned thought to a consistent and clear conclusion". Goodenough, however, thinks that Philo had not only made a tentative attempt at his plan but had also carried it out successfully, for the entire philosophy of Philo is interpreted by him as a mystery (1962, I, 44).

Al respecto, Wolfson opina que Filón, al igual que otros autores, sólo empleó la terminología de los misterios, pero el contenido mismo está muy lejos de su sentido original:⁴¹ "He uses terms borrowed from the mysteries in the same way as he uses terms borrowed from popular religion and from mythology, all of them because they were part of common speech" (1962, I, 46). Esta es la conclusión de Martín acerca del tema: "Los investigadores que quisieron convertir a Filón en mistagogo o poner la iniciación a los misterios en el centro de la visión filónica nunca han logrado convencer a sus colegas" (2009, 42). Por último, acerca del supuesto sincretismo de Filón, escribe Wolfson:

This twofold view marked the attitude of the Scripture trained Jews toward all the religions with which they came in contact in the ancient world. With the example of Scripture before them they were not afraid to make use in the description of their own religion of terms used in the description of other religions, but whatever common terms they used, the difference was never blurred for them between truth and falsehood in religious belief and right and wrong in religious worship. For the understanding of the nature of Judaism throughout its history, and especially during the Hellenistic period, this twofold aspect of its attitude toward other religions is of the utmost importance. Those who seem to see evidence of religious syncretization in every use of a pagan term by a Hellenistic Jew simply overlook this one important aspect in the attitude of Judaism toward other religions... While with all other peoples in the Hellenistic world the adoption of the name of a Greek deity for one of their own gods meant a religious

⁴¹ Wolfson analiza ampliamente los lugares en los que Filón utiliza términos de los misterios en su libro y comprueba su opinión. Véase, Wolfson 1962, I, 43-55.

syncretism, in the case of the Jews it meant only a recourse to the convenience of language. In the case of all those other peoples, no sooner had they learned Greek than they tried to identify their native gods with the Greek gods; in the case of the Jews, no sooner had they acquired a knowledge of Greek than they began to denounce Greek gods and Greek religious worship with the same zeal with which the prophets had denounced the gods and the religious worship of their own Semitic contemporaries and neighbors. All the Hellenistic Jewish writers before Philo, or those who are reputed to have lived before him, denounce the heathenism of their new environment, its polytheism, its mythology, and its mysteries (1962, 10-13).

3.6.3. Walter Völker

En contraste con las dos visiones anteriores, Völker regresa a Filón a su judaísmo. “There is much Greek material in Philo’s writing, but it is wholly devoid of system and full of inconsistencies... Greek terminology and doctrines are no more than scaffolding, which can be methodically stripped away once the centrality of Philo’s Jewish piety is recognized” (Runia 1986, 8).⁴²

3.6.4. Harry Wolfson

De forma similar a la interpretación de Völker sobre el judaísmo helenístico expresado en la obra de Filón, Harry Austryn Wolfson —uno de los investigadores más destacados de Filón— sostiene en su gran obra *Philo: Foundations of religious in Judaism, Christianity and Islam* que Filón era un judío que había adoptado algunas formas helenísticas en su pensamiento: “By contrast, Völker and Wolfson present him as a believing Jew, adopting Hellenistic forms of expression” (Daniélou 2014, xvi).

Sin embargo, Wolfson rechaza la sugerencia recién mencionada de Völker según la cual los escritos de Filón están desprovistos de un sistema y están repletos de inconsistencias. En palabras de David Runia:

Wolfson was able to present Philo as a “philosopher in the grand manner” who developed a tight knit philosophical system of his own in response to and in constant debate with Plato, Aristotle and the Stoic. But, note well, this philosophical system proves to be Jewish on the very core, being based on scripture as revelation and taking a number of scriptural presuppositions as its starting-point. Philo initiates the Jewish, Christian and Islamic philosophies of the Middle Ages and his teaching are the dominant influence in European philosophy until Spinoza (1986, 9).

⁴² Véase una crítica en Goodenough 1940, 16-19.

En el último capítulo de su monumental obra Wolfson concluye:

...mediaeval philosophy is the history of the philosophy of Philo. For well-nigh seventeen centuries this Philonic philosophy dominated European thought. Nothing really new happened in the history of European philosophy during that extended period. The long succession of philosophers during that period... have only tried to expound... the principles laid down by Philo (1962, II, 459).

3.6.5. André-Jean Festigièrre

A diferencia de los académicos antes mencionados, Festigièrre no escribió una obra centrada en Filón. No obstante, Runia lo trae a colación, porque en uno de sus trabajos Festigièrre dedicó un capítulo sobre Filón en donde él “...revealed an attitude typical of many classical scholars” (1986, 9). Según esta perspectiva:

Philo is a perfect example of the educated man produced by the dozen in the Hellenistic schools. Philosophical doctrines are detached from their context, and merely serve to illustrate Biblical texts or form the basis for rhetorical display. One can read the whole of Philo’s work without coming across a single original thought... (Runia 1986, 9).

Esta postura puede explicarse por la manera, a primera vista confusa, en la que Filón presenta algunos asuntos de carácter filosófico, además de la diversidad de opiniones que a veces presenta sin decidir entre ellas. Sin embargo, me parece que una lectura más profunda junto a una labor de interpretación que involucre un gran esfuerzo de parte del investigador —algo que intento hacer a lo largo de esta tesis sobre la cosmogonía— descarta esta posición. Tras una lectura atenta de la obra de Filón, pienso que uno puede encontrar un sistema constante y coherente de pensamiento y filosofía. Ampliaré esta explicación en la última sección de este trabajo. Por lo pronto, pasemos a los estudiosos más recientes de Filón según el recuento que propone Runia.

3.6.6. Marguerite Harl

Como parte de la traducción al francés de los textos de Filón, Harl tradujo la obra *El heredero de los bienes divinos*, acompañada de una larga introducción en la que Harl argumenta que Filón se caracteriza por dos cosas: por un lado, Filón utiliza expresiones judías para mostrar ideas griegas y, por otro, Filón utiliza símbolos griegos para expresar creencias judías. Ahora bien, las ideas griegas recuperadas por Filón no tienen nada de

nuevo, sino que la originalidad de Filón está en su pensamiento religioso, el cual se concentra en la relación con Dios:

Philo has interiorized the Jewish religion and discovered a means of giving expressions to his highly charged religious sensibility... Harl finds time and time again that Philo's text appears to be very Greek but it is in fact profoundly Jewish, that Philo uses the language of Greek culture to express ideas that are deeply rooted in the Biblical text and in Jewish faith (Runia 1986, 12).

Esta posición es muy parecida a la de Völker arriba mencionada, tanto en el desprecio del valor filosófico de Filón como en el aprecio a su pensamiento judío auténtico. Pero Runia menciona que Harl va más allá de Völker en dos aspectos:

From the methodological angle she is conscious of the importance of Philo's exegetical method... Through this method she is better able to do justice to the Greek philosophical themes used by Philo.

Secondly, the attempt to find a "coherence in Philo's view of things" represents a significant specification of the "Jewish piety" which Völker and Heinemann left too vague. Harl regards certain Jewish ideas and symbols as giving a unity to Philo's cosmological thought... (1986, 13).

3.6.7. Burton L. Mack

En la conferencia anual de *The Philo Institute* del año 1974 y más tarde en un artículo, Mack (1974-1975) propone una nueva posición que consiste en relacionar a Filón con la tradición de intérpretes de Alejandría: "Philo stands at the end of a long development of scriptural exegesis in the Alexandrian synagogue... by means of an analysis of the entire Philonic corpus it may be possible to identify certain coherent exegetical traditions of the synagogue..." (Runia 1986, 14). Al respecto, Runia cuestiona la posibilidad de investigar a profundidad esta tradición: "The method proposed cannot, however, give rise to high expectations... investigation of his sources cannot proceed beyond speculation" (1986, 16). Sin embargo, Runia sí admite esta tesis; décadas más tarde, escribe: "It must be accepted, therefore, that much of the material that Philo presents in *Opif.* has a background in the traditions of Alexandrian exegesis" (2001, 19). Me parece que, hoy por hoy, existe un consenso en que Filón estuvo muy influido por tradiciones anteriores de intérpretes judíos helenistas.⁴³

⁴³ Varios ejemplos aparecen en Daniélou 2014, 76-89 y Winston 1981, 2. Un estudio importante es el de Tobin (1984), enfocado en el tema de la creación del hombre. Al respecto, véase Runia 1986, 556-559.

3.6.8. Valentin Nikiprowetzky

En su estudio *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie*,⁴⁴ Nikiprowetzky trata de investigar las intenciones de Filón en sus escritos. Su conclusión es la siguiente: “Philo is an exegete of scripture who writes commentaries in the technical sense of the term” (Runia 1986, 17). Nikiprowetzky rechaza la posibilidad de considerar a Filón como un filósofo sistemático —como pensaba Wolfson—, así como de encontrar el misticismo judío influenciado por ideas helenísticas —como pensaba Goodenough—:

The presentation of Philo as a systematic philosopher in the classic mold inevitably leads to a distortion of his thought. He is essentially a critic of all the philosophical schools... Equally, misguided is the attempt (Goodenough!) to discern a Jewish mystery in dependence on Hellenistic religious ideas. The language of mystery and ecstasy which is so common in Philo must be seen in the perspective of the Platonic literary tradition... the true “mysticism” of Philo is motivated by Jewish realities and especially by the allegorical process (Runia 1986, 17).

¿Pero cuál es la diferencia entre filosofía y exégesis? Dice Runia (1986, 18-20):

The *exegete* starts off with the scriptural text as a received *datum* and attempt to uncover its hidden meaning, in contrast to the *philosopher*, who might use scripture as a starting-point for his own free-wheeling speculation. Scholars have been misled by Philo's use of philosophical terminology. In fact, he virtually never⁴⁵ gives his opinion *in abstracto* on a doctrine of Plato, Aristotle or the Stoa, but rather to enlighten in on a scriptural problem... The exegetical treatises are not philosophical tracts, nor compilations (Bousset), nor records of synagogal sermons (Völker), nor study-guides for Sabbath-school (Wolfson). They are *scriptural commentaries on the technical sense of the term*, reflecting exegesis in the Synagogue and based on the question and answer method used there...

It is futile to construct a Philonism as a coherent philosophical system in the way one can construct a Platonism or Thomism. Philo is betrayed if his ideas are wrenched from their exegetical

Siguiendo este estudio y utilizando su método, Svebakken (2010) trató de investigar las leyes de los pájaros prohibidos para el consumo.

⁴⁴ Defendida en La Sorbona como tesis en 1970 y publicada en 1977 (Nikiprowetzky 1977).

⁴⁵ La palabra “never” no es muy exacta, ya que en los tratados filosóficos sí lo hace y, a veces también en los otros, acepta o rechaza opiniones de diferentes filósofos.

context... A study of Philo is likely to be fruitful if one concentrates on an *exegetical* theme... Philo's true thought is his quest to uncover the hidden truth of scripture.⁴⁶

El que el trabajo de Filón tenga un interés exegetico es algo consensuado hoy en día; sin embargo, el carácter filosófico de su trabajo todavía es discutible. Abordaremos esta problemática al final de esta tesis.

3.6.9. John Dillon

En su libro sobre el platonismo medio, Dillon dedica un capítulo a Filón, pero insiste en que sólo está examinando este aspecto de Filón y no su obra entera (Dillon 1977, 139-183). En este libro Dillon llega a la siguiente conclusión acerca de Filón:

He [i.e., Filón] came to realize that the Books of Moses contained the highest and most profound philosophy... His views that the Greek philosophers owed their best ideas to Moses is in fact an extension of Middle Platonists views on the development of the philosophical tradition. But in practice Moses the great philosopher amounts to Moses the great Middle Platonist (Runia 1986, 21).

Cabe mencionar que el método de combinar diferentes escuelas filosóficas en un solo discurso —algo que caracteriza la obra de Filón— no es resultado de alguna confusión o eclecticismo superficial, sino que es típico del platonismo medio. Winston también concuerda con Dillon en que, como platonista medio, Filón mezcla diferentes corrientes filosóficas:

John Dillon have clearly demonstrated that Philo's philosophical views are Middle Platonist, that is, a highly Stoicized form of Platonism, streaked with Neopythagorean concerns. Many apparent inconsistencies thus turn out to be variations allowed in the Middle Platonic tradition, although there is no need to deny that some are undoubtedly generated by the exigencies of his exegetical requirements (1981, 3).

En varios lugares, Runia (1986, 505-518; 1993b) analiza esta hipótesis y finalmente la descarta de una forma muy convincente. Él apunta a cuatro elementos que diferencian a Filón del platonismo medio:

⁴⁶ Runia resume (1986, 18-20) otros puntos importantes de la tesis de Nikiprowetzky que no abordamos aquí.

1. A pesar de la influencia significativa de Platón, Filón no es exclusivamente “leal” a esta filosofía, mientras que los platónicos medios están totalmente comprometidos con el gran maestro.

2. Las explicaciones filosóficas de Filón no son claras justamente en los asuntos en los cuales los platónicos medios se enfocaron y trataron de aclarar. Runia muestra varios casos en donde la definición de los platonistas medios como Plutarco o Albino es manifiesta y definitiva, mientras que la de Filón es vaga y requiere de investigación. Por mencionar unos ejemplos: si la materia precósmica fue creada por Dios o no; la duda de si la creación es eterna o temporal (*creatio temporalis o aeterna*); la función que Dios confirió a los otros dioses en el proceso de la creación, entre otros asuntos.

3. En algunas doctrinas básicas Filón interpreta a Platón de forma diferente a como comúnmente lo hacen los platónicos medios y muestra “independencia de pensamiento”. Entre los casos que menciona Runia están la negación total de aceptar la doctrina de dos o tres causas y la ubicación de las ideas en el Logos. El resultado es que “...he [i.e., Filón] cannot be identified with any particular group or main type of interpretation or system among the contemporary followers of Plato” (Runia 1986, 516).

4. Las áreas de interés de Filón son diferentes a las de los platónicos medios. Mientras que el principal propósito de Filón es interpretar y justificar a Moisés y revelar el significado oculto de sus escritos —por ello se sirve de la filosofía griega—, muestra poco interés en los aspectos técnicos de la filosofía que están muy presentes entre sus contemporáneos.

La conclusión de Runia es que, a pesar de las múltiples similitudes de Filón con respecto a los platónicos medios,⁴⁷ no puede ser considerado uno de ellos.⁴⁸

3.6.10. David Winston

El último especialista en el recuento que hace Runia es Winston, el cual publicó una antología de Filón junto con una introducción larga (1981). En ella Winston da un paso más que Dillon y presenta a Filón como un “convencido y ferviente platonista con marcadas tendencias míticas” (1981, 1). Como un platónico, por un lado, y un judío creyente por otro, Filón hizo lo posible por asimilar el platonismo al judaísmo: “Although passionately devoted to a mystical form of Platonism, he was convinced that it was possible to assimilate their way of thinking to his Jewish heritage” (1981, 4).

⁴⁷ Sobre este punto, véase Tobin 1993.

⁴⁸ Acerca de la relación entre Filón y los platonistas contemporáneos, véase Niehoff 2010.

La forma en la que escribe Filón en la mayoría de sus obras —como si estuviese interpretando el *Pentateuco* y no redactando tratados filosóficos— es con la finalidad de mostrar que las ideas filosóficas derivan de la *Torá*:

He certainly could have fashioned his synthesis of Judaism and Hellenism in the form of a detailed philosophical essays dealing with the major themes of biblical thoughts... that he preferred the role of philosophical exegete of Hebrew Scripture is therefore of capital importance...

...he too had apparently felt that the exegetical mode was so essential to his grand design... the success of his enterprise was largely dependent on his ability to convince his readers through a detailed scriptural commentary that the mystical Platonism he championed... could readily be deduced from virtually every one of its verses (of the Bible) (Winston 1981, 2).

3.6.11. Resumen

Hemos visto un amplio rango de opiniones que muestran la complejidad de entender y clasificar a Filón de forma definitiva. Es importante notar que no todas las posiciones presentadas aquí se contradicen entre sí. Puede ser que Filón utilizara métodos griegos para mostrar ideas judías (Völker, Harl), representar tradiciones alejandrinas antiguas (Mack, Winston, Runia) y, al mismo tiempo, estuviera haciendo exégesis (Nikiprowetzky). Puede ser también que haya sido místico griego (Goodenough) o un platónico medio (Dillon) o no (Runia) y que al mismo tiempo haya sido identificado con alguna de las definiciones arriba mencionadas.

En este trabajo, tiendo a considerar a Filón como un “filósofo religioso”, con un estilo similar al que se desarrollará más tarde en la Edad Media. Filón utiliza el método de la exégesis de las escrituras consagradas para justificar y defender su religión y presentar un sistema filosófico coherente, en algunos aspectos original, que se integra con las creencias religiosas en un nivel filosófico satisfactorio para sus propósitos.

4. Filón y el cristianismo

A pesar de que la mayoría de las obras de su época no llegaron a nuestras manos, gran parte de las de Filón se preservaron gracias al profundo interés que sus escritos despertaron entre los pensadores cristianos. La patrística encontró en aquellos libros una fuente amplia de inspiración y tomaron de ellos las teorías y conceptos adaptables a las creencias básicas de su religión. Esta vinculación entre Filón y sus nociones y la patrística llevó a algunos a pensar, equivocadamente, que Filón mismo era de los primeros cristianos.⁴⁹ Sobre esta influencia,⁵⁰ escribe Moreno:

La influencia de Filón de Alejandría en los escritores cristianos de la primitiva Iglesia ha sido resaltada en numerosos trabajos: influencia en el modo de hacer exégesis, en el contenido de su interpretación del A.T., en las etimologías de los personajes bíblicos, en la forma de hablar de Dios y del Logos, en su concepción antropológica, en su moral y espiritualidad, etc. influencia en Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Hilario, Ambrosio, Agustín, Jerónimo... Tanto Padres griegos como latinos aprovecharon para sus comentarios bíblicos aportaciones de carácter hermenéutico, teológico y espiritual que el judío alejandrino había expuesto (Moreno Martínez 1983, 8).

Sobre la posibilidad de que Filón haya conocido a Jesús o a los apóstoles, Martín dice lo siguiente: “En su edad madura... también fue contemporáneo de Hilel y Jesús, aunque nunca los menciona. En su ancianidad fue contemporáneo de Séneca y de los primeros apóstoles cristianos, con los cuales habría tenido contactos según suponen algunos investigadores, aunque sin pruebas concluyentes” (Martín 2009, 10).

Vimos que la relación entre el cristianismo y Filón es entre los cinco enfoques de investigación mencionados por Runia;⁵¹ el tópico 3 en relación con las fuentes de los nuevos testamentos y el 4 con la patrística. A mi juicio, este es probablemente el tema más investigado en los estudios filónicos, al menos cuantitativamente. En esta tesis, sin embargo, casi no tocamos esta área de investigación, ya que no está relacionada con nuestro objetivo.

⁴⁹ Sobre la leyenda del “Filón el cristiano”, véase Bruns 1973.

⁵⁰ Más acerca de la influencia de Filón sobre el pensamiento cristiano, véase Runia 1993a, entre muchos otros libros y estudios al respecto.

⁵¹ A. 1.

5. Los tratados relevantes para el análisis

En este trabajo nos enfocamos en la cosmogonía de Filón a la luz de la de Platón. Trataremos de contestar las principales preguntas que abordamos a través del análisis de los asuntos relacionados con la cosmogonía de Filón. Toda la obra de Filón es relevante hasta cierto punto para nuestra investigación. En cualquiera de sus tratados, Filón puede llegar a hablar sobre tópicos relacionados con este trabajo. De cualquier manera, me centraré en esta subsección en los dos tratados más relevantes para dar cuenta de la cosmogonía filónica, a saber, *Sobre la creación del mundo según Moisés* y *Sobre la indestruibilidad del mundo*.

5.1. Sobre la creación del mundo según Moisés (*De opificio mundi*)

Sobre la creación del mundo según Moisés es quizás la obra más famosa de Filón, pero también la más complicada.⁵² El tratado contiene una lectura continua de los tres primeros capítulos del *Génesis* y se puede dividir en dos partes, la primera habla sobre la creación del mundo (*Gn.* 1, 1-2, 3), y la segunda, en donde está menos apegado al texto bíblico, sobre el pecado del primer hombre (2, 4 hasta el final del capítulo 3).

El centro filosófico del tratado es la cosmogonía. Para ajustarla con la descripción del *Génesis*, Filón presenta la novedosa sugerencia de que los “días” de la creación descritos en los versículos no son realmente días, ya que el mundo fue creado completamente en un solo momento. Asimismo, el número seis se relaciona con el orden del mundo y no con el tiempo. Otra propuesta original que vincula la descripción bíblica con la teoría de las Formas de Platón es que el “día uno” relata la creación del “mundo de las Formas” y los demás días la del “universo tangible”. Esta teoría recibe su tono filónico particular. En la interpretación de los diferentes días, Filón hace un amplio uso de la ciencia de los números de una forma parecida a la escuela neopitagórica. Por su parte, tal y como apunta Runia, la influencia del *Timeo* de Platón en esta obra es muy significativa:

⁵² Sobre el lugar de la obra en el corpus filónico, véase la n. 22 de la sección actual. Sobre su complejidad, escribió Goodenough —acerca de la costumbre de ponerla primera en las diferentes ediciones—: “The cosmological introduction is presented in what I consider Philo’s most difficult treatise... It is the treatise printed first in all editions of Philo, and its difficulty has only too often made it the last as well as the first for a reader to attempt” (1940, 41).

It must be concluded, therefore, that the influence of the *Timaeus* is profound and pervasive, extending to almost every section of the *De Opificio Mundi*. If the arithmological sections are left out of consideration we can say that in the task of supplying background philosophical and scientific information the *Timaeus* and its interpretative tradition hold virtually a monopoly position... (1986, 386).

Sterling define el tratado *Sobre la creación del mundo según Moisés* de la siguiente manera: “Philo’s attempt to marry the *Timaeus* of Plato and the *Genesis* of Moses” (1992, 33). Esta obra es esencial para mi tesis y aborda todos los tópicos que serán examinados aquí. Además del uso que hacemos de este tratado a lo largo de la tesis, dedicamos la sección D para analizar e interpretar *vis-à-vis* las primeras 22 secciones de esta obra, las cuales contienen la parte más relevante con respecto a la cosmogonía de Filón.⁵³

5.2. Sobre la indestructibilidad del mundo (*De aeternitate mundi*)⁵⁴

Este libro pertenece a los tratados llamados “filosóficos” junto con las obras *Todo hombre bueno es libre*, *Sobre los animales* y *Sobre la providencia*. El tratado *Sobre la indestructibilidad del mundo* es muy peculiar, ya que se trata de una obra filosófica clásica y no de exégesis bíblica como la mayoría del *Corpus Philonicum*. Tampoco tiene propósitos apologéticos como, por ejemplo, el tratado *Sobre la providencia* y casi no utiliza fuentes bíblicas.

5.2.1. El contenido del tratado

La obra trata de contestar una pregunta muy conocida⁵⁵ en las tradiciones filosóficas de la época, a saber, si el mundo es eterno o no. Este tema se puede dividir en dos: por un

⁵³ Más sobre este tratado, véase Runia 2001; Martín 2009; Daniel-Nataf 1991.

⁵⁴ El nombre latino de esta obra es *De aeternitate mundi* que literalmente significa “Sobre la eternidad del mundo”. No obstante, en las dos ediciones al español del *Corpus Philonicum* se prefiere traducir el nombre de la obra de la manera en que lo escribí arriba. La razón es que de entre las dos preguntas que se analizan en el libro, a saber, si el mundo tiene un final (i.e. es destructible o no) y si tiene un inicio (i.e. es generado o no), el tema más importante es el primero. Runia escribe al respecto: “Philo’s subject is in fact the ἀφθαρσία of the cosmos (§ 1, 3), but as early as § 7 he makes it clear that this question cannot be solved without taking into consideration the related problem of the γένεσις/ἀγενησία of the cosmos” (1986, 88).

⁵⁵ Testimonios de las discusiones acerca de este tema se pueden encontrar en el *Corpus Philonicum*. Por ejemplo, se describen discusiones entre “sofistas” al respecto en *Her.* 246. Véase también, *Abr.* 162. Continuará siendo un asunto importante en los siguientes siglos; por ejemplo, Tomás de Aquino escribió *De aeternitate mundi contra murmurantes* y Maimónides lo aborda en la segunda parte de *Guía de los perplejos*, entre muchos otros.

lado, si el mundo fue creado en algún momento específico o era desde siempre y, por otro, si el mundo va a ser destruido en algún futuro o va a seguir existiendo eternamente. El tratado se centra en esta última cuestión, pero de cualquier manera Filón vincula ambos problemas.

En el tratado *Sobre la indestructibilidad del mundo*, Filón expone tres opiniones: en primer lugar, la teoría de Aristóteles según la cual el mundo es eterno; es decir, no creado e indestructible; en segundo lugar, la teoría de los estoicos de que hay ciclos de destrucción y construcción y, finalmente, la opinión de Platón según la cual el mundo fue creado y, aunque teóricamente puede ser destruido, eso no ocurrirá nunca por la voluntad del creador.

En esta obra Filón utiliza diversas fuentes filosóficas. Además de las anteriormente mencionadas, Filón también alude a Crisipo, Critolao, Teofrasto, entre otros. Después de una introducción general, la definición de los términos y la presentación de las distintas opiniones, Filón comienza por defender la opinión de que el mundo es eterno (i.e. no fue creado ni va a ser destruido) y enseguida rechaza la postura del estoicismo. Básicamente, Filón expone 24 argumentos, aunque algunos de ellos se repiten, en favor de la tesis de Aristóteles. El tratado termina con las siguientes palabras:

Queda, pues, expuesto en la medida de nuestras posibilidades todo lo relativo a la indestructibilidad del mundo. En lo que sigue hemos de exponer las réplicas a cada punto (§ 150).

Estas líneas nos dejan claro que no conservamos la totalidad del tratado. Puede ser que la parte restante se haya perdido, o bien que Filón no lo haya concluido.

5.2.2. La autenticidad de tratado

La autenticidad de esta obra y su relación con Filón ha sido cuestionada en la época moderna.⁵⁶ Runia menciona dos problemas que causaron esta duda. Primero que su estructura y forma, al modo de un tratado filosófico clásico, es algo atípico en los trabajos de Filón:

...what has disturbed the readers of the treatise... is the gap that separate it from almost all Philo's other writing. Philo dedicated a large part of his life to the immense task of writing a philosophically oriented commentary on the Pentateuch of Moses... in the *De aeternitate mundi*, however, Moses and his divinely inspired words are only briefly mentioned... Accordingly the

⁵⁶ Véase, Runia 1990b, 141, n. 6-7.

treatise has been traditionally included... in the group so-called “philosophical treatises”... yet even within this group our treatise has its idiosyncrasies. To a greater extent than the other “philosophical treatises” it appears to attempt a systematic handling of its theme. Moreover the explicit manner in which it refers to Greek philosophers by name and deals with their views is without parallel in the Philonic corpus (1990b, 106).

El segundo problema es de carácter filosófico: “The topic of whether the cosmos is destructible or indestructible introduces cosmological and theological concerns close to Philo’s heart. But the arguments presented in the treatise put forward a viewpoint inconsistent with the views recorded elsewhere in Philo’s writing. They argue not only that the cosmos is indestructible but also that it is uncreated” (Runia 1990b, 106).

Runia revisa las diferentes soluciones propuestas a lo largo del tiempo, entre ellas, que la obra no es de Filón, que se trata de una obra de juventud,⁵⁷ o bien que no representa la opinión de Filón (1990b, 142, n. 17).⁵⁸ Runia descarta cada una de estas sugerencias.

Por su parte, Colson sostiene que la primera parte del tratado hasta el párrafo 20 presenta la opinión de Filón mismo: “My own view is that a distinction should be made between the earlier part up to the first sentence of § 20 and the rest. Up to § 20 the author is no doubt speaking himself” (1941b, 173). El resto (§§ 20-149) no es, según Colson, la opinión de Filón por mucho que la argumentación sea muy firme:

In describing the arguments for the eternity of the Cosmos he puts them forth with such gusto and denounce the opponents so vigorously that at first sight anyone would suppose that he is giving us his own conviction. But it is Philo’s way to reproduce with all his vigor opinions and doctrines which he is really going to controvert later... so when I read in *De Aet* 35 and 49 that some arguments must be “clear to everyone” or in 69 “that the foolish imaginations of the opponents have been refuted” I do not feel sure that Philo might not talk very differently when he gives to each point the opposition which he promises in his final works (Colson 1941b, 174).

⁵⁷ Esta es la solución de Cumont; véase, Runia 1990b, 142, n. 14, n. 16.

⁵⁸ Así concluye también Daniélou (2014, 40): “Bousset has found the right explanation, showing that we are dealing with class notes, where Philo sums up the teaching received rather than setting his own ideas... There we find affirmations that absolutely contradict Philo’s thought as we encounter it in the remainder of his work... clearly, it would be absurd to attribute these opinions to a pious Alexandrian Jew”.

Al final, Runia propone su solución basándose en un análisis de la forma literaria y estructural del tratado, para concluir lo mismo que Colson. Según Runia, el tratado representa claramente la opinión de Filón, que es la misma que la de Platón. La prueba más fuerte de ello es que Filón menciona a Moisés como la fuente de esta opinión: “Pero mucho tiempo antes, el legislador de los judíos Moisés afirmó en los sagrados libros que el mundo es creado e indestructible...”⁵⁹. Dice Runia: “In spite of the lack of direct editorial comments on the third opinion, we can be wholly certain that it represents Philo’s own view” (1990b, 127).

Después del parágrafo 20, el tratado presenta los argumentos en favor de la postura de Aristóteles (§§ 20-147). Sin embargo, para Filón la opinión de Platón es la correcta:

How, then, are we to evaluate Philo’s position in relation to the sequence of arguments which he has put forward? We believe that Philo does not support these arguments and that they cannot be quoted as representing his considered opinion. Commentators have been led astray by the conviction with which they are presented and the use of first person. Philo finds the arguments useful for the preliminary task of refuting the inanities of the Stoa, but, as he has subtly indicated in the introduction, they are not without shortcoming of their own (Runia 1990b, 131).

Esta conclusión parece la más aceptada hoy en día, como afirma también Sterling (1992, 36): “Although it was fashionable to question the authenticity if this treatise, it is almost universally acknowledged as authentic today”⁶⁰. Al final de su artículo, Runia presenta cuatro posibilidades sobre el contenido de la parte faltante del tratado:

1. La última parte del texto nunca fue escrita. Esta postura es compartida por varios eruditos (1990b, 150, n. 141). Sin embargo, no es muy probable si concedemos que la mayoría de la obra no refleja la opinión de Filón.

2. Filón presenta la opinión estoica que anteriormente rechazó como su propia opinión (1990b, 150, n. 142). Según Runia, no vale la pena considerar seriamente esta opción, porque contradice la opinión de Filón al inicio de la obra.

3. Filón enseña esta opinión estoica, pero no como su propia opinión (1990b, 150, n. 143, 144). Esto, según Runia, sería “surprising but possible”, en el género de *θεΐσις* que él comprobó que es el de esta obra.

⁵⁹ Aet. 19. Véase también C. 1.2.6.

⁶⁰ Sterling mismo afirma (n. 141) que otra fuente importante de esa conclusión es la introducción de la traducción al francés de esta obra, realizada por Roger Arnaldez (1969, 12-37).

4. La explicación preferida por Runia es que en la parte faltante de la obra Filón escribió su propia opinión según la cual el mundo es creado y es indestructible en virtud de la benevolencia divina (esta es la postura de Platón y de Moisés).

Las conclusiones de Runia me parecen atinadas y exactas. De ellas se desprende que el tratado *Sobre la indestructibilidad del mundo* no sólo es de la autoría de Filón, sino que también es consistente con el resto de sus obras. Por estas razones, pienso que este tratado es una fuente válida e importante para los propósitos de mi investigación. He ahondado en el debate acerca de la originalidad del tratado, así como en la solución de Runia, ya que uno de los principales argumentos de esta tesis está basado en este tratado. Por ello, es sumamente importante comprobar que realmente fue escrito por Filón y que se puede deducir de él la verdadera doctrina filónica.

5.2.3. La relación entre el *Timeo* y *Aet*.

Filón alude mucho al *Timeo* en el tratado *Sobre indestructibilidad del mundo*. El tema de ambos textos es claramente el mismo y las conclusiones son de cierta manera muy parecidas:

Already it can be concluded that Philo is making every effort to give the *exordium*⁶¹ a specifically Platonic coloring. The reason must be located in the fact that the solution of the problem of the cosmos' φθορά/ἀφθαρσία in the *De aeternitate mundi* is basically that of *Timaeus*, brought in relation to the view of Moses at § 19 (Runia 1986, 89).

The fact that the *exordium* is built up around two passages from Plato's *Timaeus* is not without significance in relation to Philo's aims and intentions, for Plato's philosophical viewpoint will play a vital role in the treatise (Runia 1990b, 122).

A continuación, mostraré algunos ejemplos que aparecen al inicio del libro, en donde Filón claramente imita al *Timeo* tanto en su estilo como en algunos términos comunes.

5.2.3.1. La invocación a Dios

Filón inicia el tratado *Sobre la indestructibilidad del mundo* con una invocación a Dios, al igual que Platón en un conocido pasaje del *Timeo*:⁶² “Si es cosa buena el invocar a Dios

⁶¹ Introducción.

⁶² Filón no es el único que menciona esta invocación. Se trataba de una manera común de comenzar una obra en la literatura griega, específicamente en la obra de Platón y sus seguidores. Runia (1986, 89)

cada vez que uno aborda algún asunto oscuro e importante...”⁶³. Análogamente, al inicio de su descripción de la creación del mundo dice Platón: “Pero, Sócrates, cualquiera que sea un poco prudente invoca a un dios antes de emprender una tarea grande o pequeña”⁶⁴. Runia comenta que en ambos casos la invocación a Dios sirve para mostrar la importancia del tema (1986, 88).

5.2.3.2. La imposibilidad de saber la verdad

Platón destaca desde el inicio que sólo podemos alcanzar una aproximación a la verdad, pero no podemos conseguirla por completo. Esta afirmación aparece en varias ocasiones; la primera de ellas ocurre cuando Timeo, el interlocutor principal del diálogo, declara al inicio de su discurso:

...hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá (29c6-d3).

De forma parecida, dice Filón:

...tal vez Dios no hubiera rehusado enseñar a almas completamente purificadas, limpias y brillantes el conocimiento acerca de las cosas celestiales⁶⁵ o a través de sueños o por medio de oráculos o mediante signos o maravillas. Mas, puesto que llevamos en nosotros las marcas de la insensatez, de la injusticia y de los vicios, debemos darnos por contentos si, amasando conjeturas verosímiles, a través de ellas damos con algo *que se asemeja la verdad* (Aet. 2).

Filón afirma que sí hay una posibilidad de conocer la verdad, pero es “o a través de sueños o por medio de oráculos o mediante signos o maravillas”, mientras que la investigación humana sobre “las cosas celestiales” no es más que una *aproximación* a la verdad, cuyas conclusiones son de carácter verosímil. Por mucho que nos valgamos de

menciona varios lugares en los que Platón mismo se sirve de esta técnica. Después se hizo algo muy común entre los platónicos “C’est une habitude de Platón, en abordant l’examen de problèmes difficiles, d’invoquer les diexus”, escribieron Saffrey y Westerink (1968, 131) antes de ofrecer una larga lista de ejemplos en su comentario sobre el libro de Proclo.

⁶³ Aet. 1.

⁶⁴ Timeo 27c1-3. Véase una lista de estos lugares en Sterling 1992, 26, n. 76.

⁶⁵ A pesar del término “cosas celestiales”, se trata de la creación del mundo tangible. La filosofía y el entendimiento del origen de todo y su destino son tanto divinos como celestiales.

la razón, nuestra falta de pureza no nos permite entender a cabalidad los asuntos divinos. Es así que nuestros esfuerzos sólo conducirán a “algo que se asemeja a la verdad”.

5.2.3.3. El tema

El punto de contacto más importante entre los dos escritos es el tema. Como dije anteriormente, *Sobre la indestructibilidad del mundo* es una de las obras llamadas “filosóficas” de Filón, ya que se enfoca en un tema filosófico de forma sistemática y menos en la exégesis bíblica.⁶⁶ Filón examina las diferentes opiniones acerca de la pregunta de si el mundo es eterno o no, entre ellas las opiniones de Platón, Aristóteles y el estoicismo. Cuando Platón es mencionado por su nombre, Filón se refiere específicamente al *Timeo* e incluso cita unas líneas de este diálogo. A pesar de que no contamos con la versión completa de la obra de Filón, todo indica que acepta las conclusiones del *Timeo* tal y como él las entendió. Todo esto muestra una conexión clara entre las dos obras y subraya la importancia del *Timeo* para mi presente investigación.

⁶⁶ Véase el apartado 3.1 y 5.2.1 de esta sección.

6. Resumen

En esta sección revisamos los puntos principales en la vida y especialmente la obra de Filón. Consideramos la gran variedad de opiniones acerca de la clasificación, el nivel de sus escritos y la confusión que se generó acerca de su método y manera de pensar y escribir.

Para aportar a la solución del misterio de Filón, en esta investigación me centraré en su cosmogonía, un tema crucial y disperso en la obra de Filón que, sin embargo, es muy difícil de reconstruir. El objetivo de mi investigación es precisamente construir una teoría coherente sobre este tópico para concluir que Filón sí puede ser considerado un filósofo de nivel satisfactorio, así como analizar su orientación y definición. A fin de llegar a ello, en la siguiente sección analizaré cuidadosamente algunas preguntas abiertas de la cosmogonía de Platón en el dialogo *Timeo* para después en la sección C examinar la manera en la que Filón las resolvió. Después de la sección D, que es un “paréntesis” enfocado en el tratado *Opif.*, dedicaré la sección E para presentar mis propias conclusiones.

SECCIÓN B

PLATÓN

Para resolver el enigma de Filón de Alejandría analizaremos una de sus fuentes de inspiración más significativas, el famoso Platón.⁶⁷ Como mencionamos en el capítulo anterior, la influencia de Platón sobre Filón es tan importante, al punto que, según reporta Jerónimo de Estridón, era común entre los griegos decir que “o Filón platoniza, o Platón filoniza” (ἢ Φίλων πλατωνίζει ἢ Πλάτων φιλωνίζει).

Este análisis de la obra de Platón tiene como fin que, cuando revisemos más adelante la obra de Filón, podamos entender qué tan comprometido estaba Filón con la filosofía de Platón y qué tan consistente es Filón en sus diversas obras sobre las principales cuestiones que surgen del pensamiento de Platón.

Pienso que, aunque Filón no está totalmente comprometido con Platón y no se le puede definir exclusivamente como un ‘platónico’,⁶⁸ un análisis de la filosofía del gran filósofo ateniense arrojará algo de luz para comprender al judío helénico. Al abrir las diferentes posibilidades en la interpretación de los diálogos, resulta más sencillo encontrar el paralelismo en las obras de Filón y encontrar nuevas opciones en su doctrina. Me apoyaré en algunos comentadores importantes de Platón para descubrir ciertos matices interpretativos de cara a la comprensión de su filosofía, mas no cubriré todas las opciones de interpretación ni opinaré o trataré de decidir entre los oponentes, ya que el propósito de estudiar a Platón es entender mejor a Filón, pero no profundizar en Platón mismo. Por tanto, la siguiente sección será descriptiva y técnica, como una especie de introducción para la siguiente.

Me enfocaré en la cosmogonía de Platón ya que en ella se encuentran algunos de los asuntos más fundamentales en la filosofía y la teología de ambos filósofos como la

⁶⁷ Sobre la pregunta de qué tan familiarizado estaba Filón con la obra de Platón, hay diversas opiniones. Por un lado, escribió Shorey: “Still more copious sources of secondary Platonism are Plutarch and Philo Judaeus, who knew Plato almost by heart...” (1938, 34). Por otro lado, Willson y Knox creían que Filón ni siquiera leyó los diálogos originales sino solamente de segunda mano (Runia 1986, 366, n. 2). Entre estos dos extremos hay varias posiciones. Véase más adelante en esta sección 1.2.

⁶⁸ Véase A. 3.6.9. y E. 2.

Creación del mundo y la relación entre el Creador —si realmente existe— y la existencia (es decir, todo el universo).

1. *Timeo*

Entre todos los diálogos de Platón elegimos el *Timeo*,⁶⁹ uno de los más importantes y que aborda todos los temas que pretendo examinar. En esta obra Platón adopta la forma narrativa del mito para exponer una doctrina verosímil sobre temas como la formación del universo y de los seres vivos, especialmente el hombre. Platón presenta su cosmología y cosmogonía en otros diálogos como las *Leyes* o el *Parménides*, pero el lugar central y más detallado del asunto está en el presente diálogo.

1.1. *El Timeo durante la historia*

El dialogo generó mucho interés casi inmediatamente después de su redacción:

Not one of Plato's writing exercised so powerful an influence on subsequent Greek thought; not one was the subject of such earnest study, such constant reference... no one indeed can read the *Timaeus*, however casually, without perceiving that in it the great master has given us some of his profoundest thoughts and sublimest utterances... (Archer-Hind 1888, 1)

Por ende, llamó la atención de muchos pensadores y filósofos que sucedieron a Platón,⁷⁰ especialmente a partir de la época del denominado “platonismo medio”, que es prácticamente paralelo a la época en la que vivió Filón: “The influence of the *Timaeus* on the Middle Platonists' presentation on Plato's thought was disproportionately great, but naturally not exclusive” (Runia 1986, 52).

En su libro dedicado exclusivamente al platonismo medio, Dillon escribe: “The *Timaeus* remained the most important single dialogue during the Middle Platonic period, supported by chosen texts from the *Republic*, *Phaedrus*, *Theaetetus*, *Phaedo*, *Philebus* and *Laws*” (Dillon 1977, 8). Esta influencia persistió en el neoplatonismo y en la Edad Media (Archer-Hind 1888, 1; Lisi 1992, 148-149), cuando el *Timeo* fue uno de los diálogos platónicos más estudiados y discutidos.

⁶⁹ A pesar de que me centraré en el *Timeo*, aludiré a otros diálogos cuando sea necesario. Hay dos posturas frente a la obra de Platón. La “unitaria” que sostiene que no hay desarrollo ni cambios, sino la misma opinión en todos los diálogos; véase, Shorey 1903, entre otros. La “evolucionista”, en cambio, opina que existe una evolución en su filosofía; por ejemplo, Prior 2013, entre otros. Esta discusión moderna es menos relevante para Filón y su época y nos permitiremos proponer que para él existía “un solo Platón” y es legítimo utilizar cualquier obra del último y suponer que presenta la misma postura.

⁷⁰ Sobre la influencia de *Timeo* en las épocas más tempranas, véase Lisi 1992, 148.

No obstante, en la época moderna el interés por el *Timeo* disminuyó. En el año 1888 Archer-Hind (1888, 1) todavía habla sobre la poca atención que le dan a este diálogo los investigadores modernos. El interés comenzó a despertar de nuevo en los años 20 y 30 del siglo xx con la publicación del comentario de Taylor (1928) y, posteriormente, del libro de Cornford (1935), que incluía una nueva interpretación, traducción al inglés y una fuerte crítica a algunas de las conclusiones de Taylor. Sin embargo, el interés por el diálogo volvió a disminuir. Con todo, recientemente el diálogo es una vez más objeto de interés entre los especialistas:

In recent years, the *Timaeus* has received renewed interest, owing in part to the emergence of more tolerant view of metaphysics and hence of the metaphysical theories of the philosophers of the past (Zeyl 2000, xv).⁷¹

1.2. El *Timeo* y Filón

Como vimos, en la época del platonismo medio el *Timeo* tenía una importancia capital entre los portadores de esta corriente. En esa misma época vivió Filón, el cual también puede ser considerado como parte de esa escuela en muchos aspectos.⁷² El *Timeo* es uno de sus diálogos favoritos y lo menciona de forma directa e indirecta en numerosos lugares.⁷³ Runia resume los lugares en donde Filón menciona al *Timeo*: Filón reproduce citas del *Timeo* diez veces, lo parafrasea en ocho ocasiones y en dos más refiere directamente al diálogo (1986, 367).

En otras muchas ocasiones él simplemente utiliza ideas del diálogo sin aludir directamente al texto y, por tanto, no es posible establecer el número exacto de alusiones:

...there is a “grey zone” of imagery and word usage which can be traced back to *Timaeus*, but one is often hesitant to accredit Philo, when he uses it, with awareness of its origin. A problem of circularity must be recognized. Because one concludes (or presumes) that the *Timaeus* held a central place in Philo’s thinking, one is encouraged to identify allusions that become more and more recondite (Runia 1986, 60).

⁷¹ Dos ejemplos de los últimos años de libros con colecciones de investigaciones enfocados en el *Timeo*: Mohr y Sattley 2010, así como Wright 2000, entre muchos otros libros y artículos especializados.

⁷² Véase A. 3.6.9-10.

⁷³ Para revisión de las investigaciones, libros y artículos, comenzando en el siglo xvi, que encontraron las menciones del *Timeo* en el *Corpus Philonicum*, véase Runia, 1986, 28-31.

No obstante, cuando leemos la extensa comparación con cientos de menciones en el *Corpus Philonicum* realizada por Runia en la segunda parte de su libro (1986, 71-351), aun si suponemos que sólo el 50% son realmente alusiones al *Timeo*, es fácil convencerse de que Filón conocía la obra de Platón “casi de memoria”⁷⁴.

Aparte de las menciones directas e indirectas, la influencia filosófica de las ideas y doctrinas del *Timeo* sobre la cosmogonía de Filón es, sin lugar a duda, enorme. Sterling lo describe bellamente:

Philo must have felt blessed when he discovered that Plato and Genesis share some of the same terminology. In the *prooemium* Plato asked whether the cosmos had γενέσεως ἀρχήν, a phrase that did not escape the Torah exegete who opened the first scroll of his sacred texts and found that the work entitled Γένεσις began with ἐν ἀρχῇ (1992, 33).

1.3. Resumen del diálogo

El *Timeo* fue escrito aparentemente en los últimos veinte años de la vida de Platón⁷⁵ y es uno de sus diálogos medios o tardíos.⁷⁶ Aparentemente formaba parte de un proyecto⁷⁷ muy ambicioso de Platón de escribir tres diálogos, *Timeo*, *Critias* y *Hermócrates*, que nunca llegó a cumplir.⁷⁸

En el diálogo participan cuatro personas: Sócrates, que de forma atípica toma una posición secundaria; Timeo, el interlocutor principal del diálogo, que además de ser un filósofo excelente también es un político importante proveniente de Lócride, Italia, lo cual lo coloca dentro de la tradición pitagórica; Critias, otro político ateniense que no es muy activo en el presente tratado y Hermócrates, otro extranjero honorable. Al inicio

⁷⁴ Véase la n. 67.

⁷⁵ Cornford 1997, 1. Un intento más detallado de ubicar este diálogo se encuentra en Taylor 1928, 3-13. Runia determina que fue entre el 360-355 A.E.C. (1986, 3, n. 1). Véase también Owen 1953; Cherniss 1957; Brandwood 1992.

⁷⁶ Taylor (1928, 3-5) lo ubica entre los diálogos tardíos y otros entre los medios o entre los últimos de la época media (véase las fuentes en la nota anterior). Sobre la importancia de la ubicación de este diálogo en las obras de Platón para el entendimiento de su filosofía, especialmente, la teoría de las Formas, véase Cherniss 1957, 347-349.

⁷⁷ Cornford 1997, 1, aunque Taylor cuestiona si realmente fue su plan (1929, 6). Véase también Zeyl 2000, xxviii.

⁷⁸ El *Timeo* es el único que fue escrito completamente. El *Critias* termina a la mitad de una frase y no se culminó. El *Hermócrates* jamás fue escrito.

también se habla de la ausencia de un cuarto hombre, cuya identidad es desconocida,⁷⁹ que debería de estar presente. El diálogo se divide en cuatro partes: una introducción y tres descripciones relacionadas con la creación del mundo:⁸⁰

1. 17a-27b. Introducción

Sócrates resume la conversación “del día anterior” sobre el estado ideal. Posteriormente expresa su deseo de aprender el funcionamiento de este estado. Critias responde con la historia en nombre de Solón sobre la Atlántida y la manera en la que Atenas se defendió de su invasión y liberó a todo el medio oriente. Al final, se presentan las próximas tareas de los participantes en el diálogo: Timeo pronunciará un discurso sobre el cosmos y el hombre, mientras que Critias hablará sobre la antigua Atenas.

2. 27c-47e. Trabajo de la razón

a. Introducción (27d-30c)

Timeo comienza su discurso con las definiciones del “ser eterno” (ὄν αἰδί), captado por la razón, y el “devenir” (γίγνόμενον), captado por los sentidos. Determina que cualquier devenir necesita de una causa y llega a la conclusión de que este mundo es creado (parte del “devenir”) por un demiurgo (“ser eterno”) según el modelo del mundo de las ideas (también “ser eterno”). Este mundo creado es entonces un ser viviente dotado de razón.

b. Creación de los seres superiores (30c-41a)

De forma sistemática, Timeo describe la creación de las diferentes partes del universo, comenzando por el mundo (cuerpo y alma) y los cuatro elementos, hasta el tiempo (30c-38c), los seres celestes y los dioses de la mitología (38c-41a).

c. Creación del hombre (41a-47e)

El demiurgo encomienda a los dioses inferiores a crear el cuerpo humano, mientras él se encarga de crear la razón en el alma humana (41a-d). El demiurgo muestra a las almas las leyes del destino (41d-42c). Los dioses menores crean el cuerpo y lo unen con el alma (42d-44d). Luego, Timeo explica la estructura del cuerpo del hombre en forma lógica desde la cabeza, el hogar de la razón, hacia abajo y también la función de dos sensaciones, a saber, la vista y el oído (44d-47d).

⁷⁹ Un detalle que no carece de importancia. Véase Lisi 1992, 134.

⁸⁰ Para una sinopsis más detallada, véase Lisi 1992, 140-145 y Zeyl 2000, xxv-lxxxix.

3. 47e-69c. Contribución de la necesidad

a. Introducción (47e-52d)

Hay que comenzar de nuevo ya que el mundo es la mezcla de la necesidad y la razón. Esta última trata de convencer a la primera de que haga el universo de la mejor manera posible. Hay un principio más, el receptáculo, en donde se reflejan las ideas y cambian constantemente.

b. Los elementos (52d-68e)

Antes de la ordenación de la materia, ella estaba en un movimiento caótico de las huellas de los cuatro elementos (52d-53b). Los elementos están constituidos por formas geométricas y hay una transformación constante entre ellos. Hay un movimiento hacia y desde las regiones de cada uno de ellos (53c-61b). Estos elementos tienen cualidades percibidas por los sentidos como calor-frío, pesado-liviano, olores, sonidos, etc. (61c-68d).

c. Conclusión (68e-69a)

Esta es la contribución de la necesidad y por eso hay que reconocer que existen dos causas: lo necesario y lo divino.

4. 69b-92c. Mezcla de la razón y la necesidad

a. Introducción (69b-c)

El discurso comienza de nuevo, esta vez para describir la obra en conjunto de la razón y la necesidad. Dios pone orden y proporción, creando los elementos, el mundo y los dioses y luego los ordena para crear al hombre.

b. La creación del hombre (69c-90d)

Se describe de nuevo la creación del hombre. Los dioses crean la parte irracional del alma (69c-72e). Luego se relata la creación de las diferentes partes del cuerpo (72e-79a). Continúa con algunos fenómenos fisiológicos (79a-81e), las enfermedades (81e-87b) y la medicina (87c-90d).

c. La creación de los animales (90e-92c)

La última parte se dedica a la creación de los animales como resultado de la encarnación de los hombres que no respetan el orden natural.

Si regresamos al programa general de Platón podemos concluir que el propósito del *Timeo* es explicar la creación del hombre para después en la siguiente obra planificada hablar sobre su estado ideal:

Sobre todo, procura poner en claro la analogía existente entre el mundo de las ideas y este mundo (macrocosmos) y el hombre (microcosmos). El *Timeo* trata, entonces, de dar una fundamentación natural a la ética y la política, a la vez que alude a la fundamentación antológica de la física (Lisi 1992, 146).

Específicamente, parece que el objetivo del dialogo es describir la naturaleza del hombre y del mundo:

It seems, then, that the purpose of the creation myth is to give an account of the nature of man and of the universe... That the purpose of the creation myth is to give a systematic account of the nature of man and the world rather than a chronological report of how the world came into being, is, I think, undeniable (Taran 2001, 304).

Pero, al hacerlo, toca muchos otros temas:

We have then, in a single book the length of modest novella, a comprehensive theology, metaphysics, physics, epistemology and psychology with significant excursions into logic, biology, astronomy, medicine and ethics (Mohr 2010, 1).

2. Temas de investigación

Este diálogo generó muchas preguntas filosóficas.⁸¹ El propósito de este trabajo no es analizar todas ellas, ni siquiera analizar el diálogo por sí solo, sino utilizarlo para entender mejor la postura de Filón. Por eso, veremos sólo algunos de estos asuntos.

La historia de la creación de Timeo es la siguiente: un demiurgo inteligente crea el universo de la mejor manera posible como copia de las Ideas perfectas y eternas, bajo las limitaciones de un factor que se llama “la necesidad” dentro de un espacio, a saber, el receptáculo. He aquí los factores principales de esta narrativa: (1) El demiurgo, (2) crear (i.e. la creación), (3) la necesidad y (4) el receptáculo.

A continuación, veremos las diferentes interpretaciones de estos términos a lo largo de la historia. En esa parte, me limitaré a presentar las principales opiniones de cada asunto, ya que fueron discutidas en innumerables lugares y hay muchos matices en cada una, lo cual sobrepasa los propósitos de este trabajo. Además, el análisis que presento no trata de llegar a una conclusión definitiva sobre cuál fue realmente la opinión de Platón respecto de los tópicos antes mencionados.

2.1. La creación

Una generación después de Platón surgió la primera polémica acerca del diálogo, a saber, si la narrativa de la creación descrita en él se debe entender en sentido literal o simbólico. Al presentar las dificultades interpretativas que hay en el tratado, Lisi trae este caso como el ejemplo:

Ya a los discípulos de Platón tenían divergencias acerca de si la creación del mundo, por ejemplo, debería de ser tomada literalmente o sólo de manera alegórica. Con los primeros se alineaba Aristóteles y con los segundos, Jenócrates⁸², que se destacó por su fidelidad al frente de la Academia a la interpretación de la cosmología (1992, 128).⁸³

El significado más importante de esta pregunta es si el universo tuvo o no un “inicio en tiempo”. De acuerdo con la lectura literal, había tiempo en el pasado cuando

⁸¹ Para un resumen de la mayoría de los problemas de interpretación en *Timeo* y sus dificultades, véase Lisi 1992, 127-130; Cornford 1997, 1-8; Zeyl 2000; Dillon 1977, 7; Runia 1986, 39.

⁸² El segundo líder de la Academia después de Platón. Sterling trae una prueba de que también el sobrino de Platón, Espeusipo, quien fue el primer sucesor, opinaba lo mismo (1992, 25, n. 73).

⁸³ Esta duda es discutida en innumerables escritos.

no existía el mundo y en algún momento fue generado (*creatio temporalis*),⁸⁴ mientras que, según la lectura simbólica, el universo siempre ha existido (*creatio aeterna*).⁸⁵ Si uno analiza las palabras de Platón, no es posible llegar a una conclusión definitiva, como mostraremos en las siguientes líneas.

Al inicio del relato de Timeo, Platón escribe:

Pues bien, en mi opinión hay que diferenciar primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente (27d6-28a5).

Platón utiliza la palabra “nace” o “deviene”⁸⁶ (γίγνόμενον) que se puede entender como “nace de nuevo o de la nada” o, de manera continua, “nace todo el tiempo”.

The ambiguity of the word “becoming” (γένεσις, γίγνεσθαι) gave rise to a controversy on the question whether Plato really meant, as he appears to mean, that the world had a beginning in time. (a) A thing *come to existence* at some time, either suddenly or at the end of a process... (b) To “become” can also mean to be *in process of change*... (Cornford 1997, 24).

Asimismo, la palabra “continuamente” (γίγνόμενον μὲν ἀεί) puede entenderse como un proceso eterno que siempre ha existido y sigue existiendo.⁸⁷ Pero también se puede explicar según la otra posición que quiere decir que a partir del momento en el cual fue generado, sigue continuamente existiendo y cambiando.⁸⁸

El siguiente pasaje es uno de los que más respaldan la interpretación literal:

⁸⁴ De esta opción surge otra pregunta que discutimos más adelante, a saber, si es cierto que el cosmos fue generado en algún momento, si esa creación fue de la nada (*ex nihilo*) o de alguna materia antigua (*ex materia ingénita*).

⁸⁵ Hay varias opciones de por qué se describe de esta manera si realmente no fue así. Por ejemplo, por razones didácticas. Revisaremos algunas de estas posibilidades más tarde.

⁸⁶ Lisi explica por qué eligió la palabra “devenir” en su traducción: “He preferido traducir *gígnomai* por ‘devenir’ en su sentido filosófico y no por ‘nacer’, porque este último en castellano tiene un sentido muy preciso que no se corresponde en absoluto con la intención de Platón en este pasaje” (n. 18).

⁸⁷ Así explica Cornford esta palabra (1997, 24-6).

⁸⁸ Así, según la crítica de Hackforth sobre Cornford (1959, 19): “... the words γίγνόμενον μὲν ἀεί do mean, must mean, as he says ‘what is everlasting in process of change’, provided that by ‘everlasting’ he means not ‘from all eternity’, but ‘at every moment of its existence’”.

Acerca del universo... debemos indagar primero, lo que se supone que hay que considerar en primer lugar en toda ocasión: si siempre ha sido, sin comienzo de la generación, o si se generó y tuvo algún inicio. Es generado, pues es visible y tangible y tiene un cuerpo y tales cosas son todas sensibles y lo sensible, captado por la opinión unida a la sensación, se mostró generado y engendrado.⁸⁹

A primera vista se puede entender que Platón habla sobre un inicio del universo en contraste con la postura según la cual siempre ha existido:

...defenders of a literal reading believe that they have one argument in their favor which trumps the objections against their position: at 28b6-7 *Timaeus* asks whether the world has always existed or whether it has come to be. He answers unhesitatingly that “it has come to be” (*gegonen*). What, they claim, could be a clearer signal of Plato’s belief in the world’s temporal beginning than that? (Zeyl 2000, xxv).

A pesar de ello, los partidarios de la lectura simbólica tratan de superar la prueba extraída de este texto, al explicar que el mundo es “generado” en razón de los cambios que hay en él, lo cual no contradice la tesis de que el mundo es eterno:

According to this reading, Plato means to stress not the temporal beginning of the world but its contingency, a feature of the world that does not preclude its everlastingness. It remains difficult, however, to reconcile such interpretations with Plato’s straightforward language (Zeyl 2000, xxxii).

Otro argumento en favor de la lectura simbólica apela a las numerosas veces en que Platón insiste que las explicaciones sobre este tópico no son exactas, sino a lo mucho “probables”, de modo que esta es una razón para no tomar la palabra “generado” en sentido literal: “Plato’s repeated warning in the *Timaeus* about the inadequacy of human knowledge and language may have served as a textual warrant for a non-literal reading” (Sterling 1992, 26).

Lo anterior es sólo un ejemplo⁹⁰ sobre lo que se escribió y discutió durante siglos, ya podemos decir milenios, con respecto a las palabras exactas de Platón y su

⁸⁹ 28b4-c1.

⁹⁰ Para un resumen breve de los argumentos principales de los dos lados, véase Zeyl 2000, xx-xxv.

significado, ya que son confusas y no hay una conclusión decisiva sobre ellas.⁹¹ En palabras de Taylor:

Whether Plato believed or meant to make *Timaeus* express a belief in a “beginning of the world in time” has been a hotly disputed question... One might hold simply that there was a “first moment” of time and that the very “first event” in the world’s history occurred at that moment. Whether the *Timaeus* teaches a view of this kind cannot be decided by a direct appeal to the text. We have to appeal to the Academic tradition (1928, 67).

Sin embargo, en este camino que él propone tampoco podemos llegar a una conclusión definitiva de forma satisfactoria. En la revisión de la tradición académica, Taylor (1928, 67) menciona a Jenócrates, quien, como vimos anteriormente, opina que no hay un primer momento y que la descripción del *Timeo* es didáctica⁹² para ayudar en la exposición (διδασκαλίας χάριν). Crantor⁹³ tenía la misma opinión⁹⁴ y probablemente: “...this tradition was steadily maintained by almost all the Platonists down to the time of Plotinus” (Taylor 1928, 68).

Por otro lado, pocos sostuvieron la opinión contraria. El primero y más importante es Aristóteles. En su lectura, Platón defiende que el mundo tenía un inicio en el tiempo, pero no un final. A propósito de Aristóteles, Taylor dice lo siguiente:

We shall, however, have plenty of opportunity, in considering Aristotle’s criticisms on the *Timaeus*, to see that they are not always to be taken too seriously. Many of them are mere polemical ‘scores’ got by pressing the mere words or sentence... Aristotle’s anxiety to make a point against the Academy by professing to understand Plato literally ought not to out-weigh the all but unanimous Academic tradition (1928, 69).

En la época de los platónicos medios, el desacuerdo continuó. Mientras Plutarco y Ático defendían la lectura literal del texto, la mayoría de los platónicos apoyaban la simbólica (Sterling 1992, 27-32):

The question of whether the γένεσις did or did not take place in time (i.e., whether the *Timaeus* should be read literally or not) was endlessly discussed. The division between literalists

⁹¹ Además de la dificultad de las palabras mismas, se sospecha también que se agregó o cambió palabras en el texto original durante la historia. Véase Sterling 1992, 22-24, n. 49, n. 61.

⁹² Véase más adelante en esta sección 2.1.1.

⁹³ Un alumno de Jenócrates, que escribió el primer comentario sobre el *Timeo*.

⁹⁴ Así opina Taylor (1928, 67), pero véase Sterling 1992, 26.

(Plutarch, Atticus) and non-literalists (the majority) is fundamental in Middle Platonism (Runia 1986, 54).

Si avanzamos en el tiempo, los neoplatónicos también sostuvieron en general la lectura simbólica, pero:

...(they) tried to “reconcile the difference in a higher unity” by maintaining that the κόσμος is γεννητός [i.e. nacido] in one sense but not in another... the world is γεννητός in the sense that it is a “complex” (σύνθετον) and dependent⁹⁵ on something not itself. The Neoplatonists must be reckoned as holding the Xenocraten tradition in the point that the world has no “beginning in time” (Taylor 1928, 68).

La discusión volvió a surgir en la época moderna. Taylor mantiene la lectura de Jenócrates:

It ought, indeed, to be clear that Xenocrates is right... The “beginning” of the world at a certain date must be taken to be only part of a mythical imagery; the truth it is intended to convey is simply that the world we perceive by sense depends on a cause other than itself—God (1928, 69).⁹⁶

Sin embargo, otros eruditos modernos defienden la lectura literal. Por ejemplo, Vlastos:

So, the presumption must be that every element in the *Timaeus* is probable, and none fanciful, unless we are given further instructions or hints to the contrary. Of the latter there are none for the pre-existing chaos. In their absence we are so far driven to accept it as a serious, though only probable hypothesis of the origin of the material world⁹⁷ (Vlastos 1939, 73).

Podemos concluir que existe un desacuerdo histórico en esta pregunta, con una mayoría en favor de la lectura simbólica pero que no ha podido “borrar” la postura opuesta. A continuación, expondré las diferentes propuestas que surgen de esta pregunta.

⁹⁵ Véase más adelante en esta sección 2.1.2.

⁹⁶ Esa también es la conclusión de Cornford, quien dice: “For the present we may accept the Academic tradition” (1997, 26).

⁹⁷ Hackforth comparte esta opinión con Vlastos (1959). Taran (2001) desarrolla una crítica al respecto.

2.1.1. *Creatio aeterna*. La descripción del *Timeo* es por razones “didácticas”

Como vimos, Jenócrates piensa que la descripción de la creación del *Timeo* es didáctica (διδασκαλίας χάριν). Cuando Aristóteles describe la postura de sus rivales, lo hace de la siguiente manera:

They say that in describing the generation of the world they are doing as a geometer does in constructing a figure, not implying that the universe ever really came into existence, but for purposes of exposition facilitating understanding by exhibiting the object, like the figure, in process of formation.⁹⁸

En otras palabras, como el profesor de geometría que dibuja un triángulo para explicar un problema no describe la manera en que ese triángulo fue creado, pues el triángulo es eterno, sino que solo describe la realidad de manera didáctica, de la misma manera, todo el proceso de la creación es eterno y ocurre todo el tiempo, lo cual está reflejado en las palabras “deviene continuamente” que analizamos arriba, y Platón lo describe de forma didáctica

2.1.2. *Creación aeterna* que depende de una causa externa

El problema más grande de la postura anterior es la palabra γιγνόμενον, la cual normalmente alude a una creación y no sólo a su descripción didáctica. Una solución, presentada por Proclo y generalmente aceptada en el neoplatonismo,⁹⁹ sigue sosteniendo el simbolismo del *Timeo*, pero agrega un elemento importante que lo acerca a conceptos religiosos como “Dios”. Según esta interpretación, la génesis es la dependencia del universo en una causa fuera de él, lo que Sterling llama “metaphysical-ontological dependence” (Sterling 1992, 26, n. 79-81). Esta propuesta no excluye necesariamente a la posición anterior, ya que puede ser que la descripción sea didáctica y a su vez señale la dependencia en una causa mayor.

2.1.3. *Creatio temporalis: ex nihilo* o *ex materia ingenita*

La lectura literal del texto plantea dos posibilidades de entender el concepto de “génesis”, a saber, *creatio ex nihilo* (i.e. de la nada), o bien *ex materia ingenita* (i.e. de una materia preexistente). Es importante destacar que generalmente el concepto de creación de la

⁹⁸ *De Caelo* 279b citado y traducido en Cornford 1997, 26.

⁹⁹ Según Dillon (1977, 132), el platónico medio Eudoro también sostenía esta posición y según Sterling (1992, 26, n. 81) la sugerencia se remonta hasta Crantor.

nada es ajeno al pensamiento griego, pero no hay que descartar la posibilidad de que se encuentre por primera vez en el *Timeo*.

En varios lugares del texto se puede apreciar que Platón supone la existencia de una realidad anterior al acto de la génesis. Consideremos algunos ejemplos:

Por tanto, recapitulemos los puntos principales de mi posición: hay ser, espacio y devenir, tres realidades diferenciadas, y *esto antes de que naciera el mundo...* (52d3-5).

Después Platón habla sobre los movimientos caóticos de los elementos y luego dice:

...antes de que el universo fuera ordenado a partir de ellos, los distintos elementos ocupaban diferentes regiones. Antes de la creación, por cierto, todo esto careciera de proporción y medida. Cuando dios se puso a ordenar el universo, primero dio forma y número al fuego, agua, tierra y aire, de los que, si bien había algunas huellas, se encontraban en el estado en que probablemente se halla todo cuando dios está ausente. Sea siempre esto lo que afirmamos en toda ocasión: que dios los compuso tan bellos y excelsos como era posible de aquello que no era así (53a9-53b7).

En sentido sencillo de estas palabras es que dios ordenó el mundo de las materias que anteriormente estaban en un estado de caos y lo hizo de la manera más bella posible. Lo anterior sugiere que la materia existía desde antes del acto de la génesis. Revisemos un párrafo más:

Como ya fue dicho al principio, cuando el universo se encontraba en pleno desorden el dios introdujo en cada uno de sus componentes las proporciones necesarias... Entonces, nada participaba ni de la proporción ni de la medida, si no era de manera casual, ni nada de aquello a lo que actualmente damos nombres tales como fuego, agua o alguno de los restantes, era digno de llevar un nombre, sino que primero los ordenó y, luego, de ellos compuso este universo... (69b2-69c3).

De la misma manera que el pasaje anterior, parece más sencillo explicar que dios es un “ordenador”, pero no un “creador” *ex nihilo*. Podría sugerirse, sin embargo, que se trata de un segundo paso de la creación. Es decir, el diseño del mundo actual descrito en el texto no excluye la posibilidad de un proceso de creación que contiene dos pasos; primero, una creación de la nada y luego una creación que ordena la materia creada anteriormente. No hay una prueba clara que rechace esta opción, pero tampoco existe alguna razón para suponer que eso lo que quería decir Platón, ya que no hay ninguna

sugerencia sobre esto en el texto. Parece que la única motivación posible para encontrar pistas de una *creatio ex nihilo* en el *Timeo* es religiosa.¹⁰⁰

2.2. Dios, el demiurgo¹⁰¹

Si dios es un ser trascendente o un mero mito simbólico es otra pregunta polémica en el análisis del diálogo y en el pensamiento de Platón en general.¹⁰² Este asunto está vinculado con el anterior en ciertos aspectos, como veremos a continuación.

En la mitología griega existen varios dioses. Acerca de ellos Platón parece muy escéptico.¹⁰³ Por ejemplo:

Decir y conocer el origen de las otras divinidades es una tarea que va más allá de nuestras fuerzas. Hay que creer, por consiguiente, a los que hablaron antes, dado que, en tanto descendientes de dioses, como afirmaron, supongo que al menos conocerían bien a sus antepasados. No es posible, entonces, desconfiar de hijos de dioses, aunque hablan sin demostraciones probables ni necesarias, sino, siguiendo la costumbre, debemos creerles cuando dicen que relatan asuntos familiares. Aceptamos y refirmamos pues el origen de los dioses tal como lo exponen ellos (40d3-e5).

En contraste, cuando Platón habla sobre “dios” o “el demiurgo”, no parece haber ninguna duda o ironía en sus palabras. Ya desde el inicio de la descripción de la creación, Platón se posiciona firmemente: “Todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa” (28a5-6). Y más adelante: “Decíamos, además, que lo generado debe serlo

¹⁰⁰ Sobre los intentos de los filósofos cristianos del medievo de interpretar una *creatio ex nihilo* en Platón, véase Gleede 2009. Los filósofos musulmanes del medievo como al-Fārābī, Ibn Rushd e Ibn Sīnā tampoco sostenían una *creatio ex nihilo*, mientras que los teólogos, los *mutakallimūn*, sí la defendían; véase, Cerami 2016; Chase 2016. Los filósofos judíos importantes de la Edad Media como R. Yehuda HaLevi y Maimónides admitieron que Platón no presenta una *creatio ex nihilo* y no pensaron que aceptar esta opinión fuera considerado una herejía (Wolfson 1942).

¹⁰¹ El concepto del demiurgo (ó δημιουργός) aparece también en *República*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* y *Leyes* x. Véase Mohr 1985, 131, n. 1. Este término fue desarrollado durante la historia en diferentes direcciones y no necesariamente en todos se refieren a dios (simbólico o real). Véase O’Brien 2012; 2015.

¹⁰² Véase O’Brien 2015.

¹⁰³ Según Taylor: irónico. Véase Taylor 1928, 245-7. Sobre los dioses en la filosofía platónica, véase, Grube 1935, 150-79; Morrow 1965. Sobre el trato de Platón a la religión griega, véase Grube 1935, 150-79; Morgan 1992.

necesariamente por alguna causa. Descubrir el hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible” (28c3-5).

A partir de este momento, Platón habla sobre¹⁰⁴ “el hacedor y padre” (28c3¹⁰⁵) (ποιητὴν καὶ πατέρα, “el artificio” (29a1) (δημιουργός), “el dios” (30a1) (ὁ θεός), “el dios eterno” (34a8) (Θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ), etc. Además, siempre hace esa mención en singular. Este dios también creó a los dioses.¹⁰⁶

Todo esto sugiere la existencia de algún tipo de dios, de quien no se puede definir aún —o nunca— sus características, está “fuera del mundo” y lo creó, algo parecido al dios judeocristiano que es superior a todos los dioses y es único, perfecto y bueno. Pero, así como en general existe un desacuerdo sobre la lectura literal del *Timeo*,¹⁰⁷ así también existe un si hay que entender al dios que está presente en el diálogo de forma literal o simbólica. Cornford vincula específicamente la pregunta sobre la creación del mundo con esta:

This question [i.e. si hay que leer literal o simbólicamente] is, of course, bound up with the question whether the Demiurge, as such, is mythical. If he was not really a ‘maker’, then there was no moment of creation¹⁰⁸ (1997, 26).

Esta pregunta se encuentra entre los tres¹⁰⁹ grandes desacuerdos que existen entre Taylor y Cornford. Así lo describe Cornford cuando habla sobre las diferencias que mantiene con Taylor:

There are two other tendencies... which seem to me to distort the picture. One is the suggestion that Plato (Or Timaeus?) is at heart a monotheist and not far from being a Christian. The

¹⁰⁴ Estos nombres aparecen muchas veces en el diálogo y sólo escribimos un solo lugar de cada uno.

¹⁰⁵ La numeración de la edición al español (Gredos) no siempre coincide exactamente con la griega (de Archer-Hind). Escribo sólo según la edición de Gredos.

¹⁰⁶ Véase, 40d3-41d4, 69c4ss.

¹⁰⁷ B. 2.1.

¹⁰⁸ Y viceversa, si es posible, es decir, si existe un dios verdadero y no mitológico, todavía puede ser que no haya una creación en el tiempo, según la posición de la “dependencia ontológica-metafísica” (B. 2.1.2.).

¹⁰⁹ Los otros dos: si lo que presenta Platón es su opinión (Cornford) o la de *Timeo* (Taylor); véase también la crítica de Shorey (1928), y si se puede leer la filosofía de Whitehead en el diálogo (Taylor) o no (Cornford). Véase Cornford 1997, vi-x.

Demiurge is not fully recognized as a mythical figure but credited with attributes belonging to the Creator of Genesis or even the God of the New Testament (1997, ix).

A continuación, presentaremos esta discusión de manera más detallada.

2.2.1. A. E. Taylor: dios como un ser trascendente

Además del hecho de que Taylor siempre utiliza mayúsculas para referirse a Dios, su tendencia para considerar al dios del *Timeo* como un ser trascendente puede verse en su explicación del pasaje 29d7-30c1, donde Platón explica el motivo de la creación:

Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. El creador de ésta quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo... como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo... (29d7-30a2).

Taylor dentro de su larga explicación, afirma:

He speaks the language of religion rather than of “scientific theology”... The goodness of God explains both why there is a world at all and why it is a good world. God is perfectly good and the φθόνος, the “grudging”... is bad and therefore foreign to God. So just because God is good, He does not keep His blessedness selfishly in goodness. It is the very nature of goodness and love to “overflow” (1928, 78).

Es importante notar que, según esta descripción, la benevolencia de Dios es la razón de la creación misma y no solamente de la manera en que fue hecha. Eso obliga a entender la creación como una creación intencional; es decir, Dios por ser bueno decide conscientemente crear un mundo para expresar esta benevolencia que lo caracteriza. Taylor descarta la posibilidad de que Dios sea algo dentro del mundo, porque el mundo no es perfecto:

The world is not perfect, it is not as God Himself... It means that since the world is not God, but something derived from and dependent on God, it cannot be as good as God Himself. If it were, here would be no distinction between God and the world; the world would be just God over again. Plato is no Pantheist. It is because the world is not itself the supreme being that it cannot be wholly perfect... (1928, 78).

En favor de su posición, Taylor presenta una prueba adicional desde el diálogo de las *Leyes* (893b-99c) en donde Platón argumenta que el alma (ψυχή) es el origen de cada movimiento:

Souls, then, are the originators of all physical movement and change for better or worse, and the true definition of ψυχή is that it is “the movement which can move itself”... This is Plato’s argument for believing both in the immortality of souls and in the government of the world by that perfectly wise and good ψυχή which men call God... (1928, 64).

Y de allí explica también la idea del Demiurgo en el *Timeo*:

The imagery is mythical, but when we come to discuss its philosophical meaning we shall need to remember that, as the tenth book of *Laws* shows, Plato believed quite seriously that it can be proved by rigidly scientific reasoning that God, the good and all wise ψυχή, exists and that He orders the course of the world. This Theism is no part of the mythical imagery. Interpreters of the *Timaeus* who try to read “monism” into Plato by identifying the “artificer” of the dialogue with his “model” and also with the ψυχή of the world which he “construct” simply ignore the theology of the *Laws* (1928, 64).

Más adelante, Taylor afirma con relación a este párrafo de las *Leyes* lo siguiente:

In *Laws* X... the same reasoning is given... and it used as a proof of the existence and the providence of God, the all-wise and all-good ψυχή. Since the movement whatever must be originated by something which “moves itself as well as other things”... and the predominance of law in the universe (the “rhythmical periodicity” of the great cosmic processes) shows that the κόσμος as a whole is under the control of a supreme soul which is perfectly wise and good (1928, 76).

En resumidas cuentas, el Creador de Platón según Taylor es un ser trascendente fuera del mundo que, debido a su benevolencia, ordenó conscientemente toda la existencia de la mejor manera posible y la sigue supervisando y cuidando.

2.2.2. La crítica de Cornford

Cornford rechaza esta similitud entre la definición del Dios platónico según Taylor y el Dios judío-cristiano. Cornford presenta tres argumentos. El primero es que en ningún lugar de los escritos de Platón, dios es objeto de algún tipo de culto o servicio religioso:¹¹⁰

Neither in the *Timaeus* nor anywhere else is it suggested that the Demiurge should be an object of worship: he is not a religious figure. He must, therefore, not be equated with the one God of

¹¹⁰ Pero véase 48D6-8: “Recomencemos el discurso, después de invocar también ahora al principio de nuestra disertación al *dios protector* para que nos conduzca sanos y salvos...”, en singular y no como al inicio del diálogo (27c6) en donde invocan “a los dioses y diosas”. En inglés, “protecting deity”. Sobre 69c3, véase también Taylor 1928, 497-498.

the Bible, who created the world out of nothing and is also the supreme object of worship (1997, 35).

El segundo argumento es sobre el “amor fluido”, el cual es, según Taylor, el motivo de la creación. Dice Cornford: “Still less is there the slightest warrant in Greek thought of the Pre-Christian centuries for the notion of ‘overflowing’ love, or love of any kind, prompting a god to make a world” (1997, 35). En otras palabras, Platón simplemente dice que dios es bueno y, por ello, el mundo es como es. Pero en ningún momento afirma que el amor de dios es el motivo de la creación. En realidad, las palabras de Platón al respecto son ambiguas:

Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. El creador de ésta quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo... como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo... (29d7-30a2).

La pregunta es sobre la razón por la que dios *hizo el mundo*, pero la respuesta es sobre la razón por la que lo hizo *de esa manera*. La diferencia es importante para entender la manera en que la creación proviene de dios; es decir, si es el resultado de una decisión motivada por una buena voluntad, o bien el resultado de la naturaleza de dios, mas no de una decisión consciente. Wolfson comparte la explicación de Cornford:

Though the God of Plato is said to have created the world by His will, that will of God means not His free choice between two alternatives but rather the unalterable expression of His nature. In the world He created, the God of Plato acts by the necessity of His own nature just as the God of Aristotle in the world which He did not create, and in neither of these worlds is there room for miracles (1962, I, 348).

El tercer argumento es a mi juicio el más relevante. De acuerdo con Cornford, el dios judeocristiano es todopoderoso, es decir, no tiene ninguna limitación y no hay algún factor que tenga que tomar en cuenta o que restrinja sus acciones. En cambio, en la segunda descripción de la creación, Platón introduce otro factor en el diseño de las cosas que no está bajo el dominio de Dios, a saber, la necesidad:¹¹¹

¹¹¹ Más adelante (B. 2.3.) ampliamos sobre el significado de “la necesidad”.

La descripción anterior, salvo unos detalles, constituye la demostración de lo que ha sido creado por la inteligencia. Debemos adjuntarle también lo que es producido por *la necesidad*. El universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia. Se formó al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar *la mayor parte* para que deviniera de la *mejor manera posible*. Por tanto, una exposición de cómo se originó realmente según estos principios, debe combinar también la especie de la *causa errante* en tanto forma natural de casualidad (47e3-48b1).

Vemos que hay un factor más que participa en la creación: “la necesidad” (“la causa errante”). La inteligencia tiene que convencer a la necesidad de que sea sometida a su gobierno, pero sólo logra convencerla para que ordene la “mayor parte de las cosas” de la “mejor manera posible”, mas no “todas las cosas” de “una forma perfecta”:

Necessity and chaos are represented as factors in the visible world which confront the divine intelligence, like the given materials which the human craftsman must use as best as he can, though their properties may not be wholly suitable to his purpose. It will be argued that this second factor in the world must not be explained away so as to give Plato's Demiurge the status of the omnipotent Creator of Jewish-Christian theology... we must not ascribe to him either the belief in an omnipotent creator... Galen truly observed that, with respect to omnipresence “the doctrine of Moses differed from that of Plato and of all the Greeks who have correctly approached the study of Nature. For Moses, God has only to will to bring matter into order, and matter is ordered immediately. We do not think in that way; we say that certain things are impossible by nature and these God does not even attempt; he only chooses the best among the things that come about” (1997, 35).

La diferencia entre el demiurgo de Platón y el Dios judeocristiano es que el primero no es omnipotente. Una y otra vez podemos confirmar en el diálogo —y no sólo en la parte en la que se habla sobre la necesidad, sino también en la primera descripción en donde se repite la idea de que dios es bueno y quiere hacer el bien perfecto— que dios sólo logra hacer “lo mejor posible”: “quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él...” (29e3), “como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera *en lo posible* nada malo...” (30a1ss). Esto significa que, bajo las circunstancias dadas, dios hizo lo mejor, pero tiene limitaciones y el resultado no es perfecto. Hay muchos otros lugares en el diálogo donde Platón se expresa en estos términos. Dice Cornford:

...again and again throughout *Timaeus* we are told that the benevolent Demiurge designed that such and such an arrangement should be “as good as possible”, with the clear implication that his purpose was restricted by that other factor called Necessity (1997, 36).

Además, hay cosas que no fueron creadas por dios (i.e. las Formas, el receptáculo¹¹², la materia preexistente etc.), por lo que Cornford extrae la siguiente conclusión: “we shall be led to the conclusion that both the Demiurge and chaos are symbols” (1997, 37).

2.2.3. Cornford: dios como símbolo del alma del mundo

¿Qué es el creador? Cornford dice que para Platón el creador es aquello imposible de definir o, una vez definido, de comunicar a otro (28c3-6). No obstante, parece que al final Cornford sí propone una especie de definición de demiurgo. Según Platón, el universo tiene alma (ψυχή) dentro de un cuerpo y razón (νοῦς) —que es un elemento divino— dentro de esta alma. También menciona que el mundo es llamado dios (34a8). A partir de esto, Cornford concluye lo siguiente:

We may ask how this divine Reason in the world is related to that divine Reason which is symbolized by the Demiurge. Can we simply identify the two? In that case the Demiurge will no longer stand for anything distinct from the world he is represented as making (1997, 39).

Más adelante repite esta idea:

If, as we concluded, the Demiurge is mythical, the moving cause can only be the World-Soul. It becomes more than ever difficult to resist the inference that the Demiurge is to be identified with the Reason in the World-Soul (1997, 197).

Pero él mismo cuestiona esta interpretación:

But this solution of the problem is no more warranted by Plato himself than others that can be supported by a suitable selection of text. We shall do better to hold back from this or any other conclusion... (1997, 39).

Archer-Hind presenta una interpretación parecida. Él dice que hay tres maneras de entender al demiurgo. Las dos primeras son:

According to the first view the δημιουργός is a personal God, external to the universe and actually prior to the ideas... the ideas are “the thoughts of God”... Secondly, it is held that the δημιουργός is a personal creator, external to the universe and to the ideas, on the model of which he fashioned material nature... (1888, 37).

¹¹² Este término será analizado a continuación (B. 2.3.).

Él rechaza estas dos opciones y propone una tercera alternativa:

Lastly, the δημιουργός is identical with the αὐτὸ ἀγαθόν [i.e. el bueno]. This view, properly understood, I conceive to be in sense correct... In other words, the δημιουργός is to the soul as the reasoning faculty in the human soul is to the human soul, including her emotions and desires. But the reasoning faculty is nothing distinct from the human soul... The δημιουργός then is one aspect of the world-soul: he is the world-soul considered as not yet united to the material universe... the world-soul regraded as logically distinguishable from the body of the universe (1888, 39).

Es difícil distinguir la propuesta de Cornford de la de Archer-Hind,¹¹³ pues ambos señalan que el δημιουργός es la parte racional del alma viviente del mundo^{114, 115}

2.3. La necesidad (ἀνάγκη)

Como vimos,¹¹⁶ en 47e3 se establece un segundo inicio en el diálogo. Hasta ese momento, Timeo describió el trabajo de “la razón” o “la inteligencia” (νοῦς). Ahora comienza a hablar del trabajo de “lo necesario” (ἀνάγκη): “La descripción anterior, salvo unos pocos detalles, constituye la demostración de lo que ha sido creado por la inteligencia. Debemos adjuntarla también lo que es producido por la necesidad” (47e3-6). La relación entre la razón y la necesidad es la siguiente:

El universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia. Se formó al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible. Por tanto, una exposición de cómo se originó realmente según estos principios debe combinar también la especie de la causa errante en tanto forma natural de casualidad (48a1-b1).

¹¹³ Mohr dice “The demiurge has been taken as a mere doublet of the world-soul (Archer-Hind), or for the rational part of it (Cornford)” (1985, 131), pero no veo la diferencia, ya que Archer-Hind también habla sobre la parte racional dentro del alma del mundo.

¹¹⁴ Para otras maneras de explicar el concepto del demiurgo, véase Shorey 1934, 608; Grube 1935, 169-170; Cherniss 1944, 603-609; Rosen 1979, 75-6.

¹¹⁵ Esa polémica entre Taylor y Cornford sigue en el jornal *Mind* que se publicó en 1938 y después con muchos viejos y nuevos argumentos por diferentes autores. Profundizar en esta cuestión rebasa los objetivos de esta tesis.

¹¹⁶ B. 1.3.

En efecto, existen dos factores independientes, “la inteligencia” y “la necesidad”¹¹⁷, que en conjunto crearon el universo. La relación entre ambas es que la primera intenta “convencer” (πειθοῦν) a la segunda de hacer el mejor mundo posible. En este apartado, hay que analizar qué es “la necesidad”, pues sin un análisis de este concepto, el diálogo resulta incomprensible:

The opposition between νοῦς and ἀνάγκη which Plato gives a central place in the *Timaeus* and which many modern exegetes regard as providing the vital clue to the understanding of the dialogue’s interpretation (Runia 1986, 280).

Asimismo, hay que aclarar el significado de “convencer” en este contexto. La confusión con respecto a este verbo aumenta por el hecho de que relacionar esta acción con el término “necesidad” crea una paradoja:

For if we take it literally it presents a paradox: What has persuasion to do with the processes of nature? And what kind of necessity is this that can be persuaded? (Morrow 1950, 147).

En otras palabras, el sentido de la palabra “necesario” refiere a algo que obligatoriamente está en esta condición (i.e. es “necesario” que sea así) y significa que es imposible cambiarlo, mucho menos a través de un proceso “consciente” de “convencer”.

2.3.1. Plutarco: el alma precósmica es el mal esencial de la existencia

En el tratado *De animae procreatione in Timaeo*, el filósofo y escritor griego Plutarco, quien vivió más o menos en la época de Filón, presenta su interpretación acerca del concepto de génesis en el *Timeo*.¹¹⁸ Plutarco sostiene la opinión de que, según Platón, el mundo fue creado por dios (1014A), pero no *ex nihilo* (1014B). Entonces la creación, de hecho, es poner en orden el desorden (1014B). Sin embargo, lo que existe antes de que dios ponga el orden no sólo es la materia, sino también el alma y el movimiento:

Pues lo que hay antes de la generación del orden es desorden, y el desorden no es carencia de cuerpo, de movimiento o de alma, sino que tiene el elemento corporal sin forma ni consistencia,

¹¹⁷ También se menciona la “causa errante” que parece que es sinónimo de “la necesidad”. Cornford, por ejemplo, escribió: “We have now to bring into account that “other principle” concerned in the production. It is introduced under the names of Necessity and the Errant Cause” (1997, 159). Véase también Archer-Hind 1888, 166, n. 3: “The first point which it is indispensable precisely to determinate is the meaning of ἀνάγκη and ἡ πλανωμένη αἰτία, which clearly signify one and the same thing”.

¹¹⁸ Una explicación breve de la opinión de Plutarco se encuentra en Taylor 1928, 116.

y el susceptible de movimiento desorientado y sin ritmo. Y eso era el desajuste del alma cuando no estaba dotada de razón. Pues el dios no convirtió en cuerpo lo incorpóreo ni en alma lo inanimado (1014Bss).

Es decir, antes de la génesis ya existía el cuerpo, el movimiento y el alma (o el movimiento del alma). El primero no tenía forma, el segundo no tenía ritmo ni orientación y la tercera no poseía razón. A continuación, Plutarco describe el acto de la creación:

...tomó ambos principios, el indistinto y oscuro y el agitado e irracional, ambos imperfectos con respecto a lo que es debido e indefinidos, los ordenó, organizó y ajustó, consiguiendo constituir a partir de ellos el ser vivo más hermoso y cumplido. Conque la sustancia corpórea no es cosa distinta de lo que él llama ‘naturaleza receptáculo de todo’ y ‘sede y nodriza de los seres generados’ (1014C).

Esto quiere decir que el misterioso receptáculo¹¹⁹ al que alude Platón es la materia. Con respecto al alma, Plutarco afirma lo siguiente:

principio desordenado e indefinido que se mueve a sí mismo y produce movimiento, al cual ha llamado muchas veces “necesidad”, y en las *Leyes* (896d-e) sin rodeos “alma desordenada y perversa” (1014D).

En el acto de la creación esta alma se convierte en el alma del mundo:

tuvo que participar de entendimiento, razonamiento y de la armonía de la sensatez para convertirse en alma del mundo (1014E).

Para Plutarco, el alma precósmica es el principio del mal. Plutarco no le atribuye el alma precósmica a dios ni a la materia que no mueve y que no tiene forma, sino a algo intermedio entre ambos; así pues, la fuente del mal es la irracionalidad del alma precósmica y desordenada.

A continuación, Plutarco explica el significado de “convencer”:

el elemento sensible del alma era indefinido e inestable y luego quedó definido al darse límite y estructura en lo divisible y múltiple del movimiento... es vida consciente del Universo, y armonía y razón que guía a la necesidad, una vez persuadida (1026Ass).

¹¹⁹ Lo tratamos a continuación B. 2.4.

Por tanto, “convencer” a la necesidad significa *dotar de armonía y razón* a esta alma precósmica. Pese a que muchos¹²⁰ defienden la opinión de que el alma es la fuente del mal, por lo general los comentaristas modernos rechazan la interpretación de Plutarco. Taylor, por ejemplo, dice lo siguiente: “We must not, like Plutarch, identify ἀνάγκη with a wholly irrational ‘bad’ world-soul, a sort of ‘metaphysical evil’ in things” (1928, 300).¹²¹

2.3.2. Archer-Hind: las leyes de la naturaleza

Archer-Hind define la necesidad en dos lugares, primero de forma negativa —al decir lo que no es— y luego de manera positiva —al decir lo que es. La necesidad no es, a juicio de Archer-Hind, un factor independiente que se resista y que rechace a la razón, sino que se refiere a las leyes de la naturaleza que dominan todo lo existente, pero que a veces pueden conducir a resultados no deseados y es por ello que la razón trata de “convencerla”. Lo veremos con más detalle. En primer lugar, como hemos dicho, Archer-Hind define la necesidad en términos negativos:

Plato does not mean that there is a blind force existing in nature acting at random and producing hap-hazard effects. Such a conception is totally foreign to his system, in which the one ἀρχὴ κινήσεως, is ψυχή (1888, 162, n. 7).

In the first place it is necessary once for all discard the notion that ἀνάγκη is in any sense whatsoever an independent force external to νοῦς. This would be totally repugnant as I have said to the cardinal doctrine of Platonism, that the only ἀρχὴ κινήσεως is ψυχή. For this reason, we must not suppose that there is in matter as such any resisting power which thwarts the efforts of νοῦς. This is an absolute misconception. Matter, qua matter being soulless, is entirely without any sort of power on its own: whatever power it has is of ψυχή (1888, 166, n. 3).

En otras palabras, no hay ninguna “causa” fuera de la razón. La materia no es independiente del νοῦς. Solamente el alma, ψυχή, puede ser el motivo del movimiento y, por tanto, de la creación.

La segunda definición de necesidad, puesta en términos positivos, que propone Archer-Hind es la siguiente:

¹²⁰ Véase Cherniss 1954b, 23, n. 1. Sobre las fuentes del mal en el pensamiento de Platón véase Chilcott 1923; Hoffleit 1937; Cherniss 1954b y más recientemente Wood 2009; Pears 2015.

¹²¹ Véase también, Taylor 1928, 117.

It signifies the forces of matter originated by νοῦς, the sum total of the physical laws which govern the material universe... that is to say, the laws which govern the existence of νοῦς in the form of plurality. Now these laws, once set in motion, must needs act constantly according to their nature; else would νοῦς be at variance with itself. Therefore, all nature's forces must follow their proper impulse according to the conditions in which they are for the time being: if fire and a hayrick come in collision, it is ἀνάγκη that the rick be burnt, though fire was not designed to burn ricks... Material nature is a machine wound up to go of itself; νοῦς is not for ever checking or correcting its action in detail... It was impossible, we must suppose, for νοῦς to assume the form of multitude of physical forces, all in themselves and in their design beneficent, which should not, amid the infinite complexity of their interaction, inevitably under some conditions produce effects which are not beneficent. This necessity and this impossibility constitute ἀνάγκη (1888, 166, n. 3).

Es decir, la necesidad también fue creada por Dios y se refiere a las leyes de la naturaleza según las cuales se comporta todo lo que existe. Es “necesaria” o “causa errante”, porque es imposible hacer que los resultados de estas leyes siempre sean beneficiosos, a pesar de que fue planificada por Dios para los mejores propósitos.

Con respecto al término “convencer”, Archer-Hind dice lo siguiente:

For Plato, although the forces of nature are inevitably and inexorable in their action, yet these forces are themselves expressly designed by Intelligence for a good end. And though in detail evil may arise from their working, yet they are so ordained as to produce the best results that it was possible to attain. Necessity persuaded by intelligence means in fact that necessity is a mode of operation of intelligent (1888, 167, n. 6).

Por consiguiente, “convencer” simplemente significa que las fuerzas de la naturaleza forman parte de la obra de la razón, la cual ordena estas fuerzas de la mejor manera, pero no tiene control sobre todos sus resultados.¹²²

2.3.3. Taylor: las cosas que todavía no entendemos

Para explicar el concepto de la necesidad según Taylor, veamos cómo define a las dos “causas”: la razón y la necesidad. En primer lugar, el νοῦς es, en pocas palabras, lo que se puede entender. Dice Taylor:

¹²² La crítica usual de Cornford de convertir el dios de Platón al Dios judío-cristiano. Véase Cornford 1997, 163 y más adelante en esta sección (2.3.4.). Taylor opina que no es posible que la necesidad sea la ley de la naturaleza, ya que se llama también “la causa errante” (1928, 300).

...where we can see a rational connection in nature we are dealing with what Timaeus calls a creation of νοῦς. Especially all arrangement which we can see to contribute to an end of intrinsic worth and so to help to make the world “good” must be ascribed to νοῦς (1928, 300).

Un ejemplo de ello:

Hence the circular revolutions in the heavens are said to be due to νοῦς... (1928, 300).

En cambio, la necesidad:

But there is in the world a good deal of what we may call “brute fact”. We know it is there, but we don’t see “what the good of it” is, though, if we think with Timaeus and Plato, we feel satisfied that it subserves some good end (1928, 300).

Un ejemplo de ello son las aparentes anormalidades que vemos en los movimientos de los planetas:

...the movements look lawless to us because we are viewing them from a moving earth. Now if the earth moves we may be sure “it is the best” for it to move and to have the motions it in fact has and not others; some intrinsically good end is subserved which would not be subserved by an earth “at rest at the center” or moving in some way other than that in which the earth actually moves. But we do not know what this end is and consequently do not see *why* it is best that the earth should have just the motion it actually has (1928, 300).

Así pues, la necesidad también está “subordinada” a la inteligencia. No es independiente. La necesidad es todas las cosas que *todavía no entendemos*, esto es, los misterios del mundo que el ser humano no ha logrado investigar y llegar a comprender. Pero de lo que estamos seguros es que estos fenómenos también fueron hechos por un objetivo positivo por el creador, es decir, la razón.

Ahora bien, ¿qué significa que la razón “convence” a esa necesidad? En palabras de Taylor:

...the more insight we get into the structure of things, the more we understand how one modification, by entailing others, would lead to the destruction of results which have intrinsic value, the smaller will be the part in the actual arrangement of the οὐρανός that our philosophers will have to accept as bare unexplained act (1928, 301).

El ser humano sigue investigando el mundo con su razón e inteligencia y cada vez logra entender más cosas. Una vez que entiende algo que antes no entendía, este “algo”

deja de ser parte del reino de la “necesidad” y se convierte en parte del mundo de la razón:

How do we know that νοῦς is successful in ‘persuading ἀνάγκη’? Obviously this is inferred from the growing discovery of rational connexion, as science advances... (1928, 303).

Si llegáramos a entender todo, ¿desaparecería la necesidad? Sí, pero no es posible entenderlo todo:

If we could ever have complete knowledge, we should find that ἀνάγκη had vanished from our account of the world. But since the sensible world itself is an ἀεὶ γιγνόμενον [deviene continuamente] and never complete, there can be no complete knowledge of it (1928, 301).

Como es imposible llegar al entendimiento total del mundo sensible, ya que cambia continuamente, siempre permanecerá algo de “la necesidad”, de aquellas cosas que no se llegan a comprender. Por eso “la razón” no puede “convencer” a “la necesidad” totalmente. Taylor concluye:

When we bear in mind that ἀνάγκη is by definition a system of conjunctions which subserves the purpose of νοῦς to make the world “as perfect as a γιγνόμενον can be”, we shall see, I think, that what has been said is a legitimate expansion of the actual words of Timaeus (1928, 301).¹²³

2.3.4. Cornford: las condiciones básicas arbitrarias del mundo (casualidad)

Cornford piensa que tanto Taylor como Archer-Hind interpretan a Platón a partir de categorías judeocristianas, pues ambos sostienen que, de acuerdo con el propio Platón, no existe realmente otra “causa” que no sea Dios (representado por “la razón”) que esté involucrada en la creación:

In interpreting this passage some modern commentators are, perhaps unconsciously, influenced by the desire to bring Plato into conformity with Jewish-Christian doctrine of an omnipotent Creator. They are reluctant to admit any factor in the visible world that does not owe its existence to God... (1997, 163).

Así, Cornford propone entender “la necesidad” de la siguiente manera:

Plato’s Demiurge, whatever he stands for, is represented as like the human craftsman, who must have materials to work upon. His task is to bring some intelligible order into a disorder which

¹²³ Véase la crítica de Cornford en las páginas 163-165, 172-173 y en la siguiente subsección.

he “takes over”, not to create the material before he fashions it. The material may have properties of its own, which he can, within limits, turn to his purpose, but which he did not institute... (1997, 165).

Según esto, la necesidad surge de las características básicas de la materia que no son el resultado de una planificación del demiurgo. El demiurgo trata de utilizar estos materiales de la mejor manera posible (y no de manera perfecta).

Para Cornford, ¿qué significa que la razón “convence” a la necesidad? La razón puede utilizar las cosas, pero no puede fijar sus características. Este uso de sus rasgos predeterminados hacia los propósitos de la razón es “convencer”, pero el hecho de que al final el funcionamiento de todas las cosas no sea perfecto supone que la razón no llega a convencer a la necesidad totalmente.

El siguiente ejemplo, parecido al que dio Archer-Hind, aclara este concepto:

Fire has characteristic power (δύναμις, as Plato and others call it) of burning heat. Fire can act only in one way; it can heat other things, but not cool them. By virtue of this necessity of the fire’s own nature, its action is so far regular. But just because it acts thus by constraint of its nature, Plato describes such causation as aimless or “wandering”. The action is blind and undirected by purpose. If I strike a match to light a fire in my grate and warm myself, I am availing myself of the fire’s power. The fire is indifferent to my purpose and has none of its own. If there is a wooden beam in my chimney, the fire may go on to burn down the house—a result neither foreseen nor desired. Once started by my voluntary action, the process of combustion will go on itself. I did not ordain that process and it may get beyond my control. Yes, within certain limits I can direct its action into a channel leading to a foreseen and purposed end (Cornford 1997, 174).

En otras palabras, la necesidad se identifica con las leyes de la naturaleza, que son ciegas al propósito racional y pueden causar múltiples resultados —no necesariamente buenos o deseados— y, en ese sentido, la necesidad es casual y errante. Estos rasgos tampoco son creados o diseñados por alguna inteligencia suprema, sino que son un hecho natural. Sin embargo, si se conocen las características de esta causalidad errante, la razón puede “convencerla” y guiarla hacia sus objetivos.

Debido a los resultados no deseados en el funcionamiento de las cosas, Cornford denomina la necesidad también como “casualidad” y trae pruebas de la literatura griega sobre el uso de este término en ese sentido:

We may start from a passage where Aristotle, discussing “necessity” in contrast with final causation in Nature, associates necessity with accident, coincidence, chance, and spontaneity, because they are all contrasted design... (1997, 174).

Plato sees the world of physical events divided between divine purpose and chance associated with necessity (1997, 171).

Esta “casualidad” se relaciona con el carácter arbitrario e indiferente de la materia. Sus rasgos no son buenos ni malos. Son como son, sin objetivo o diseño racional. “Casualmente” el fuego quema y el agua enfría, pero eso no es el resultado del acto de la razón. La razón simplemente utiliza estas características en el diseño inteligente del mundo de la mejor manera posible.

Aunque Cornford, como mencionamos anteriormente, rechaza la explicación de Archer-Hind, pienso que las dos interpretaciones no están tan alejadas entre sí. La única diferencia es que según Archer-Hind estas leyes de la naturaleza fueron creadas por Dios, mientras que según Cornford estas leyes existen por sí mismas. A partir de allí, Archer-Hind sostiene que Dios tiene absoluto control de las leyes de la naturaleza, en tanto que Cornford piensa lo contrario. Asimismo, la posición de Taylor es hasta cierto punto parecida a la de Cornford y Archer-Hind, pues según él son estos fenómenos naturales que la ciencia no ha acabado de entender, pero también son como reglas que existen en el universo.¹²⁴

2.4. El receptáculo (ὑποδοχή¹²⁵)

Otro elemento en la cosmogonía del *Timeo* es el *receptáculo* que aparece en la segunda descripción de la creación, especialmente entre 47e3 y 53c3. Para analizar este concepto y entender sus principales rasgos seguiremos el camino trazado por Platón para introducirlo: Timeo dice que hasta ahora ha hablado sobre el trabajo de la razón, pero hace falta agregar el de la necesidad. Al volver a contemplar la naturaleza de los cuatro elementos y su situación antes de la creación del universo, Timeo dice que en la parte anterior del discurso sólo eran necesarias dos cosas —el modelo (i.e. las Ideas) y la copia (i.e. el universo)—, pero ahora se requiere un factor más:

¹²⁴ Más matices de la explicación de la necesidad, véase Morrow 1950; Mason 2006; Johansen 2004, 92-117; Pettersson 2013.

¹²⁵ Hay otras denominaciones para este concepto como τόπος (lugar), χώρα (espacio) y ἔδρα (sede), entre otros. Véase Johansen 2004, 118, 136.

En aquel momento no diferenciamos una tercera clase porque consideramos que estas dos iban a ser suficientes. Ahora, sin embargo, el discurso parece estar obligado a intentar aclarar con palabras una especie difícil y vaga. ¿Qué características y qué naturaleza debemos suponer que posee? Sobre todas, la siguiente: la de ser un receptáculo (ὑποδοχήν) de toda la generación, como si fuera su nodriza¹²⁶ (τιθήνην) (49a1-7).

A continuación, sigue con la explicación sobre los cuatro elementos y muestra que es difícil entender su esencia, ya que continuamente se transforman uno al otro y por eso no se puede decir nunca sobre algo que es “eso” o “esto”. El único que tiene una naturaleza permanente es el receptáculo, en donde los elementos aparecen y desaparecen:

Sólo aquello en lo que continuamente aparece cada uno de ellos al nacer o en lo que nuevamente desaparece, debe ser nombrado por medio de “esto” y “este”, pero a nada lo que tiene alguna cualidad, calor o blancura o cualquiera de los contrarios y todo lo que proviene de estos, se le puede aplicar la dominación de “aquello” (49e10-50a5).

Para explicar la naturaleza de ese factor, Platón utiliza una metáfora. Compara al receptáculo con el oro, del cual se forman diferentes figuras como, por ejemplo, el triángulo; lo más seguro es decir que esta materia es oro, no un triángulo. Posteriormente, Platón agrega un rasgo más:

El mismo razonamiento vale también para la naturaleza que recibe (δεχομένης) todos los cuerpos. Debemos decir que es siempre idéntica a sí misma, pues no cambia para nada sus propiedades. En efecto, recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella, dado que por naturaleza subyace a todo como una masa que, por ser cambiada y conformada por lo que entra en ella, parece diversa en diversas ocasiones... (50b8-c6).

Así pues, el receptáculo es algo fijo que siempre es idéntico a sí mismo y puede recibir todo sin ser afectado por ello. De modo que tenemos tres elementos en la creación:

¹²⁶ En 88d7 se llama: aya y nodriza (τροφόν και τιθήνην). “Aya” es un sustantivo femenino que significa “mujer encargada en una casa del cuidado y educación de los niños o jóvenes” (RAE).

Y también se puede asemejar el recipiente (δεχόμενον) a la madre¹²⁷ (μητρί), aquello que se imita, al padre (πατρί), y la naturaleza intermedia, al hijo (ἐκγόνῳ)... (50d4-6).

Pero tenemos que diferenciar entre el receptáculo y las copias, aun cuando ya recibió las cosas dentro de él, pues, no es igual “recibir” cosas y “formar parte” de ellas:

y pensar que, de manera similar, cuando un relieve ha de ser de una gran variedad, el material en que se va a realizar el grabado estaría bien preparado sólo si careciera de todas aquellas formas que ha de recibir de algún lugar. Si fuera semejante a algo de lo que entra en él, al recibir lo contrario o lo que no está en absoluto relacionado con eso, lo imitaría mal porque manifestaría, además, su propio aspecto. Por tanto, es necesario que se encuentre exento de todas las formas lo que ha de tomar todas las especies en sí mismo (50d6-e6).

En otras palabras, el que recibe debe carecer cualquier tipo de característica para poder aceptar todas las formas de la mejor manera. Si adopta alguna de ellas ya no será capaz de recibir a otra perfectamente.

Por tanto, concluyamos que la madre y receptáculo (μητέρα καὶ ὑποδοχήν) de lo visible devenido y completamente sensible no es ni la tierra, ni el aire, ni el fuego, ni el agua, ni cuanto nace de éstos ni aquello de lo que éstos nacen. Si afirmamos, contrariamente, que es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible, no nos equivocamos (51a4-b4).

Posteriormente, sigue una digresión acerca de las formas y las copias que imitamos. En este corto resumen, sólo quisiera citar la parte en donde Platón explica nuevamente la diferencia entre los tres factores:

Si eso es de esta manera, es necesario acordar que *una* es la especie inmutable, no generada e indestructible y que ni admite en sí nada proveniente de otro lado ni ella misma marcha hacia otro lugar, invisible y, más precisamente, no perceptible por medio de los sentidos, aquello que observa el acto de pensamiento.

Y lo *segundo* lleva su mismo nombre y es semejante a él, perceptible por los sentidos: generado, siempre cambiante y que surge en un lugar (τόπῳ) y desaparece nuevamente, captable por la opinión unida y la percepción sensible.

¹²⁷ Hoy en día sabemos que la madre también “contribuye” genéticamente al bebé, pero antiguamente se considera sólo como un receptor que no influye nada al nacido. Véase Cornford 1997, 187; Runia 1986, 283.

Además, hay un *tercer* género eterno, el del espacio (χώρας), que no admite destrucción, que proporciona una sede (ἔδραν) a todo lo que posee un origen, captable por un razonamiento bastardo sin la ayuda de la percepción sensible, creíble con dificultad... (51e11-52b3).

Ahora bien, Platón añade una función adicional —y más activa— al receptáculo, a saber, mover los elementos que recibió en un proceso que los ordena entre sí:

La nodriza (τιθήνην) del devenir mientras se humedece y quema y admite las formas de tierra y el aire... adquiere formas múltiples y, como está llena de fuerzas disímiles que no mantienen un equilibrio entre sí, se encuentra toda ella en desequilibrio: se cimbrea de manera desigual en todas partes, es agitada por aquellas y, en su movimiento, las agita a su vez. Los diferentes objetos, al moverse, se desplazan hacia diversos lugares y se separan distinguiéndose... Entonces los más disímiles de los cuatro elementos —que son agitados así por la que los admitió, que se mueve ella misma como instrumento de agitación—, se apartan más entre sí y los más semejante se concentran en un mismo punto, por lo cual, incluso antes de que el universo fuera ordenado a partir de ellos, los distintos elementos ocupaban diferentes regiones. Antes de la creación, por cierto, todo esto carecía de proporción y medida. Cuando dios se puso a ordenar el universo, primero dio forma y número al fuego, agua, tierra y aire, de los que... dios los compuso tan bellos y excelsos como era posible de aquello que no era así (52d5-53b7).

Hasta aquí la descripción de este factor, pues después comienza otro tema.¹²⁸ A partir de lo dicho, podemos resumir los rasgos del “receptáculo”:

1. En donde ocurren los fenómenos (en él aparecen las cosas y de él desaparecen).
2. Siempre es idéntico a sí mismo.
3. No tiene característica alguna por sí (invisible y amorfa); por tanto:
4. Es capaz de recibir todo en la manera perfecta.
5. Es eterno.
6. Mueve y ordena los elementos en diferentes regiones.

Cornford menciona un elemento adicional, que no está escrito explícitamente, pero que es una conclusión lógica de lo que se ha dicho: “Here as elsewhere the Receptacle does not owe its existence to the Demiurge but is represented as a given factor limiting his operations by necessary conditions” (1997, 193). Por consiguiente, añadimos:

¹²⁸ El análisis de la edificación de los elementos mismos desde formas geométricas.

7. No generado por Dios.¹²⁹

Hemos visto también los múltiples nombres para este concepto: “receptáculo, nodriza, aya, madre, lugar, campo, espacio, sede”, los cuales pueden indicar diferentes funciones o nociones al respecto.

El concepto de receptáculo es muy confuso. Platón mismo reconoce, como hemos mostrado, que es “una especie difícil y vaga”, “paradójica y difícil de comprender” y “captable por un razonamiento bastardo”. A lo largo de la historia, se propusieron varias explicaciones para este término. A continuación, revisaremos las más relevantes.

2.4.1. Materia

El primero que identificó el receptáculo con la materia fue Aristóteles:

De ahí que Plato diga que la materia (ὕλην) y el espacio (χώραν) son lo mismo, pues lo participable (μεταληπτικόν) y el espacio son una y misma cosa —aunque habla de diferente manera sobre lo “participable” en las llamadas enseñanzas no escritas, identificó sin embargo el lugar y el espacio. Todos dicen que el lugar es algo, pero sólo él intentó decir qué es.¹³⁰

Y, como apunta Sorabji, esa opinión era la más común en la antigüedad:

He identifies Plato’s space with his own prime matter. It was not always agreed that Plato intended his talk of space literally. But the identification of his “receptacle”, whether that was space or not, with prime matter was accepted by another Plato’s companions, Hermodorus, and was *practically universal in antiquity* (Sorabji 1988, 33).

Un ejemplo de ello es Plutarco, quien en su discusión sobre el origen del mal¹³¹ presenta una opinión en donde se vincula al mal con el receptáculo:

...Eudemo, junto a otros muchos, trata irónicamente a Platón, porque inconsecuentemente, a su juicio, declara causa y principio del mal a la que muchas veces ha sido llamada por él madre y nodriza. Pero es que Platón llama madre y nodriza a la materia y causa del mal al elemento que agita a la materia y que resulta divisible por lo que respecta a los cuerpos, movimiento

¹²⁹ No es idéntico al número cinco en esta lista, ya que puede ser algo que es generado por Dios eternamente; véase, B. 2.1.2.

¹³⁰ *Física*, IV, 209b.

¹³¹ Que discutimos arriba B. 2.3.1.

desordenado e irracional pero no inanimado, al que, como hemos visto, llama en las *Leyes* alma contraria y opuesta a la beneficiosa (*Moralia*, 1015Dss).

La discusión de Plutarco con Eudemo no es sobre la pregunta acerca de quién es la madre y la nodriza. Plutarco no duda en decir que la madre y nodriza es la materia. El desacuerdo es entonces sobre si para Platón esa materia es el origen del mal o no.

Por su parte, Aristóteles distingue entre el espacio o lugar y la materia. El primero es que hay dentro de él ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\ \tilde{\phi}$, dentro del cual) algo y la segunda es que desde él mismo ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\xi\ \tilde{\phi}$, desde el cual) se constituyen las cosas:

Ahora, que el lugar existe parece claro por la sustitución de un cuerpo por otro, pues allí donde ahora hay agua luego habrá aire cuando el agua haya salido del recipiente, y más adelante algún otro cuerpo ocupará el mismo lugar. Este lugar, entonces, parece distinto de todos los cuerpos que llegan a estar en él y se reemplazan, pues allí donde ahora hay aire había agua. De ahí que pueda parecer claro que el lugar o el espacio hacia el cual o desde el cual los cuerpos han cambiado sea distinto de ellos...¹³²

Pero no es difícil ver que el lugar no puede ser alguna de estas dos cosas¹³³, pues la forma y la materia no son separables de la cosa, mientras que el lugar puede serlo; porque donde había aire allí, a su vez, como hemos dicho, habrá agua... De ahí que el lugar de una cosa no es ni una parte ni un estado de ella, sino que es separable de cada cosa. El lugar parece ser semejante a un recipiente, el cual es un lugar transportable, pero el recipiente no es una parte de un contenido. Así pues, en cuanto es separable de la cosa, no es la forma, y en cuanto la contiene, es distinto de la materia.¹³⁴

Aristóteles le recrimina a Platón el haber confundido ambos términos:

Por otra parte, lo que está escrito en el *Timeo* carece de toda precisión, visto que Platón no dijo con claridad si el “receptáculo universal” está separado de los elementos, ni hace ningún uso de él, limitándose a decir que es un sustrato anterior a los llamados elementos, tal como lo es el oro con respecto a los objetos de oro.¹³⁵

¹³² *Física*, IV, 208b.

¹³³ Una es la “materia” y la otra es la “forma”.

¹³⁴ *Física*, IV, 209b.

¹³⁵ *Acercas de la generación y la corrupción*, 309a.

Una variante de esta explicación que identifica el espacio y la materia era común en la filosofía alemana del siglo XIX, en la cual el receptáculo se relaciona con una sustancia física real que constituye todas las cosas:

The receptacle is a kind of material or “Stoff”... The concept of “material” proposed by these authors is a derivative of Aristotelian matter taken to be the material substrate of the physical world. It also reflects nineteenth-century scientific conceptions of the nature of matter. “Stoff” is a material constituent of things devoid of qualities: as a material constituent or “Grundstoff” it is somehow physical (Miller 2003, 23).

El espacio es diferente de la materia según Aristóteles, dado que aquel no es físico o corpóreo (Miller 2003, 23, n. 31). Esta explicación resuelve el problema que surge del hecho de que el espacio según Platón sí es “algo” y se le puede decir “este”; es decir, tiene algún tipo de naturaleza. En cambio, para Aristóteles el espacio carece de todo esto:

The principal argument... is that Plato explicitly refers to the Receptacle as a “this” (τοῦτο, τόδε [50a1-2]), as possessing a kind of “nature” (φύσιν [49a5]), as a thing that fulfills certain functions. While Aristotle’s ὕλη has none of these qualities, it is argued that Plato’s Receptacle must be “real substance” to possess them (Miller 2003, 24).

Esta postura choca con la posición según la cual el receptáculo es espacio vacío, misma que veremos a continuación. La metáfora del oro antes mencionada apoya esta interpretación.

2.4.2. Espacio vacío

La interpretación que presentamos en la subsección anterior, iniciada por Aristóteles y sus seguidores, tiene su oposición:

Aristotle’s inability to understand that the theory the *Timaeus* reckons without any material substrate and that the ὑποδοχή is, as Plato says it is, χώρα and not its own prime matter accounts for much of his infelicitous criticism of Platonic Physics (Cherniss 1944, 171).

Otra interpretación que se difundió¹³⁶ en la época moderna es que el espacio es el lugar vacío en donde las formas pueden materializarse:

¹³⁶ Miller (2003, 26 n. 45) menciona una lista amplia de los defensores de esta posición, entre ellos Cornford 1997; Cherniss 1944; 1945; 1954a; 1957; Lee 1966; 1967; Mohr 1980; 1978 y más. Entre todos

We now learn that the copy is not self-subsistent; it needs the support of a medium, just as reflection requires a mirror¹³⁷ to hold it (Cornford 1997, 177).

De acuerdo con esta postura, no existe realmente “materia” u “objetos” en el mundo tangible, sino solamente fenómenos que cambian constantemente en diferentes combinaciones:

We are urged to view nature, not as realm of subsisting, alterable *things*, but as a moving pattern of *recurring* forms (Lee 1967, 27, n. 67).

Plato is now asserting that ‘fire’ is properly only a name for a certain combination of qualities or “powers”, which appear and disappear and are always varying. Such groups of qualities, though perpetually shifting, are sufficiently alike to be indicted by names; but in referring to fire we ought not strictly to say ‘this (thing)’, because the phrase suggests something which preserve a constant identity. We are to get rid of the notion of material *substance* (Cornford 1997, 181).

Para que estos fenómenos puedan ocurrir, necesitan algo real en donde se transformen. Este lugar es el receptáculo, que es “en donde” ocurren los fenómenos y no “desde el cual” se hacen:

There is no justification for calling the Receptacle “matter” —a term not used by Plato. The Receptacle is not that “out of which” (ἐξ οὗ) things are made; it is “in which” (ἐν ᾧ) qualities appear, as fleeting images are seen in a mirror (Cornford 1997, 181).

Otra metáfora es de la noción de espacio platónica es la de un campo o medio:

Plato himself explain that his theory of space as the participant or receptacle is a consequence of his doctrine that physical particulars, being constantly in process are imitations of reality, for as such they imply not only real entities —that is, the ideas, of which they are images—, but also a *field* or medium in which they can, as images, appear and disappear (Cherniss 1945, 23).

estos eruditos existen muchas diferencias, algunas muy significativas, pero acerca del receptáculo básicamente son muy parecidos, por eso tratamos a todos bajo una sola opinión. Una versión temprana y diferente de esta posición, que pone un mayor énfasis sobre el argumento de que el espacio es “no ser”, ya apareció en Alemania un siglo antes por varios eruditos. Véase Miller 2003, 24-6. Miller misma (2003, 28) presenta una variación adicional.

¹³⁷ La metáfora de un espejo no es moderna y se remonta por lo menos hasta Plotino; véase Winston 1981, n. 27.

Está claro que las ideas no necesitan de este elemento para ellas mismas. El que piensa eso “está en un sueño”, como dice Platón (52b4):

It is, on the contrary, certain that Plato assumed for the ideas themselves no such principle as the spatial of the *Timaeus*. On the evidence of his own words, as it is the *unreality* of phenomena that makes such a medium necessary for *them*, so the ideas, because they are real entities, cannot be *in* this or any other medium... (Cherniss 1945, 23).

La metáfora arriba mencionada del oro puede contradecir esta posición, ya que parece que el espacio es el oro del cual se hacen las cosas igual que la materia. Sin embargo, la metáfora fue interpretada de otras maneras para resolver esta contradicción. Así, por ejemplo, explica Mohr:

...a contrast between the phenomena taken, on the one hand, as being in flux, about which, as result of their being in flux, nothing whatsoever may be said, and the phenomena taken, on the other hand, as images. As images of ideas, the phenomena may be said to be phenomena of a certain sort (τοιοῦτον)...

Our passage develops this double aspect in two stages. First, it contrasts the phenomena as in flux with the Receptacle, Second, it contrasts the phenomena in flux with the phenomena as images. Depending on which contrast is being considered we get different answer to the “what is it?” question (50b1). On the one hand, insofar as the phenomena are in flux nothing whatsoever can be said of them. As in flux, the phenomena can be not identified as to kind. Therefore, in pointing the phenomenal object, all we may say in answer to the “what is it?” question is “it is the Receptacle” or in the terms of the analogy: “it is gold” (ὅτι χρυσός). On the other hand, insofar as the phenomenal object is a reflection, we may answer the “what is it?” question with “it is something of a determinate sort” (<ὅτι> τὸ τοιοῦτον, 50b4) (1978, 243).

Es decir, el receptáculo es como el oro simplemente en el sentido que no cambia (no está en flujo), pero no en el sentido de que es el sustento del cual se hacen los triángulos. En otro artículo Mohr expresa que:

If Plato had lived into our century he might very well have chosen, not gold, but a movie screen or television screen as his analogue to a field across which ceaselessly hanging non-substantial images may flicker (1980, 148).¹³⁸

¹³⁸ Dana R. Miller, en su libro dedicado exclusivamente a la investigación sobre el receptáculo escribe dos posibilidades más para la interpretación de este término. La primera es que el receptáculo es de alguna manera ambos, es decir, materia y espacio (2003, 28-31). La segunda es que no es materia ni

En síntesis, de acuerdo con esta posición —defendida por intérpretes modernos—, el receptáculo es un espacio vacío en donde las Ideas se reflejan y los fenómenos ocurren y, en ese sentido, es permanente y esa es su naturaleza. Sin embargo, el receptáculo no es la substancia o la materia de la cual están hechas las cosas.

espacio (2003, 31ss). En el resto del libro, Miller desarrolla su propia teoría al respecto. Para nuestros propósitos es suficiente considerar las dos principales posibilidades (materia o espacio) aquí descritas.

SECCIÓN C

LA COMPARACIÓN

En la sección anterior analizamos la teoría de la creación del mundo de Platón descrita en el *Timeo*, así como sus componentes principales. La teoría platónica de la creación del mundo puede resumirse de la siguiente manera: un *demiurgo* creó el mundo tangible como copia de las Ideas dentro de un *receptáculo*, utilizando su razonamiento para convencer a la *necesidad* para que saliera de la mejor manera posible.

Cada uno de estos cuatro términos —i.e. “demiurgo”, “acto creador”, “receptáculo” y “necesidad”— generó muchas interpretaciones y polémicas durante la historia entre los estudiosos de la filosofía platónica. Hemos tratado de presentar las principales posiciones en la sección anterior.

En esta sección revisaremos la postura de Filón en estos asuntos; examinaremos su postura y trataremos de analizar hasta qué punto está influenciada por la filosofía de Platón. En ciertos casos lo cita directamente, en otros alude a él y en muchas ocasiones los conceptos son idénticos o muy cercanos a los de Platón; en cambio, en otras partes se pueden apreciar no sólo las diferencias entre ambos autores, sino también la originalidad de Filón, el cual se alejó de ciertos planteamientos del gran maestro.

Al final de esta parte de la tesis, pretendo reconstruir la teoría cosmogónica de Filón para mostrar que él propone una filosofía íntegra y original y no se limita a recopilar las distintas propuestas de otros pensadores.

1. La creación

El primer tema de investigación es el acto de la creación; en concreto, si se trata de un evento histórico que ocurrió en algún momento específico (i.e. *creatio temporalis*), o bien un proceso eterno que no tenía un inicio en el tiempo (i.e. *creatio continua* / *creatio aeterna*). Además, si la primera opción es la correcta, surge la pregunta de si se trata de una creación de la nada (i.e. *creatio ex nihilo*), o bien una creación desde alguna materia antigua eterna (i.e. *creatio ex materia ingenita*).

1.1. Resumen de la opinión de Platón

Hemos visto¹³⁹ que la posición más comúnmente aceptada en la Academia es que la descripción de la creación del *Timeo* es simbólica, ya sea por razones didácticas o bien para expresar que existe una causa fuera del mundo que está involucrada en los procesos causales de este mundo (i.e. “dependencia ontológica metafísica”). Pocos, como Aristóteles, sostienen que la descripción del *Timeo* es literal y, por consiguiente, que la creación ocurrió en algún momento específico en el pasado.

Hemos mostrado también que, aun si suscribimos la lectura literal de un acto real de la génesis, lo más probable en el *Timeo* es la *creatio ex materia ingenita* y no *ex nihilo*.

1.2. Filón acerca de la creación

El tema de *creatio temporalis* o *aeterna* en el pensamiento de Filón es uno de los más investigados y discutidos entre los especialistas y hay representantes de las cuatro posibilidades arriba mencionadas. Wolfson defiende la teoría de la *creatio temporalis ex nihilo*,¹⁴⁰ Weiss sostiene la temporalidad, pero a partir de *ex materia ingenita*,¹⁴¹ Winston y Sterling argumentan a favor de una *creatio aeterna*.¹⁴² Runia propone una nueva interpretación intermedia entre la *temporalis* y la *aeterna* llamada *creatio continua*.¹⁴³ A continuación, presentamos de manera detallada la mayoría de estas opiniones. Nuestro objetivo en esta subsección es llegar a una postura concluyente al respecto.

¹³⁹ B. 2.1.

¹⁴⁰ C 1.2.2. y 4.3.2.

¹⁴¹ Generalmente en esta tesis llegamos a esta conclusión también. Véase 1.4.

¹⁴² C. 1.2.6.

¹⁴³ C. 1.2.8.

En innumerables lugares Filón aborda el tema de la creación del mundo. De hecho, en cada una de sus obras se puede encontrar una mención sobre esto, ya sea a partir de un comentario de pasada, o bien mediante un término directamente relacionado con el asunto. A pesar de todas estas menciones, su postura acerca de muchas preguntas principales es imprecisa y genera confusión.

Trataré de llegar a una conclusión más clara acerca de esta pregunta a través de un análisis cuidadoso de varios de sus textos. En esta investigación, pretendo mostrar que, según Filón, la creación es un acto que sucede en un momento específico en el tiempo a partir de una materia anterior (i.e. *creatio temporalis ex materia ingenita*).

El orden de la investigación en esta sección será diferente del anterior. Comenzaré con la pregunta de si la creación es *ex nihilo* o *ex materia ingenita* y luego abordaré si es *temporalis* o *aeterna*.

1.2.1. Ordenación

En el texto de Platón se destaca la relación entre el acto de ordenar y la creación. Por ejemplo, en el *Timeo* se dice:¹⁴⁴

Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno... Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas... tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden (εἰς τάξιν αὐτὸ ἡγάγεν ἐκ τῆς ἀταξίας)... (29d7-30a4).¹⁴⁵

Este énfasis es importante, ya que el término “ordenar” implica una transformación de una realidad existente a otra, mas no una creación de la nada. El verbo “ordenar” aquí alude a la existencia de materia antes de la creación y, por ende, el texto sugiere el concepto de *creatio ex materia ingenita*. Sin embargo, esto no es una prueba definitiva de que en el *Timeo* se rechace totalmente la opción de una *creatio ex nihilo*, ya que es posible que haya dos etapas en el proceso de creación:¹⁴⁶ una primera etapa en la que ocurre la génesis de la materia misma de la nada y una segunda etapa en la que se ordena esa materia.

¹⁴⁴ B. 2.2.1. y 2.2.2.

¹⁴⁵ Similar a 69b.

¹⁴⁶ Véase Wolfson 1962, 303-12.

Estos dos pasos pueden explicarse de dos maneras. La primera indica que son dos etapas sólo en un sentido didáctico, ya que en realidad las dos cosas ocurrieron en un solo momento: el mundo fue creado de una materia hecha de la nada de una forma ya ordenada en su estado final desde el primer momento, pero lo describimos como si fueran dos pasos sólo para ayudarnos a entender el significado de este acto.¹⁴⁷ La otra posibilidad consiste en decir que son dos etapas cronológicamente; en la primera etapa fue creada la materia y en la segunda fue ordenada. De modo que el uso de términos como “ordenar” no comprueba definitivamente una *creatio ex materia ingenita*, pero sí parece indicar que esta es la opción más viable cuando leemos a Platón.

En los textos filónicos el concepto de “ordenar” se repite muchas veces. Un texto importante enfocado en la creación se encuentra en el tratado que Filón dedica a la interpretación del acto de plantación a lo largo del *Pentateuco*.¹⁴⁸ La primera plantación es del “más grande de los plantadores, el más perfecto en este arte” (*Plant.* 2), Dios, el cual plantó el mundo:¹⁴⁹

En efecto, cuando el modelador del mundo comenzó a dar forma a la naturaleza, que era desordenada y mezclada de por sí, llevándola (ἄγων) al orden (τάξιν) desde el desorden (ἄταξίας) y desde la mezcla a la distinción, plantó en el centro la tierra y el agua... (*Plant.* 3).

Posteriormente, Filón describe este orden hecho por Dios según diferentes corrientes filosóficas entre las cuales menciona las posturas de Platón, Aristóteles y los estoicos. Lo que se destaca aquí es que la actividad de Dios está puesta en términos de conducir el desorden —aparentemente ya existente— a la nueva situación del orden, y este proceso es la génesis.

El texto de *Plant.* es interesante por una razón adicional. En esta descripción de la creación, Filón ignora casi por completo las escrituras consagradas.¹⁵⁰ De hecho, Filón no cita ningún versículo para apoyar la cosmogonía de este tratado y no interpreta ningún texto bíblico. El nombre “Moisés” es mencionado por primera vez sólo en el

¹⁴⁷ Parecido a lo que decimos acerca del entendimiento simbólico de la creación en *Timeo*. Véase B. 2.1.1.

¹⁴⁸ El tratado *Sobre la plantación*.

¹⁴⁹ El uso de la metáfora de Dios como plantador (φυτουργός) se remonta a Platón (*República*, X, 597d), pero no parece que tenga una importancia especial en su caso.

¹⁵⁰ A diferencia de *Opif.*, por ejemplo, en donde Filón se concentra en su cosmogonía interpretado los versículos de *Génesis* como veremos a continuación y en la sección D, enfocada en este tratado.

parágrafo 14 para indicar que él llama “ángeles” a las almas incorpóreas, pero no es nombrado en relación con la descripción de la creación. Podemos decir que la representación que tenemos aquí es una representación “científica” del orden que hizo Dios en la creación y no una “teológica”. Además, en esta descripción “científica”, se hace hincapié en la transformación desde el desorden hacia el orden, lo cual puede apuntar a la *creatio ex materia ingenua*.

Muchas veces esta terminología forma parte de oposición entre la materia expresada en adjetivos negativos¹⁵¹ y el acto creador divino descrito en términos positivos. Así leemos en *Opif.*:

Es por ello por lo que no escatimó su óptima naturaleza a una sustancia que no tenía nada bello por sí misma pero que podía convertirse en todas las cosas.

En efecto, por sí misma se encontraba en desorden, carecía de cualidad, era carente de vida, estaba llena de (diversidad), desarmonía y discordancia, pero admitió un giro y el cambio al estado contrario y a lo mejor, orden, cualidad, vida, semejanza, mismidad, lo armónico, la concordancia, todo cuanto es propio de la forma mejor (*Opif.* 21ss).¹⁵²

Este fenómeno, que la materia es descrita con adjetivos negativos y cambia de estado hacia lo mejor en el acto de la creación, no siempre se expresa en términos de una transformación desde el orden al desorden, sino que, en ocasiones, se expresa en un vocabulario que refleja un avance desde una situación negativa y caótica a otra positiva y bella. Sin embargo, en ambos casos es manifiesto que la actuación de Dios es a partir de una materia *existente*. Por ejemplo:

Pues este da al alma un sello, un don completamente bello, enseñándole que Dios modeló la esencia del universo cuando esta era amorfa, y le imprimió un sello cuando estaba carente y de marca, y cuando estaba carente de cualidades, Él le dio una forma, y habiendo terminado esto, selló todo el universo con una imagen y una idea, su propio Logos (*Somn.* 2.45).

Parece claro que había una materia sin forma ni cualidades y Dios la formó de la manera en que la tenemos ahora.

¹⁵¹ Véase más adelante C. 4.3.3.

¹⁵² Otros lugares en los que aparece el concepto de creación como ordenación, así como la comparación entre la materia antes de la creación y después de diferentes maneras: *Opif.* 21, *Spec.* 1.47, 4.187 (lo veremos en la siguiente subsección), *Her.* 133ss, 158ss, *Fug.* 8ss, *Mut.* 135, *Deo.* 6, *Somn.* 1.241 y más.

Como hemos visto, algunos argumentan que este acto de ordenar la materia es la segunda etapa, mientras que la primera fue la creación de la sustancia misma. Sin embargo, el hecho de que esta materia preexistente esté descrita de una manera tan negativa pone de manifiesto un punto débil para la teoría de las dos etapas. Si Dios hizo primeramente la materia y luego la ordenó, ¿por qué la hizo tan mala? ¿Y por qué es necesaria esta primera etapa? De hecho, parece que Filón mismo rechaza la teoría de las dos etapas de la creación, ya que dice que Dios es la fuente del orden y no del desorden:

Ahora bien, el primer motivo nada tiene que ver con Dios, pues en Él no cabe sino cambiar el desorden en orden, nunca el orden en desorden (*Aet.* 40).¹⁵³

Así, por ejemplo, en su crítica a la postura de Wolfson, Runia pregunta lo siguiente:

God is the source of order, not disorder. Why should he then create a disorderly matter before proceeding to order it? It would be more logical that he create [*sic.*] his finished products straight away, rather than pass through the intermediate stage of a disorderly chaos (1986, 289).¹⁵⁴

Por lo mismo, no me parece plausible la teoría de las dos etapas de la creación que sucedieron en dos momentos distintos. Ahora bien, para evitar la pregunta de por qué Dios creó una materia desordenada antes de pasar a ordenarla, uno puede admitir la postura de que ambas etapas ocurrieron en un solo momento, pero se describen como “dos” con fines meramente didácticos. Entonces, el verbo de “ordenar” o “conducir hacia el orden” —que es la segunda fase— destaca la belleza y la manera planificada en que se encuentra el mundo para comprobar la existencia y la grandeza de Dios (ya que, en varios lugares, Filón trae a colación este argumento como una prueba de Su existencia¹⁵⁵), mientras que la materia “desordenada” de la primera etapa nunca existió realmente, sino que se alude a ella simplemente para explicarnos cómo podría ser el universo sin la sabiduría infinita de Dios.

En resumen, le terminología de la creación como una transformación desde el desorden al orden es muy común en la obra de Filón y puede indicar una *creatio ex materia*

¹⁵³ Véase también *Aet.* 75 y 106. Sin embargo, hay que recordar que este tratado no siempre representa necesariamente la opinión de Filón mismo. Véase A. 5.2. y C. 1.2.4ss.

¹⁵⁴ Un argumento parecido se encuentra en Winston 1981, 16, que lo encuentra en las palabras de Filón mismo en *Prov.* 1.6-8. Sin embargo, la interpretación de aquel texto es problemática. Véase C. 1.2.6.

¹⁵⁵ Véase C. 2.2.2.a.

ingenita, sin embargo, no es suficiente para rechazar la posibilidad de una *creatio ex nihilo* en dos etapas.

1.2.2. Pruebas a favor de la *creatio ex nihilo*

En esta subsección presentaré los argumentos en favor de que Filón sostiene una *creatio ex nihilo* y trataré de refutarlos.

a. “De no ser a ser”

El texto que contiene el número más grande de contradicciones con respecto a la materia antes y después del acto de la creación es el siguiente:

Porque en ello consiste el seguir a Dios, quien, siéndole posible hacer una u otra cosa, quiere hacer solo el bien. Demuéstranlo la creación y ordenamiento del mundo, ya que llamó a la existencia a lo que no existía, creando del desorden el orden, de lo indeterminado las cualidades, de las disimilitudes las semejanzas, de las diferencias las identidades, de lo disociado y discordante la asociación y la armonía, de la desigualdad la igualdad, y de las tinieblas la luz (*Spec.* 4.187).

En este caso, a los pares comunes de desorden y desarmonía, etc., se agrega uno especial: traer a la existencia (εἶναι) a lo que no existía (μὴ ὄντα). Esta redacción tiende más hacia un significado creacional en el sentido judeocristiano de *creatio ex nihilo*. No es el único lugar en donde Filón utiliza esta terminología. Normalmente la menciona incidentalmente para decir que, si Dios puede hacer algo tan impresionante como traer cosas a la existencia, con más razón, otras acciones están a su alcance. Por ejemplo:

...pues es evidente que el suministrar la producción a partir de lo que es sin el arte de la agricultura sería más fácil que conducir lo que no es al ser (τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι).¹⁵⁶

Estas palabras de “traer el no ser al ser” pueden indicar *creatio ex nihilo*. Sin embargo, pienso que si lo examinamos con más cuidado descubriremos que no necesariamente es así, ya que Filón compara esta acción con otras que remiten claramente a las acciones de “ordenar y diseñar” a partir de una materia existente y no a crear a partir de la nada.

Revisemos dos ejemplos. Filón habla sobre diferentes tipos de nacimientos (γένεσις, pero no en el contexto de la creación) y dice —con la misma terminología que

¹⁵⁶ *Opif.* 81. Otros lugares en los que Filón se expresa de esta manera o parecida: *Spec.* 2.225, *Vir.* 130. Veremos algunos más en esta subsección.

vimos anteriormente— que un tipo de nacimiento es la transformación de la no existencia a la existencia:

Hay una génesis que es la conducción y el tránsito desde el no ser al ser, por naturaleza ésta es la génesis que tienen siempre las plantas y los animales... (*Deus.* 119).

Es decir, el nacimiento del no ser al ser es el mismo en los animales y plantas. Este tipo de generación evidentemente no es de la nada. Por consiguiente, esta redacción del paso del no ser al ser no indica necesariamente una *creatio ex nihilo*.

En otro lugar, Filón compara la creación del mundo con otras cosas y señala lo mismo. Filón quiere explicar la producción del maná, la comida milagrosa de los hijos de Israel en el desierto:

La copia es totalmente semejante: porque, así como desde el no ser al ser dio a luz la obra más perfecta, el mundo, de la misma manera produjo abundancia en un desierto, transformando los elementos según el apremio de la necesidad, de modo que el aire, en lugar del agua, produjera una comida que sin esfuerzo ni fatiga fuera sustento para quienes no tenían posibilidad de volver atrás para procurarse en su oportunidad las vitualles necesarias (*Mos.* 2.267).

La comparación es interesante. Producir el maná es como traer del no ser al ser. ¿Cómo lo hizo Dios? Normalmente el aire se transforma en agua (rocío); en este caso, Dios transformó el aire en maná. La producción del maná, como milagro, podría ser una excelente oportunidad para presentar la creación de la nada. Filón pudo haber explicado que, así como Dios trajo el mundo a la existencia desde el “no ser”, así también el maná fue traído a la existencia desde la no existencia. No obstante, Filón se esfuerza en explicar algo que no está escrito en el *Pentateuco*, que el maná provino del aire, uno de los cuatro elementos. Parece que, como veremos más adelante, la noción de *creatio ex nihilo* era imposible a los ojos de Filón e incluso ajena a su pensamiento o por lo menos, prefirió no utilizarla en la medida de lo posible. También aprendemos que esta terminología de traer el no ser a ser puede ser explicada como una transformación de un estado peor (por eso se llama “no ser”) a otro mejor (“ser”), como de semillas a plantas o de aire a maná.

b. No sólo artesano sino creador

En muchos lugares Filón compara la luz y el sol con el creador, pero en uno de ellos también menciona una diferencia entre ambos:

Y, sobre todo, así como el sol, al elevarse, hace visibles los objetos que estaban ocultos, así también Dios, al producir todas las cosas, no sólo las condujo hacia la luz, sino también dio el ser a cosas que antes no existían (ἃ πρότερον οὐκ ἦν), siendo *no solamente el artesano* (δημιουργός) *sino el mismo creador* (κρίστης) *de ellas* (Somn. 1.76.).¹⁵⁷

En este texto están descritos dos niveles distintos: uno es que Dios es artesano, es decir, el que diseña lo existente. Pero hay algo más: Él también es el Creador, lo que indica un nivel más alto de crear. El artesano hace visibles las cosas; el creador las lleva a la existencia. ¿Cuál es la diferencia entre estas dos fases? Drummond (1888, I, 303) cita a Siegfried, quien afirma que:

Here, in opposition to all Philo's amplification elsewhere, even the creation of matter is attributed to God.

Drummond mismo (1888, I, 304) no está de acuerdo y sostiene que las dos etapas aquí descritas refieren a la creación tanto del mundo intangible (primera etapa) como del tangible (segunda etapa).

Estas dos etapas pueden explicarse de otras maneras.¹⁵⁸ A mi juicio, el primer paso es dar cualidades a la materia, pues carece de ellas, y luego crear cosas específicas. Por ejemplo, primero realizar los cuatro elementos desde la materia preexistente y luego formar todas las cosas compuestas (estas dos acciones pueden ser hechas al mismo tiempo o en diferentes momentos). De cualquier manera, difícilmente estas expresiones pueden condenar o probar definitivamente la *creatio ex nihilo* en la cosmología de Filón.

c. Las ideas de los cuatro elementos

Suzanne Daniel-Nataf favorece la lectura de la *creatio ex nihilo* en la cosmología de Filón y la intenta comprobar de la siguiente manera: primero menciona el lenguaje de ordenación que se encuentra en *Opif.* § 21¹⁵⁹, “una sustancia que no tenía nada bello por sí misma, pero que podía convertirse en todas las cosas”. A primera vista —indica Daniel-Nataf— según esta descripción la materia no fue creada, sino que existía desde siempre en un estado sin forma y sólo recibió un nuevo diseño y ordenación por parte del demiurgo. Sin embargo, dice Daniel-Nataf, esta postura no es consistente con las palabras

¹⁵⁷ Un texto parecido se encuentra en *Leg.* 1.18.

¹⁵⁸ Véase Winston 1981, 8, n. 19.

¹⁵⁹ Véase también la subsección anterior.

de Filón en otros lugares. Según ella, en este tratado tenemos una prueba definitiva de que la verdadera opinión de Filón es que la materia misma fue creada junto con todas las otras creaturas.

Vimos que Dios creó las Ideas, que son el mundo incorporeal, y entre ellas se encuentran las Ideas de los cuatro elementos de la materia, que están retratados abiertamente en las Escrituras. ¿Qué necesidad hay de crearlas si la materia ya existía? (Daniel-Nataf 1991, 9). A propósito, Daniel-Nataf se refiere a las siguientes palabras de Filón:

Entonces, el hacedor hizo en primer lugar el cielo incorpóreo y la tierra invisible, así como la idea de aire y de vacío... luego creó la esencia incorpórea del agua y del soplo, y en séptimo lugar la luz... (*Opif.* 29).

Entonces, si Dios creó las Ideas de los cuatro elementos necesariamente los creó también y no había otra materia preexistente.

Sin embargo, pienso que el argumento de Daniel-Nataf no es una “prueba definitiva” en favor de la *creatio ex nihilo*, pues refiere a los cuatro elementos, pero no a la materia misma. Bien puede tratarse de una materia preexistente que no esté compuesta de los cuatro fundamentos, sino de un sustento más general. De hecho, parece que esta es la opinión de Platón mismo.¹⁶⁰

Hemos visto varias pruebas en favor de la *creatio ex nihilo* y tratamos de dar una respuesta a cada una de ellas. A continuación, presentaré un argumento adicional *contra* la posición de la *creatio ex nihilo*, la cual no me parece convincente en el caso de Filón.

Algunos eruditos sostienen que, si Filón propone cambios radicales con respecto a la filosofía griega (como el de *creatio ex nihilo*), entonces debería de destacar y explicar con mayor claridad ese tipo de ideas:

¹⁶⁰ Véase por ejemplo Miller 2003, 11-13; Vlastos 1939, 77. Así también explicamos anteriormente la diferencia entre “hacer visible” y “traer a la existencia”. Aunque Suzanne-Nataf no lo mencionó, esta prueba forma parte de la de Wolfson (1962, 303-8), que agregó otros elementos a este argumento. Como esta demostración de Wolfson está basada principalmente en el concepto del “receptáculo”, la discutimos en la sección que analiza este término (C. 4.3.2.).

Since no explicit theory of creation *ex nihilo* had ever been formulated either in Jewish or Greek tradition before Philo,¹⁶¹ we should expect an emphatic and unambiguous statement from Philo on this matter, if that were indeed his position (Winston 1981, 11).¹⁶²

Es cierto que Filón redactó de manera escueta y no explicó con suficiente claridad cuál es la definición de “traer cosas a la existencia”. Sin embargo, no estoy seguro de que tuviera que hacerlo. Puede ser que desde su punto de vista no fuera un concepto tan revolucionario que necesitase ser explicado a profundidad. Tampoco destacó ninguna de las teorías creacionistas alternativas. No tenemos muchas fuentes sobre el pensamiento de los judíos de Alejandría de su época, pero algunos investigadores han encontrado ideas de la *creatio ex nihilo* en escritos de épocas cercanas.¹⁶³ Quizás podríamos decir que para él era suficientemente clara la manera en que escribió, sin olvidar que su principal propósito era hacer una exégesis de los versículos.

En resumen, no creo que exista alguna prueba clara e incuestionable de que Filón sostuvo una *creatio ex nihilo*. A continuación, trataré de comprobar que realmente defendió la posición contraria.

1.2.3. El arquitecto y otras metáforas

Las metáforas que utiliza Filón para describir la creación pueden dar alguna indicación adicional con respecto a su verdadera postura. Ya vimos algunas de ellas, pero hay otras más. Parece que, si hacemos la comparación correctamente, en todas estas alegorías la creación del mundo es a partir de una materia ya existente en la realidad.

Previamente analizamos la metáfora de la plantación. Así como las plantas surgen a partir de semillas ya existentes, así también Dios crea el mundo a partir de materia ya existente. Asimismo, Filón se sirve de la parábola del nacimiento de las plantas, animales y seres humanos, la cual tampoco es una creación de la nada.¹⁶⁴ Otra metáfora importante que Filón repite en varios lugares es la parábola del arquitecto que construye una ciudad:

¹⁶¹ La afirmación de que no existe una *creatio ex nihilo* en el judaísmo coincide con la opinión de Winston en otros lugares; véase, por ejemplo, Winston 1971. Yo lo considero, cuando menos, muy especulativo.

¹⁶² Argumento parecido en Runia 1986, 289.

¹⁶³ Para algunas referencias de *creatio ex nihilo* en la época, véase Winston 1971; Lilla 1971, 193; Wolfson 1962, I, 302.

¹⁶⁴ *Spec.* 2.225, *Vir.* 130, y ya vimos en la subsección anterior el pasaje de *Deus.* 119.

Cuando se funda una ciudad por la gran munificencia de un rey o de algún gobernante que aspira el poder absoluto y, brillante en su concepción, intenta al mismo tiempo ornar también su buena fortuna, es posible que a veces un varón arquitecto por educación, al pasar y observar el buen clima y la buena aptitud del lugar, diagrapha primero en su interior casi todas las partes de la ciudad que va a ser construida, templos, gimnasios, pritaneos, plazas, puertos, astilleros, callejuelas, construcciones de las murallas, asentamientos de las casas y de los restantes edificios públicos.

Luego, tras recibir en su alma como en cera las matrices lleva en procesión la ciudad inteligible, como la imagen de un dios, y comienza a construirla de piedras y maderas mirando al modelo... (*Opif.* 17).

En la metáfora, este proceso está compuesto de tres etapas: (1) mirar las condiciones del lugar, su clima, etc., (2) planificar en su mente (las Ideas) y (3) construir en la realidad. La primera etapa refiere claramente a una situación ya existente; el lugar ya está en un estado específico, ya tiene su clima y buena aptitud, etc. En la tercera etapa también el arquitecto no hace la piedra y la madera para construir la ciudad, sino que utiliza lo que ya existe. Si seguimos bien la parábola de Filón parece que aquí también el creador utiliza materia existente para su creación. No obstante, cuando Filón interpreta esta alegoría sólo menciona las dos etapas posteriores:

Algo semejante, por cierto, hay que creer acerca de Dios, que, por tanto, cuando pensó fundar la gran ciudad, concibió primero sus matrices, a partir de las que compuso el universo inteligible y luego también el sensible utilizando a aquél como modelo (*Opif.* 19).

En esta parte de la interpretación de la alegoría, Filón ignora su propio ejemplo y no habla sobre el arquitecto que observa el lugar, sino que presenta directamente la creación del mundo inteligible en el *logos* de Dios. Es posible que Filón simplemente redacta esta parte de la alegoría para embellecer su escritura o por razones retóricas (de la misma manera en que se explaya con respecto a las cosas que planifica el arquitecto, pero sin dar una explicación concreta de qué representa cada uno de estos elementos en el mundo real). Sin embargo, me parece que Filón ignora esta parte de la metáfora no porque no tenga semejanza con el mundo real, sino porque en estas líneas se concentra en otro asunto y no en explicar de qué está hecho el mundo. El contexto de esta metáfora es decir que el mundo intangible no está en un lugar específico, como dijo al inicio de este argumento:

No es lícito decir o pensar que el mundo que está constituido por las ideas se encuentra en algún lugar. Sabremos, empero, de qué manera está constituido, si seguimos una de nuestras imágenes. Cuando se funda una ciudad... (*Opif.* 17).

En el siguiente párrafo, continúa:

Así, pues, como la ciudad que se había fraguado primero en el arquitecto no ocupaba una región en el interior, sino que estaba acuñada en el alma del artesano, tampoco el mundo construido a partir de las ideas podría tener otro lugar que la razón divina (*Opif.* 20).

El argumento principal que se presenta en estos párrafos, entonces, es que el mundo inteligible no está en algún lugar específico. Para mostrar esta idea le basta con interpretar las dos últimas etapas, pero esto no significa que la primera no exista. Al igual que el arquitecto¹⁶⁵ planificó su ciudad según las condiciones del lugar y utiliza la piedra y la madera como son, así también Dios diseñó el mundo según el material que estaba frente a Él, el cual sí existía antes de comenzar a implementar Su plan.¹⁶⁶

Un término adicional —adaptado de Platón— es el de “demiurgo”. Según Runia, este término es el más utilizado por Filón, más que cualquier otra denominación de Dios,¹⁶⁷ para referirse a la actividad creadora (1986, 107). Filón también utiliza el término de “artesano” (τεχνίτης), el cual tiene el mismo sentido que “demiurgo”, en muchos lugares; por ejemplo, en una de las descripciones de la génesis:

Porque todos los artesanos destacados, sea como sea la materia que obtengan, ya sea valiosa, ya la más barata, quieren trabajarla de una manera digna de elogio. Ha habido algunos, amantes de la belleza, que han fabricado objetos más artísticos con materiales más baratos que con los caros, al querer compensar con la ayuda de su labor creativa las limitaciones de la materia.

Nada de lo material es valioso a ojos de Dios, y por eso hizo que todas las cosas participaran de su arte por igual. De ahí que se diga las Sagradas Escrituras: “Vio Dios todas las cosas que había hecho, y he aquí eran bellas sobremanera” (*Gn.* 1, 31.): las cosas que reciben una misma alabanza tienen exactamente igual valor para quien hace la alabanza.

Pero Dios no alabó la materia trabajada, inanimada, deficiente y perecedera, y más aún, corruptible de por sí, irregular y desigual, sino las obras de su propio arte, acabadas con una fuerza

¹⁶⁵ La metáfora del Creador como arquitecto aparece también en *Mut.* 30.

¹⁶⁶ Una explicación más y un debate más detallado se encuentra en la sección D de esta tesis en la interpretación de los párrafos 17 hasta 22.

¹⁶⁷ Véase una lista detallada en Mayer 1974, 72.

igual y uniforme, y con una ciencia invariable e idéntica. Por eso, con los patrones de la proporción, todas las cosas fueron concebidas como iguales y semejantes entre sí según el criterio racional del arte y de la ciencia (*Her.* 158-60).

El artesano utiliza la materia que consigue, mas él no la crea ni controla su carácter. Aun cuando la materia sea negativa y barata, el buen artesano sabe cómo utilizarla. Filón sigue la línea que vimos anteriormente, a saber, que la materia es negativa y Dios la transforma en algo bello y ordenado. Asimismo, es difícil pensar que Dios haya sido quien creó una materia tan defectuosa: “inanimada, deficiente y perecedera, y más aún, corruptible de por sí, irregular y desigual”. Más lógico es explicar que Dios la utilizó, pero no la creó de forma defectuosa.

Otra metáfora, también originada en Platón,¹⁶⁸ es el sello (ἐκμυαγεῖον). Dios selló la forma hermosa dentro del mundo:

Pues el mundo ha sido creado y lo ha sido sin duda por una Causa. Y el Logos propio del Creador es el sello mediante el cual cada una de las cosas existentes adquiere su forma. Por ello también la especie perfecta está en contacto desde el principio con las cosas creadas, en tanto es impresión e imagen de un Logos perfecto (*Fug.* 12).

De nueva cuenta, vemos que la actividad creadora es poner el sello y así diseñar algo que le falta forma, pero no existencia.¹⁶⁹

Hemos mostrado que todas las metáforas que utiliza Filón acerca de la creación indican una *creatio ex materia ingenita*. Sin embargo, pienso que esto tampoco puede ser considerado como una prueba definitiva en favor de esta postura, ya que realmente no hay ninguna posibilidad de alguna metáfora que materialice una idea de creación de la nada, porque esta opción no existe en ninguno de los fenómenos del mundo tangible en el cual vivimos. La metáfora, en tanto que instrumento retórico, trata de explicarnos una idea difícil y compleja con algo parecido a lo que conocemos en nuestra vida real. No hay una identidad absoluta entre la metáfora y lo que se quiere explicar. Si uno quiere demostrar una idea de *creatio ex nihilo* con una metáfora necesariamente utilizará algún fenómeno natural cercano a creación de la nada, mas no va a encontrar una situación idéntica. No hay ninguna otra realidad en el mundo tangible que esté hecha de la

¹⁶⁸ Véase *Timeo*, 50c-d. Véase el comentario de Runia 1986, 286.

¹⁶⁹ Más de esta metáfora en *Mut.* 135; *Somn.* 2.45; *Spec.* 1.47.

nada y que pueda simbolizar este concepto. Por tanto, Filón no pudo presentar ninguna metáfora que ejemplifique una realidad de creación de la nada.

Me gustaría agregar dos comentarios acerca de las metáforas, aunque no atañen directamente al tema de mi investigación. El demiurgo de Platón es muy conocido. Filón también lo utiliza en varios lugares; el más famoso es *Opif.* 17: el artesano sencillo recibe una “actualización” y se convierte en “arquitecto”. La diferencia entre los dos es que el primero sólo construye mientras que el segundo es responsable del plan estratégico de la ciudad. Parece que este “mejoramiento” en la función representa el concepto del Logos que pone más énfasis sobre la relación entre el creador y el mundo de las Ideas. Mientras que para Platón las Ideas son independientes, enteras y no fueron hechas por Dios, para Filón el mundo intangible es también el resultado del pensamiento y la planificación divina, lo que es más adecuado al concepto del arquitecto.¹⁷⁰

El segundo comentario es acerca de la metáfora del nacimiento comparada con la del demiurgo, artesano o arquitecto. La diferencia entre estas dos conlleva varios significados. Mencionamos uno: la primera se relaciona más con un resultado inconsciente natural y la segunda metáfora a un acto bien planificado y diseñado en el pensamiento divino. Filón escribe las dos en diferentes ocasiones.¹⁷¹

1.2.4. *Sobre la providencia*

Uno de los tratados que hablan mucho sobre la cosmogonía es el denominado *Sobre la providencia*.¹⁷² El tratado describe una conversación entre Filón y un joven, aparentemente su sobrino Alexander,¹⁷³ sobre la pregunta de si existe la providencia divina, aunque también abordan el tema de la génesis.

Lamentablemente esta obra no nos llegó en el original griego, sino sólo en una versión armenia;¹⁷⁴ sin embargo, conservamos una buena parte de la obra gracias a

¹⁷⁰ Véase Runia 1986, 421.

¹⁷¹ Véase más en Wolfson 1956, 288ss; Runia 1986, 420-6 y en esta sección 1.2.9.

¹⁷² Wendland comprobó que es de Filón contra algunas dudas que surgieron. Sobre este asunto y sobre la obra en general, véase Wendland 1892.

¹⁷³ Véase A. 2.

¹⁷⁴ Traducción latina publicada por Aucher en 1822; se trata de la versión más citada de esta obra.

Eusebio de Cesárea (la cual puede ser una traducción de la versión armenia, o bien el texto original).¹⁷⁵

La obra está dividida en dos libros. Aparentemente la primera parte que transmitió Eusebio sufrió de una intervención masiva: “It has been worked over by clumsy hand which has destroyed the interlocutory setting and torn the thoughts away from their essential order” (Colson 1941a, 450). Pero la segunda ya está mejor conservada. Prueba de ello es que las partes citadas en los escritos de Eusebio coinciden bien con la traducción armenia.

Sin embargo, el que sólo tengamos la traducción y el hecho de que la primera parte haya sufrido esta intervención dificulta la obtención de pruebas concluyentes sobre los temas que estamos discutiendo.

Por ejemplo, al inicio del libro, Triviño presenta el contexto que falta en la versión de Eusebio:

Por la versión armenia, traducida al latín en 1822 por Aucher, sabemos que el fragmento contiene la respuesta de Filón a una pregunta previa de Alejandro en el sentido de qué, si Dios creó el mundo, empleó para ello exactamente esta cantidad de materia. Filón argüirá que, aunque la materia del mundo hubiera existido ya desde la eternidad y por lo tanto Dios no la hubiera creado sino la hubiera usado para dar al cosmos su configuración actual, sin embargo, ello no implica que no haya ejercido y ejerza su providencia sobre el mundo (1976, V, 175, n. 2).¹⁷⁶

Y luego:

O no creada. El texto griego es: *ei dé gégonen óntos* = si tuvo origen realmente, es decir, si no es eterna, si alguna vez fue creada.

Pero resulta extraña esta hipótesis en una argumentación basada en la eternidad de la sustancia empleada para la “creación” del mundo, ya que Filón trata de probar precisamente el hecho de que la materia del mundo no ha tenido origen, supuesto cuya posibilidad ha concedido Filón, según la versión armenia. Por ello me he permitido corregir *dé...* por *mé* = no (Triviño 1976, 175, n. 3).¹⁷⁷

¹⁷⁵ Las traducciones al español y al inglés que utilicé para esta investigación sólo incluyen las partes que se encuentran en los escritos de Eusebio, así que no considero la versión armenia.

¹⁷⁶ Este señalamiento es una traducción del comentario de Colson en la versión al inglés (1929-1941, IX, 454, n. a).

¹⁷⁷ También llevada desde las notas de Colson (n. b).

En el apéndice al final de la edición LOEB, Colson comenta lo siguiente:

“Really created”. In the preceding paragraph, if the Latin translation of the Armenian version is to be trusted, Philo has declared that he is ready to concede *universum ingenitum et sempiternum esse*, a belief which he ascribes not only to Parmenides and Empedocles but also to Zeno and Cleanthes. But still of the *ingenita materia* some part may be created and destroyed... sometimes by providence, sometimes in the course of nature... according to this hypothesis God did not create eternally the primal mater but used matter to shape the cosmos. And even if we go a step farther and suppose that the Cosmos itself as well as matter was uncreated... there is still room for providence in directing it. In this case the analogy is with the Ephors at Sparta, which they rule though they did not build it... (Colson 1929-1941, IX, 541).

Desde mi punto de vista, sin importar si en el texto original se dice que la materia fue creada o no, no se puede comprobar nada con respecto a nuestro asunto. El tema de la discusión entre Filón y su sobrino es si existe o no la providencia. Filón quiere “eliminar” factores que no considera como necesarios para comprobar la existencia de ésta. De modo que argumenta que, aun si vamos al extremo de decir que la sustancia no es generada o, más aún, que todo el universo no es generado, esto no nos obliga a pensar que no existe la providencia. Si completamos esta línea podríamos decir que el argumento de Filón es el siguiente: existe la providencia aun si Dios no creó el mundo y con más razón si sí lo generó, y más todavía, si trajo a la existencia a la materia misma. Por ende, uno no puede decantarse por una posición o por la otra. En todo caso, vemos la complejidad de esta obra, en donde el cambio de una palabra o dos transforma el significado de una posición a su contraria. Más adelante, revisaremos otros aspectos de este complejo tratado.¹⁷⁸

1.2.5. *Aet.* y la *creatio ex materia ingenita*

Hasta ahora no hemos podido llegar a una conclusión definitiva. Por un lado, hay terminología que sugiere la ordenación del mundo y algunas metáforas que indican un movimiento hacia el diseño del mundo, pero no a su creación de la nada y, por otro, la redacción de algunos pasajes sugiere la transformación del no ser al ser, con lo cual se podría sospechar que Filón abre la posibilidad a una *creatio ex nihilo*, confirmada además por algunos otros indicadores. En ambos casos se pueden encontrar explicaciones que posibilitan la defensa de una posición o de la otra. En general, pienso que la postura que

¹⁷⁸ C. 1.2.6.

Filón sostiene es una *creatio ex materia ingenita* y, cuando menos hasta ahora, esta es la opción más viable.

A continuación, presento la prueba que considero más sólida a favor de la *creatio ex materia ingenita*. Filón sostiene de manera definitiva e innegable esta postura en *Sobre la indestructibilidad del mundo*. Sin embargo, la razón por la que este argumento fue ignorado entre muchos eruditos es porque surgieron algunas dudas con respecto a al tratado: si es realmente de Filón o no y, aun si es de él, si representa su opinión y, en ese caso, qué partes la representan y qué partes no; de igual forma, hay quien piensa que el tratado refleja su postura de juventud y, por último, está el problema de que el tratado no nos llegó por completo.

En el primer capítulo¹⁷⁹ vimos que hoy en día ya es aceptado entre los investigadores que Filón escribió el tratado *Sobre la indestructibilidad del mundo* y que, por lo menos, parte de este texto expresa su propia opinión. Realmente no veo razones concluyentes para pensar que fue escrito en su juventud o que cambió de opinión tras escribirlo más que en cualquier otro trabajo de Filón.

El tema de este tratado es la pregunta de si el mundo seguirá existiendo para siempre o en algún momento va a ser destruido; a partir de esto, Filón también investiga la cuestión de si hubo una génesis o si el universo siempre ha existido. Cuando discute las diferentes posturas al respecto, descarta totalmente en varias ocasiones la posibilidad de una creación de la nada, como veremos a continuación.

Al inicio, antes de describir las diferentes opiniones, Filón define los términos que va a utilizar:

Ahora bien, como los términos “destrucción” (φθορά) y “mundo” (κόσμος) se emplean en muchos sentidos, no estará de más que comencemos nuestra indagación acerca de si el mundo es destructible examinando lo que a estos nombres concierne a fin de determinar en cuál de sus sentidos están tomados en este caso...

En cuanto al termino “destrucción”, uno de los significados es el de “cambio hacia lo peor”, otro el de “completa eliminación de la existencia”, cosa que, forzoso¹⁸⁰ es decirlo, no cabe que suceda,

¹⁷⁹ A. 5.2.

¹⁸⁰ Quizás Filón se siente “obligado” a explicar que una destrucción hacia la nada es imposible, lo cual es paralelo a la posibilidad de una creación de la nada, porque conoció otras posturas que apoyan esa opinión, contrariamente a lo que dijo Winston de que no existía esta postura (véase C. 1.2.6.1. y la subsección anterior).

ya que, así como del no ser nada llega a ser, tampoco nada se destruye en el no ser; porque lo que no existe es imposible que algo llegue a existir; y que lo que existe perezca completamente es cosa imposible y nunca oída, y como dice el poeta trágico, “nada perece de cuando ha llegado a la existencia, sino dispersándose unas partes hacia un lado, otras hacia otro, muestran la otra forma”.

Nada hay, ciertamente, tan insensato como plantear el problema de si el mundo se corrompe en el no ser. La cuestión es si admite la transformación a partir de su ordenada estructura actual con sus variadas formas de elementos y combinaciones, o bien disolviéndose en una única y misma forma, o reduciéndose, como las cosas que se trituran o facturan, a una completa confusión (Aet. 3-6).

Como puede verse por la definición inicial de los términos, Filón limita el examen en todo el tratado sólo a la pregunta de si hay movimiento desde y hacia el desorden. El mundo actualmente está formado de cierta manera y la duda es si antes estaba desordenado y si en algún futuro va a estar en esa condición o se disolverá a una única forma o a una confusión. Sin embargo, no hay ninguna posibilidad, según Filón, de que la existencia desaparezca completamente o, por otro lado, de que pueda ser creada de la nada.

Es importante destacar una vez más que Filón mantiene esta definición a lo largo de todo el tratado. Él va a presentar diferentes opiniones, pero todas van a obedecer a la regla de que no hay posibilidad de la creación a partir de la nada; es una verdad absoluta e indiscutible que nada llega a ser del no ser.

Después de esta definición general, Filón comienza a discutir a detalle tres opiniones. La de Platón, Aristóteles y los estoicos. Ahora quiero mostrar que, además de la declaración general de que la creación no puede ser de la nada, este veredicto puede ser comprobado en cada una de estas tres posturas.

Después de traer a colación la opinión de Platón en el *Timeo*, a saber, que el mundo es generado e indestructible, Filón dice lo siguiente:

Algunos creen que el padre de esta doctrina platónica es el poeta Hesíodo, pues piensan que lo de que el mundo es creado e indestructible es afirmado por éste: que es creado porque dice: “antes de todo existió el caos, y a continuación la tierra de dilatado seno, segura morada de todas las cosas siempre”, e indestructible, porque no ha mencionado la disolución o la destrucción a él (Aet. 17).

Hesíodo no dice que antes de la tierra no existía nada, sino que hubo el caos y esa es la fuente de la doctrina platónica según Filón. En otras palabras, al igual que Hesíodo,

Platón opina que sí hubo una génesis, pero ésta no es de la nada, sino que es una ordenación a partir de un estado preexistente de caos.

En segundo lugar, para Aristóteles no hay creación ya que el mundo ha existido desde siempre y va a existir hasta la eternidad, por lo que su postura está muy lejos de la *creatio ex nihilo*.

Por último, cuando Filón habla sobre otra postura que sostiene una creación, la de los estoicos, destaca que ésta tampoco es de la nada. Esto es claro cuando habla sobre dos sabios de esta escuela que cambiaron su opinión y dejaron de creer en “el gran fuego”. Uno de ellos es Boecio de Sidón,¹⁸¹ el cual argumentó lo siguiente:

Las demostraciones empleadas por la escuela de Boecio son sumamente convincentes y las exponemos a continuación. Dicen ellos que, si el mundo fuera creado y destructible, se trataría de algo creado a partir de lo no existente, *cosa que inclusive los estoicos consideran totalmente absurda*. ¿Por qué? Pues porque es imposible hallar ninguna causa de destrucción, ni interna ni externa, que pueda eliminar el mundo, ya que fuera del mundo nada existe, excepto quizá el vacío dado que los elementos fueron en su totalidad dispersados en él. Y dentro de él no existe ninguna enfermedad tal, que pueda convertirse en causa de disolución de tan inmensa divinidad. Y si ésta fuera destruida sin algo que sea causa de ello, resulta claro que la destrucción provendría de lo no existente, *cosa que el entendimiento no puede aceptar* (Aet. 78).

Por tanto, según Filón tampoco los estoicos pueden aceptar una creación y destrucción total. Hemos mostrado entonces que, de las tres opiniones presentadas en el tratado (la de Platón, Aristóteles y los estoicos), ninguna de ellas sostiene una *creatio ex nihilo*, un concepto impensable a los ojos de Filón.

La idea de que nada puede ser creado de la nada o destruido hasta volverse nada se repite en otro tratado de Filón, en un párrafo de alguna manera poético, en donde los cuatro elementos hablan con el hombre:

Nosotros somos las sustancias de vuestro cuerpo. La naturaleza, mezclándonos con Divina industria, nos modeló con forma humana. De nosotros fuisteis formados cuando entrasteis en la existencia; y en nosotros os desintegraréis de nuevo cuando os corresponda morir. *Porque nada ha sido hecho para ser consumido en el no ser*; y a los mismos elementos de los que procede, cada cosa habrá de retornar en su fin (Spec. I, 266).

¹⁸¹ Siglo II A.E.C.

En otras palabras, aun después de la muerte los elementos siguen existiendo ya que no hay posibilidad de una destrucción total. Aunque se pueden dar interpretaciones alternativas,¹⁸² la idea es muy parecida a la presentada en *Aet.* y por lo menos podemos decir que, incluso si el tratado es de una época temprana de Filón o no representa su opinión, este concepto se repite en un lugar más de sus escritos de forma parecida.

De todos modos, aparentemente lo correcto es rechazar la posibilidad de que este tratado no sea de Filón y, si juntamos los argumentos que vimos anteriormente, podemos asegurar con bastante confianza que Filón rechaza la *creatio ex nihilo*.

1.2.6. *Creatio temporalis* en *Aet.*

Después de llegar a la conclusión de que el mundo es generado a partir de una materia preexistente, nos resta averiguar la otra cuestión que mencionamos en la sección anterior acerca de la génesis, a saber, si la creación ocurrió en un momento específico (i.e. *creatio temporalis*) o es un proceso eterno (i.e. *creatio aeterna*).

Insistimos en que esta pregunta depende de si uno adopta una lectura literal o simbólica del *Timeo*. En *Sobre la indestructibilidad del mundo*, Filón sigue claramente la lectura literal del *Timeo* sostenida por Aristóteles:

Algunos con demasiada sutileza razonan que cuando Platón sostiene que el mundo es creado, no lo dice en el sentido de que haya tenido un momento inicial de su existencia, sino en el de que, si fue creado, no pudo ser formado de otra manera que la descrita; en otras palabras, que lo afirma porque todos vemos que sus partes llegan a la existencia y experimentan cambios (*Aet.* 14).

Contra la opinión de la lectura simbólica, Filón formula varios argumentos:

Pero más pertinente y más próximo a la verdad es el punto de vista antes mencionado, en primer lugar, porque a través de todo el tratado llama a aquel Formador de los dioses padre, hacedor y artífice y a este mundo obra e hijo; copia sensible de un modelo y arquetipo aprehensible por la inteligencia... (*Aet.* 15).

La primera prueba de que Filón sostiene la lectura literal es, entonces, el uso de la terminología de Platón, quien habla sobre “creador” y “cosas creadas”.

¹⁸² Por ejemplo, que se trata de la situación normal del mundo, en donde la gente muere y los elementos regresan a la tierra, mas no una verdad absoluta que nunca puede ser algo consumido totalmente.

Otro argumento en favor de la lectura literal es el testimonio de Aristóteles:

Y lo es también porque este punto de vista de Platón ha sido atestiguado por Aristóteles quien no puede haber mentido pues sentía gran respecto por la filosofía, y porque nadie puede dar testimonio más digno de fe sobre el maestro que un discípulo, y en particular un discípulo como éste, que no encaraba la instrucción como una cosa secundaria con frívola despreocupación, sino seriamente preocupado por avanzar más allá de los descubrimientos de los antiguos y abrió nuevas perspectivas en cada una de las partes de la filosofía merced a ciertas nuevos y fundamentalísimos hallazgos (*Aet.* 16).

La demostración de que la posición de Aristóteles comprueba la lectura literal del *Timeo* se puede dividir en tres partes: (1) el respeto que sentía Aristóteles hacia la filosofía no le dejaría mentir, (2) Aristóteles es un alumno de Platón y por eso conocía mejor sus opiniones y (3) la gran reputación de Aristóteles. Por todo esto queda claro que Filón apoya la lectura literal que favorece la *creatio temporalis* en el *Timeo*.

Además de explicar la opinión de Platón de esta manera, aún hace falta comprobar que se trata de la opinión de Filón mismo. La mejor prueba de ello se encuentra en otro párrafo del mismo tratado:

Pero mucho tiempo antes el legislador de los judíos Moisés afirmó en los sagrados libros que el mundo es creado e indestructible. Dichos libros son cinco, tituló *Génesis*, al primero, que comienza en la siguiente manera: “En el principio hizo Dios el cielo y la tierra, y la tierra era invisible y sin forma”¹⁸³.

Y más adelante,¹⁸⁴ mientras prosigue con los argumentos de su relato señala nuevamente que los días y las noches, las estaciones y los años, y la luna y el sol, que recibieron la natural función de medir el tiempo, juntamente con el cielo todo habiéndoles cabido un destino inmortal continuaban indestructibles (*Aet.* 19).

La prueba de que el mundo es generado proviene del hecho de que esa es la opinión de Moisés en los primeros dos versículos del *Génesis*; de igual forma, sus palabras acerca de los cielos y los otros elementos celestes que nunca dejarán de funcionar muestran que el mundo es indestructible. El hecho de que Filón relacione la opinión de Platón

¹⁸³ Gn. 1, 1. según la versión de LXX.

¹⁸⁴ Alude al versículo en Gn. 8, 22.

con la de Moisés es la prueba más grande¹⁸⁵ de que esa es su propia postura también, ya que para Filón Moisés es el reflejo absoluto de la verdad.¹⁸⁶

Otra vez vemos que la respuesta a nuestras dudas aparece de forma clara en el tratado *Sobre la indestructibilidad del mundo*, en donde Filón presenta su verdadera opinión con respecto al tema discutido. A su vez, podemos fortalecer esta opinión a partir de otras fuentes que no son tan inequívocas o decisivas. A continuación, consideramos los argumentos en favor de la *creatio aeterna*, pero mostraremos que la conclusión de esta subsección, es decir, *creatio temporalis*, aparentemente, es la correcta.

Otro lugar en el que considero que se puede ver que existía un tiempo específico de creación es el siguiente texto en donde Filón explica el funcionamiento del sol y la luna:

Creo, en efecto, que, así como el sol y la luna continúan alumbrando, después de haber recibido la orden una vez al principio de la creación del universo y respetan la orden divina... (*Opif.* 168).

Este pasaje indica que en un momento inicial Dios ordena que el sol y la luna funcionen de una determinada manera y desde entonces siguen trabajando según la fuerza de este mandato divino, porque no hay mal en el cielo. Esto quiere decir que hay un momento único y específico de dar ordenanzas (que se puede explicar como la ley de la naturaleza) y después el mundo sigue funcionando como resultado de ellas. Sin embargo, se puede entender que esta orden divina es simbólica y no indica un momento específico.

¹⁸⁵ Para Filón Moisés es: “el mejor entre todos los legisladores” (*Mos.* 2, 12), “el mejor rey, legislador y sacerdote... el profeta más eminente” (*Mos.* 187) “se adelantó hasta la misma cumbre de la filosofía” (*Opif.* 8) “el amado de Dios” (*Cher.* 49) “el que contempla la naturaleza no visible y ve a Dios” (*Mut.* 7), (el que Dios escogió) “por sus altos méritos entre todos los hombres, teniéndolo por el más capaz entre los reveladores de las sagradas verdades” (*Decal.* 18), “el omnisciente” (*Abr.* 13) entre otras alabanzas. Queda claro que relacionar una opinión con la de Moisés es la prueba más grande de su veracidad según Filón. Véase más en Martín 2009, 41-43.

¹⁸⁶ También Mansfeld (1988, 79-81) y Runia (1990b) proponen que Filón mismo suscribe la opinión de Platón en este tratado. Véase A. 5.2.

1.2.7. *Creatio aeterna* en Prov. 1.6-1.8 y otros lugares

En *Sobre la providencia* se encuentra otro pasaje —anteriormente ignorado por los eruditos,¹⁸⁷ pero que últimamente ha llamado más su atención— relevante para el asunto. El pasaje tiene el mismo problema que mencionamos anteriormente¹⁸⁸ a propósito de este tratado.¹⁸⁹ Es esencial presentar todo el texto¹⁹⁰ a pesar de que sea un poco extenso:

6. For often also he who wanders in superficial observation thinks that this *cosmis* (*sic.*) exists and is constituted from an eternity without beginning, as if it in no way had a beginning (*ἀρχή*) of genesis but always existed and is not at all to be destroyed by anyone. When, however, these clear observations of mine are adduced, than at the same time that universal sophistic argument which deceives with artificial words is disproved and rejected, (namely) that God did not begin the cosmos before creation of the cosmos, but was always engaged in making this most beautiful cosmos. For it unfitting, they said, for the Deity ever to be inactive —since this is indicative of laziness and inactivity— but they said that without beginning God made all things, not having previously realized the absurdity of such a hypothesis; for in wishing to clear God of a trivial accusation, they direct a very serious¹⁹¹ accusation against him.

7. the contrary view comes, since there is no alternative, (namely) to say that matter, lacking adornment, form or shape, was given form and shape by him, receiving forms that were not in it. For according to them he did not begin to create. But if the intelligible creation (which is) from him made beautiful form of the cosmos and matter received its lovely form, how then did God begin to create the cosmos? Matter being in a state of disorganized, unordered and erratic motion and the cosmos then receiving beauty together with adornment, he was taking matter

¹⁸⁷ Runia menciona que a pesar de su gran relevancia al asunto de la creación no está mencionado en los lugares correspondientes por Wolfson ni Drummond ni Bréhier (1986, 148).

¹⁸⁸ C. 1.2.4.

¹⁸⁹ Este texto es muy vago y difícil de entender, aparentemente por una mala traducción al armenio: “Unfortunately, on account of the Armenian transmission, the text and meaning of Prov. 1.6-8 are decidedly problematic” (Runia 1986, 148).

¹⁹⁰ Esta parte no está en las traducciones comunes, ni al español ni al inglés. Existe una traducción al latín de Aucher (véase n. 174). Runia lo tradujo del armenio junto con Weitenberg (1986, 150) y confiamos en este texto para el análisis. Otra traducción al inglés de 1.6-7 se puede encontrar en Sorabji 1983, 204-6.

¹⁹¹ No está claro cuál es esta “acusación seria”. Runia (1986, 152, n. 15) y Sterling (1992, 39) proponen que es la falta de providencia. Winston argumenta que es considerar a la materia como la segunda causa de la creación junto con el Creador (1981, 15), y Sorabji dice que es atribuir pereza a Dios, ya que si culminó su trabajo hace mucho, ¿qué ha hecho desde entonces? (1983, 204). Sorabji también rechaza la interpretación de Winston (1983, 205)

as ἀρχή; but the creator adorned it by always thinking. For God did not first begin to think and then to create; nor was there ever a time when he did not create, the forms being with him from the beginning. The will of God does not happen later, but is always with him, for natural movements never cease. And so it will happen that he creates by always thinking and gives beginning (ἀρχή) of being to sense-perceptible things, so that both of them exist together, (namely) the always acting with divine counsel and the giving the beginning (ἀρχή) of being to sense-perceptible things. For it is impossible that something should benefit from an act of goodness and that those benefits did not come from a benefactor; so that the one who gave is benefactor and the one who receives participates in the good.

8. But if someone refuses to concede this and declare that these (are) together, how was matter long ago, that which never exists in the cosmos unadorned? But if there was a time when it was unadorned, the beginning (ἀρχή) of the cosmos would have been when it was adorned. For we consider matter to be an unadorned substance destitute of all order, how could matter not have received a beginning (ἀρχή) of adornment, (that matter) which can now exist in this cosmos?

Como puede verse, el texto es muy confuso y oscuro. El principal problema es que después de que en 1.6 Filón rechazó la posibilidad de la creación constante de un mundo sin inicio, parece que la apoya en 1.7, para luego otra vez presentar la posición contraria en 1.8.

1.2.7.1 Creatio aeterna según Winston

Winston presenta uno de sus principales argumentos a favor de la *creatio aeterna* en el pensamiento de Filón sobre la base de *Prov.* 1.6-1.8. Por ello, presentaremos su postura en general a partir de este texto. La opinión de Filón según Winston¹⁹² es la siguiente:

Insofar as God is always thinking the intelligible Forms, he is eternally creating the Intelligible World or Logos, and thereby, also indirectly, causing its shadow reflection, the sensible world, which he is constantly making to conform as closely as possible to its intelligible counterpart (1981, 16).

La razón es que para la visión monoteísta de Filón nada actúa verdaderamente aparte de Dios. No hay una “segunda causa”. Por tanto, aun el receptáculo, que para Platón es algo estable y eterno, se convierte en una idea en el Logos, la mente de Dios. Todo lo existente es reflejo del pensamiento de Dios, que coexistía siempre. Todo esto para evitar el problema de la materia preexistente como una causa pasiva autónoma de

¹⁹² Todo el tema es desarrollado por Winston (1981, 13-7).

la creación. Esa es la conclusión de Winston a partir del análisis del texto que consideramos. Según esta interpretación, Winston propone traducir el parágrafo 1.7 así:

God is continuously ordering matter by his thoughts. His thinking was not anterior to his creating and there never was a time when he did not create. The ideas themselves having been with him from the beginning....

El problema es que, como dijimos, después de rechazar la teoría de creación continua en 1.6, parece que Filón la sostiene en 1.7. Para resolver esta tensión, uno debe distinguir entre la teoría de “dos causas”, que considera a la materia como una causa pasiva eterna e independiente (cosa que Filón no acepta), y la teoría de una sola causa que funciona simultáneamente, en donde Dios piensa, el reflejo de eso es la creación y ese proceso ocurre todo el tiempo. Esta última versión de creación eterna sí es plausible, ya que no admite otra causa además de Dios.

De acuerdo con ello, el argumento de Filón (en 1.6) contra los platónicos que respaldan la teoría de que el mundo ha existido desde siempre es que, si no suponemos que Dios piensa y crea simultáneamente, entonces ¿cómo puede ser que la materia, que ha existido desde siempre, no estuviera en algún momento en un estado de desorden? Necesariamente hay que decir que la actividad creadora es eterna y ocurre todo el tiempo como un reflejo del pensamiento divino. Otra posibilidad, dice Filón, es explicar que había desorden y luego la génesis, de modo que ya no se puede hablar sobre *creatio aeterna*, como quieren esos platónicos. Así, la opción de *creatio temporalis* en este texto aparece solamente para contradecir a aquellos que vieron la teoría de Aristóteles en Platón, pero no para presentar la opinión de Filón mismo, y el centro del argumento contra esos platónicos es que conciben a la materia como una segunda causa (esa es la “acusación seria”). Tal es el argumento en 1.6, mientras que en 1.7 Filón presenta su propia opinión, a saber, la *creación eterna simultánea*.

Filón sostiene esta teoría sobre un principio muy importante de su teología al que alude constantemente:¹⁹³ como Dios es inmutable, entonces una creación temporal necesariamente conlleva un cambio en la naturaleza de Dios (i.e. que antes no pensaba en crear el mundo y después sí), lo cual es imposible para Filón.

¹⁹³ Por ejemplo, *Somn.* 1.232; *Mut.* 57; *Leg.* 1.51; *Spec.* 1.312; *Cher.* 88-90.

A juicio de Winston, todos los lugares en donde Filón parece hablar sobre la creación temporal solamente son como “accommodations to the biblical idiom” (1981, 17). Especialmente, Winston se enfoca en un lugar en donde Filón dice lo siguiente:

Pero al hombre que ha aprendido a reflexionar según la genuina filosofía y se entrega a una piedad sincera y pura la ley le prescribe el nobilísimo y santísimo precepto de no considerar como dios autónomo a ninguna de las partes del mundo. Este, en efecto, tuvo un comienzo, y el nacimiento es el principio de la corrupción; aun cuando por la providencia del Hacedor haya alcanzado la inmortalidad; y además hubo un tiempo en el que no existía. Y acerca de un dios no es lícito decir que anteriormente no existió, que a partir de cierto momento empezó a existir y que no existe para siempre.¹⁹⁴

Winston simplemente explica que es parte de la lucha contra la idolatría, en donde Filón “did not hesitate to use locutions that explicitly negated his precise technical position” (1981, 17).

Claramente, estas explicaciones de que Filón no cree realmente en lo que escribe y sólo lo hace por motivos educativos para la multitud parecen débiles y poco concluyentes frente a este tipo de textos que aparecen constantemente en sus obras, sobre todo si se tiene en cuenta lo que explícitamente dice en *Aet.* en contra de esta teoría.

Salvo por algunos comentarios pequeños, en general Winston ignora lo dicho en *Aet.*, el cual es, a mi juicio, la fuente más importante a propósito del tema. Cuando Winston habla sobre la opinión de Platón y sus comentaristas, menciona que Filón trae a colación lo que dice Aristóteles al respecto como una prueba y explica que:

He apparently did so, however, in order to substantiate the view that Plato did think that the world was γενητός in the sense that it was the product of a real Demiurgic creativity, yet, at the same time rejecting Aristotle’s temporal understanding (1981, 14).

Además, en otro lugar (1981, 12) menciona, en contra de la explicación de Wolfson,¹⁹⁵ la posibilidad de que *Aet.* haya sido un escrito de juventud de Filón.

¹⁹⁴ *Decal.* 58.

¹⁹⁵ Sobre un comentario más, discutimos más adelante en C. 1.2.7.3.

1.2.7.2 Alternativas a Prov. 1.6-8

Ahora bien, el texto que Winston considera como la prueba definitiva a favor de su postura ha sido interpretado de otras maneras. Runia muestra varias alternativas. Menciona que según Wendland:

The arguments in favor of the createdness of the cosmos in § 6 and § 9ff stand in contradiction to the arguments in favor of a *creatio aeterna* in § 7-8. But the unmistakably Philonic language makes it unlikely that these two paragraphs are interpolated. Wendland suggest that they could represent an earlier phase of Philo's thought (1986, 148).

Weiss agrega a la solución de Wendland que quizás en § 8 surge la posibilidad de una *creatio ex nihilo*. Busset, por su parte, dice que:

...suggests that the anomalous contents of § 7-8 can be explained if we assume that Philo carelessly allowed some source-material to remain in a context which actually argues for the opposite point of view (1986, 148).

A su vez, Baltes acepta la postura de que el tratado fue originalmente un diálogo, pero el texto fue interrumpido en algún punto. Por lo mismo, el tratado antes de estas interrupciones presentaba diferentes opiniones entremezcladas.

Por último, Reale opina que:

...Philo gives no less than five different solutions to the problem of the origin of the cosmos. 1. The Aristotelian view that the cosmos is uncreated and eternal (§ 6). 2. The cosmos is created by God, but from eternity (§ 6). 3. The cosmos is created by God out of matter which he did not create, and which amounts to a principle co-eternal with God (§ 7). 4. God produced and orders matter simultaneously by means of thought, i.e. thinking and creating coincide (§ 7). 5. God first creates matter and then proceeds to give it ordered and structure (§ 8). It is the final solution, in which the doctrine of the *Timaeus* is modified in the light of scripture, that represents Philo's own view (1986, 148).

Después de un análisis detallado del texto, Runia mismo llega a la conclusión de que Prov. 1.6-8 representa sólo dos opiniones y que 1.7 puede interpretarse como la opinión de Filón mismo, que es consistente con la de *Opif.* de la siguiente manera:

I consider that, allowing for the obscurities of the transmission, § 7 may be read as presenting creation continua consistent with Philo's usual thought. God eternally thinks the κόσμος

νοητός¹⁹⁶ (situated in the Logos) and in his creative act simultaneously creates the sense perceptible cosmos out of pre-existent disorderly matter, thereby initiating time. God never-ceasing creative and providential activity is shown by his maintenance of the cosmos through the agency of the Logos and symbolized by his ‘rest’ in the seventh day (1986, 154).

En otras palabras, el pasaje puede ser explicado de una forma parecida al resto de la filosofía de Filón, en donde claramente defiende una *creatio continua*.¹⁹⁷ las ideas están pensadas por Dios eternamente, pero hay un acto creador que simultáneamente creó en algún momento el mundo tangible junto con el tiempo de una materia preexistente.

Runia reconoce que parte del texto de 1.7¹⁹⁸ indica una *creatio aeterna*, pero, considerando las comparaciones entre este párrafo y *Opif.* § 7-28 y el hecho que el texto es tan oscuro, es preferible interpretarlo de manera que no haya contradicción con los otros textos de Filón.

Existe otra interpretación, completamente contraria a la de Winston y diferente de la de Runia, que indica que el pasaje favorece una *creatio ex nihilo*. Al igual que los otros intérpretes, Sorabji (1983, 205) argumenta que en 1.6 Filón rechaza la posibilidad de un cosmos sin inicio. Posteriormente, en la primera parte de 1.7, Filón examina la otra opción de sus oponentes de que sólo la materia sin forma es eterna, pero el cosmos ordenado sí tuvo un inicio en el tiempo. Luego, en la segunda parte de 1.7, Filón presenta su propia opinión según la cual la creación de la materia y su ordenación ocurre simultáneamente en una *creatio temporalis ex nihilo*.

Está claro en otros textos, entre ellos en 1.20 del tratado, que en el mismo momento también fue creado el tiempo mismo¹⁹⁹; de esta manera, se resuelve el problema de “¿Qué hizo Dios antes de la creación?”, pues realmente no hubo ningún momento en que existiera materia sin orden. Asimismo, resuelve la acusación de la “inactividad de Dios”, que sólo se aplica si hay materia no ordenada y Él no hace nada para resolver esta situación. Yo agregaría que resuelve también la pregunta²⁰⁰ de si Dios primero creó la

¹⁹⁶ Las Formas.

¹⁹⁷ Se trata de la postura general de Runia, como veremos en C. 1.2.9.

¹⁹⁸ El texto entre las palabras: “For God” hasta “sense-perceptible things”.

¹⁹⁹ Concepto que aparece también en el *Timeo* y en *Prov.* 1.20. Filón lo relaciona con Platón. Esta idea se repite en varios lugares en el *Corpus Philonicum*, por ejemplo, *Opif.* 26; *Leg.* 1.2; 2.3; *Deut.* 32ss; *Sacr.* 65.

²⁰⁰ Arriba mencionada en C. 1.2.1.

materia y luego la ordenó, ¿por qué la hizo tan defectuosa si la generó en el mismo momento en que la ordenó?²⁰¹

1.2.7.3. Crítica a Winston

Revisamos la confusión que genera el párrafo de *Prov.* 1.6-8, el cual al inicio rechaza la posibilidad de una *creatio aeterna* (1.6), pero luego la sostiene (1.7) para volver a argumentar contra ella inmediatamente (1.8). También consideramos otras interpretaciones alternativas que tratan de superar estas dificultades aparte de la de Winston. Mostramos cómo desde el mismo texto, diferentes investigadores encontraron las tres posibilidades —*creatio temporalis ex nihilo*, *creatio aeterna* y *creatio temporalis ex materia ingenita*— y cada uno defendió que una de estas tres opciones es compatible con ciertos textos filónicos. Parece entonces que lo que uno piensa sobre la opinión filónica en general se encuentra en *Prov.* 1.6-8.

Por consiguiente, debido a la “flexibilidad” y oscuridad de este texto, resulta extraño considerar esta fuente tan polémica como el texto más importante y central para resolver nuestras dudas. Runia destaca este punto:

The most important question that the passage under discussion raises is of a methodological nature, and can be formulated as follows: Even though allowance must be made for the possibility that Philo changed his mind on a particular issue or that he presented theories inconsistent with each other, is it legitimate to use a text which is as poorly preserved and as problematic as *Prov.* 1.6-8 to make dogmatic pronouncements on technical aspects of Philo's theory of creation, especially when these conflicts with well-preserved statements in treatises such as the *De opificio mundi* or *De aeternitate mundi*? My answer to this question is resolutely in the negative. The information supplied by *Prov.* 1.6-8 is interesting and valuable; it finds its rightful place not in the main text but in the footnotes of *Philonism* (1986, 155).

Y añade a los siguientes argumentos:

1. Todo el contexto y la conclusión de *Prov.* están en contra de la *creatio aeterna*. No puede ser que justamente este párrafo indique lo opuesto (1986, 151).
2. Las similitudes que existen en este texto y *Opif.* 7-28 aluden a la misma teoría de creación (i.e. *creatio continua*).

²⁰¹ Así resuelve las preguntas filosóficas, pero preferimos la opinión de *creatio temporalis ex materia ingenita* en razón de los otros textos filónicos, especialmente *Aet.*, como se explicó anteriormente.

Adicionalmente a estos argumentos, enfocados en el texto de *Prov.* 1.6-8, agregaré unas críticas sobre algunos detalles de la teoría de Winston de *creatio aeterna* en general y no solamente en el contexto de *Prov.* 1.6-8:

Winston dice que la aceptación de Filón de las palabras de Aristóteles en *Aet.* 15-16 en favor de la lectura literal de Platón es parcial. Filón está de acuerdo en que para Platón el mundo es el resultado de una actividad divina, como entiende Aristóteles, pero no acepta su postura de que es temporal. Sin embargo, esto no parece correcto por varias razones. Primero, en todo el contexto de *Aet.* el tema es la creación temporal o eterna. Cuando Filón sostiene la interpretación de Aristóteles de cómo entender a Platón lo hace en el contexto de la discusión de si hay una *creatio temporalis* o no, y no para decir que Dios está involucrado en esa actividad.

Además, los argumentos en favor de la interpretación de Aristóteles son su sabiduría y reputación; de modo que parece poco probable sostener que estas cualidades son válidas para una cosa, pero no para la otra. Si la reputación de Aristóteles es suficientemente significativa para aceptar su interpretación de Platón sobre la actividad de Dios, ¿por qué no sucede lo mismo con la pregunta acerca de si la creación es temporal o eterna?

A eso hay que agregar el hecho de que Winston prácticamente ignoró el tratado de *Aet.* en donde parece que Filón sostiene una génesis en el tiempo y prefiere, en su lugar, un texto tan vago como es *Prov.* 1.6-8.

Otro problema en el enfoque de Winston es su manera de explicar todos los lugares en donde Filón argumenta a favor de una creación temporal, pues su explicación parece un tanto forzada y descontextualizada. Los numerosos lugares en donde Filón sostiene esta postura no fueron redactados solamente por motivos didácticos (cuando en realidad piensa otra cosa), sino que seguramente representan su propia opinión.

Algo parecido dice Runia entre sus argumentos en favor de la *creatio temporalis*:

The numerous times when he speaks in terms of “when God created the cosmos...”, without ever qualifying himself as he often does in the case of anthropomorphic and anthropopathic expressions concerning God (1986, 431).²⁰²

²⁰² Él agrega allá otros argumentos contra la *creatio aeterna*, entre ellos algunos que ya mencionamos. Véase todo el texto en 430-2.

Filón repite en muchas ocasiones frases y conceptos que hablan sobre un momento²⁰³ en el que Dios creó el mundo según un “antes” y un “después”. No es probable que todos esos lugares formen parte de su obra simplemente por razones didácticas o por la gente que no entiende filosofía, o para usar el lenguaje de la Biblia, como argumenta Winston.

Mi conclusión es que la postura de Winston no es suficientemente firme para cuestionar todos los lugares, especialmente *Opif.* y *Aet.*, que van más en la vía de una creación temporal desde una materia antigua.

Quiero proponer un análisis del origen de la interpretación de Winston. En la filosofía de Filón hay una tensión entre la concepción de un dios trascendente que está desconectado del mundo y es inmutable, al que podemos llamar “el dios de los filósofos”, y otra concepción de Dios como immanente, que está involucrado activamente en el mundo, al que podemos denominar como “el Dios de la religión”²⁰⁴. La primera opción anima más la defensa de la creación eterna que no involucra una decisión divina activa y consciente, mientras la segunda motiva la concepción de una *creatio temporalis*. En esta tensión que existe en la filosofía de Filón, considero que Winston se inclina demasiado por el primer lado e ignora el segundo. Él piensa que la línea dominante de Filón es tratar a dios como un ente abstracto y absoluto que no sufre ningún cambio, por lo que no se le puede relacionar con un momento de creación, pero al preferir esta noción de dios ignora todos los lugares, que pienso que son más numerosos que aquellos, en donde Filón habla de otra manera.

1.2.7.4 Sterling acerca de la *creatio aeterna*

Gregory E. Sterling publicó un artículo en *Studia Philonica Anual* (1992, 15-41) en donde analiza el tema de la creación según Filón y sostiene que se trata de una *creatio aeterna*. Según él, la génesis que Filón menciona constantemente es la dependencia del mundo en el creador, mas no en un acto específico en algún momento en el pasado, lo que se llama la explicación metafísica-ontológica, que era común entre los platónicos de Alejandría en esa época. Para llegar a esta conclusión, Sterling analiza tres tratados: *Opif.*, *Aet.* y *Prov.* 1.6-8. Revisemos su argumentación.

²⁰³ Sobre el tema de tiempo que, a mi juicio, también contradice esta postura de Winston, ampliamos más adelante en C. 1.2.8.

²⁰⁴ Más sobre esta tensión y posibles soluciones véase más adelante en C. 2.2., especialmente, 2.2.3.

a. *Opif.*

En este tratado, Filón afirma claramente que el mundo es generado²⁰⁵ (γενητός) y rechaza firmemente a aquellos que piensan lo contrario (probablemente se refiere a Aristóteles en este punto). Pero ¿en qué sentido y de qué forma decimos que es generado? Sterling reconoce que hay lugares en donde Filón utiliza un “lenguaje temporal”, siempre en el contexto de la prioridad del mundo de las Ideas con respecto al mundo tangible.²⁰⁶

Por otro lado, Filón insiste en rechazar la lectura literal del *Génesis*; en primer lugar (*Opif.* 13), la de los seis días, que según él no significa tiempo sino orden. De la misma manera, cuando interpreta la palabra ἐν ἀρχῇ —al inicio, las primeras palabras del *Génesis*— (*Opif.* 26-28), dice que no puede ser “al inicio del tiempo”, ya que “...no había tiempo antes del universo, sino que nació con él o después de él...” (*Opif.* 26).

Con respecto al tercer lugar, parecido al primero, Filón dice que la consecuencia de la creación según *Génesis* —peces, pájaros, animales, ser humano— no está en el tiempo, sino que es el orden desde lo más bajo hasta lo más importante, pero todos fueron creados a la vez (*Opif.* 65-68): “Entonces, pues, todas las cosas se iban construyendo simultáneamente” (*Opif.* 67). La conclusión de Sterling es que “the three texts share the same perspective. They all argue against a temporal understanding in favor of order” (1992, 34). En otras palabras, la génesis es la constante actividad creadora de Dios de ordenar el universo y no un evento en el tiempo, ya que Filón insiste en transformar el sentido literal del texto a uno simbólico de orden.

Sterling ahora agrega dos textos en los cuales quiere comprobar que la génesis debe entenderse como la dependencia de la existencia en una Causa mayor. En § 7-12 Filón rechaza la creación eterna de Aristóteles con dos argumentos. Primero que sólo a Dios hay que alabar y no al cosmos y segundo a partir de la providencia divina (Dios es un creador que se preocupa por sus hijos). Estos dos argumentos se repiten en el credo al final del tratado (números 3 y 5 de los cinco principios). Ambos argumentos destacan la dependencia del universo en Dios, mas no indican una *creatio temporalis*. Así que el problema con la teoría de Aristóteles es la desconexión entre dios y el mundo y no el hecho de que el mundo haya existido desde siempre.

²⁰⁵ Véase *Opif.* 7-12, 171.

²⁰⁶ A excepción de uno, § 120, que es una metáfora.

Para concluir su hipótesis, Sterling agrega el siguiente argumento: Filón dice que todo lo hizo Dios de una sola vez, no solamente desde su palabra sino también en su pensamiento (*Opif.* 13). Posteriormente, habla sobre tres acciones de Dios en la metáfora del arquitecto (*Opif.* 16-20): la decisión de construir una ciudad, el plan de esa y su realización. Según lo dicho anteriormente, estas tres cosas ocurren simultáneamente.

Si unimos todo lo dicho previamente, la conclusión es la siguiente: Dios impuso el orden y el mundo depende de Él, y en eso se encuentra la crítica contra Aristóteles. El pensamiento y la creación ocurren simultáneamente y la materia existe desde siempre, de modo que la creación es la dependencia eterna del orden del universo en el Creador (i.e. *creatio aeterna*).

b. Aet.

Sterling analiza este texto y encuentra dificultades y contradicciones con *Opif.* Su conclusión es que: “The text, therefore, serves as a witness to the Philo’s place in the Platonic tradition, but not to his specific position within the tradition. This must be ascertained elsewhere” (1992, 37).

c. Prov. 1.6-8.

La tercera fuente es precisamente este problemático párrafo que analizamos en esta subsección. Aun cuando Sterling reconoce que el texto está mal preservado, trata de analizarlo y extraer conclusiones de él.

Según el análisis de Sterling, la crítica de Filón en el problemático texto de 1.7 es en contra de los platónicos que consideran a la materia como “un principio coeterno con Dios” (parecido a lo que dice Winston). Esta crítica no descalifica la opción de una *creatio aeterna* y el texto mismo, que según él sí representa la opinión de Filón, apoya esta postura y es coherente con *Opif.* Sin embargo, la crítica a estos platónicos representa un cambio en la posición de Filón:

The position of Philo’s opponents in 7.1-9 (order imposed on disorder) is Philo’s own views in *Opif.* This may reflect a shift in Philo’s thoughts. In the earlier *Opif.*, Philo stood close to the text of the *Timaeus*. Eventually, the difficulty of sustaining the absolute uniqueness of God in the face of the eternity of matter caused Philo to modify his position. The shift, however, is for metaphysical-ontological reasons which governed his thought in both tractates (1992, 39).

La conclusión de Sterling es, entonces, que Filón sostiene la interpretación simbólica del *Timeo*, la relaciona también con Moisés y defiende así la posición común entre los platónicos medios de que Dios es la causa del universo, pero desde siempre:

As God thinks the *ιδέαι* (ideas) they come into being and from them ultimately come the sense-perceptible world. There never has been nor will there ever be a period when this will not be true. The evidence which we have canvassed, therefore, suggest that Philo held a form of *creatio aeterna* (1992, 40).

1.2.7.5. Crítica a Sterling

Revisamos los argumentos de Sterling desde *Opif*: (1) Filón descarta el entendimiento temporal de los seis días, lo que significa que para él la génesis no es un evento en un momento específico, sino el proceso de ordenación. (2) El rechazo de la posición de Aristóteles se centra en la falta de la dependencia entre Dios y su creación y no en el tema de la eternidad de la existencia. (3) Si todo ocurre simultáneamente y la materia es eterna, entonces la creación es eterna.

Sin embargo, considero que ninguno de estos tres argumentos es realmente una prueba en favor de la *creatio aeterna*. Primero es importante aclarar que el hecho de que Filón argumente contra la lectura literal del *Génesis* y diga que los días representan orden y no tiempo no está relacionado con nuestro asunto; incluso podríamos decir que indica lo opuesto de lo que argumenta Sterling, ya que Filón escribe que la génesis no es un proceso de seis días, sino un solo momento, ya que Dios no necesita más tiempo y, por tanto, Filón habla claramente sobre *un momento*.

El segundo argumento de su exposición es correcto; es decir, los argumentos contra Aristóteles se enfocan en la relación entre la creación y el creador, y no en el momento en que comenzó esta conexión. Sin embargo, esto tampoco descarta la opción de la *creatio temporalis*. Simplemente no dice nada sobre ella.

La última prueba de Sterling es la más significativa, pero es también especulativa. Filón dice que el pensamiento y la génesis ocurrieron simultáneamente. Asimismo, parece que Filón cree que la materia existía desde siempre. Sterling concluye de estos argumentos que la creación es eterna. El argumento es lógico. El problema es que Filón no lo dice ni lo sugiere.

Esto es similar, en mi opinión, a la famosa pregunta de si había tiempo sin universo, qué estaba haciendo dios antes y qué causó el cambio en ese momento en que

Dios repentinamente decidió crear. Esta es una pregunta que Winston utiliza para comprobar la postura de la *creatio aeterna* en la filosofía de Filón. Sin embargo, a pesar de que es una buena pregunta, Filón no intenta contestarla y no concibe a la *creatio aeterna* como una respuesta directa a esta cuestión. El hecho de que haya buenas preguntas filosóficas no significa que la respuesta que nos parece válida es la que se debería seguir. En palabras de Runia: “The problem, first raised by Aristotle, of what God was doing before he created the universe does not appear very troubling to Philo” (1986, 444).

Asimismo, en nuestro caso, el hecho de que haya dos argumentos que podrían parecer como contradictorios y que uno ofrezca una posible solución no es una prueba de que esa sea la solución del autor. Filón no dice que el pensamiento de Dios actuó sobre la materia eternamente, aunque seguramente conoció esta posibilidad, y tampoco muestra ninguna preocupación al respecto; por otro lado, Filón sí habla constantemente de maneras que aluden a un momento de creación, y hasta lo dice claramente en *Aet.*, así que el mismo hecho de que haya una posible contradicción no indica que opina de otra manera de lo que dice abiertamente.

Un punto adicional acerca de esta parte es el tiempo antes de la creación; analizaremos esta cuestión en la siguiente sección.

Además de las preguntas sobre el análisis de *Opif.*, pienso que hay dos debilidades más en la interpretación de Sterling. Primero que tiene que suponer que *Aet.* no necesariamente representa la opinión de Filón mismo. Segundo, que desde *Opif.* hasta *Prov.* Filón ha cambiado de opinión. Las razones para decir estas cosas tan radicales no me parecen suficientes.

Una crítica adicional, que mencionamos con respecto a la interpretación de Winston, pero que es válida aquí también, es el hecho de respaldar conclusiones tan significativas sobre un texto tan problemático como *Prov.* 1.6-8.

1.2.8. El tiempo antes de la creación

Un tema importante en la filosofía de Filón que analizaremos ahora parcialmente es el concepto de “tiempo”. Este análisis aborda el tema del tiempo únicamente en relación con la pregunta de la *creatio aeterna* o *temporalis*. La pregunta que hay que analizar es si, según Filón, existía o no tiempo antes de la creación; esto aplica directamente al asunto de en qué tipo de génesis creía.

En varios lugares Filón presenta la doctrina platónica de que el tiempo está relacionado con el movimiento.²⁰⁷ Frecuentemente utiliza la fórmula estoica según la cual el tiempo es “el tamaño del movimiento”, pero parece que la entiende como la definición platónica.²⁰⁸ El resultado de estas definiciones es que el tiempo depende de la existencia de cosas en movimiento y, por tanto, sólo existía desde la creación del mundo. Esta idea se repite en varios lugares, uno de ellos en *Opif*, cuando explica el concepto que ya vimos, a saber, que los seis días representan orden, no tiempo:

Dice que “al principio hizo Dios el cielo y la tierra” (*Gn.* 1, 1) entendiendo el principio, no como creen algunos como principio en el tiempo, *pues no había tiempo antes del universo, sino que nació con él o después de él*. En efecto, dado que *el tiempo es el tamaño del movimiento del mundo*, el movimiento no podría producirse antes de lo que se mueve, sino que necesariamente debe surgir o bien más tarde o al mismo tiempo. Por tanto, es menester que también el tiempo sea de la misma edad que el mundo o más joven que él (*Opif.* 26).

¿Qué significa que no existía tiempo antes del universo? Se podría entender que Filón sostiene, tal como interpretan Sterling y Winston, que el universo existía desde siempre. Sin embargo, otros textos muestran que Filón no acepta esto y, en cambio, habla claramente sobre la existencia de Dios antes del mundo²⁰⁹ y sobre un momento de la creación. Por ejemplo:

El que Dios sea *el solo* se explica también en este modo: ni antes de la creación existía nada junto a Dios, ni una vez hecho el mundo nada se coloca junto a él...²¹⁰

En otros lugares habla sobre tiempo sin universo:

Pero al hombre que ha aprendido a reflexionar según la genuina filosofía y se entrega a una piedad sincera y pura la ley le prescribe el nobilísimo y santísimo precepto de no considerar como dios autónomo a ninguna de las partes del mundo. Este, en efecto, tuvo un comienzo, y el nacimiento es el principio de la corrupción; aun cuando por la providencia del Hacedor haya alcanzado la inmortalidad; y *además hubo un tiempo en el que no existía*. Y acerca de un dios no es

²⁰⁷ Por ejemplo, *Aet.* 52; *Somn.* 1.187.

²⁰⁸ Wolfson (1962, I, 319) comprueba eso a partir del hecho de que en el mismo texto de *Aet.* 52 están presentes las dos definiciones. Analizaremos este texto más adelante en esta misma sección.

²⁰⁹ Parecido a *Timeo* 48b.

²¹⁰ *Leg.* 2.2. La misma idea repite en *Leg.* 3.4; *Mos.* 2.263; *Mut.* 27, 46; *Deus.* 58.

lícito decir que anteriormente no existió, que a partir de cierto momento empezó a existir y que no existe para siempre (*Decal.* 58).

Como puede verse, Filón dice claramente que Dios existía antes del universo y que había tiempo, aunque el universo no existiera (y, por tanto, no puede ser que el mundo mismo sea un dios). Me parece que estas palabras excluyen cualquier posibilidad de entender *creatio aeterna* en Filón. En palabras de Wolfson:

To us, however, it seems that Philo could have no conception of “eternal generation”, for such a conception would be contrary to his view of the “aloneness” of God before creation, a view which implies that there was a time —to make use of this term here figuratively— when God was alone and there was with Him, or by the side of Him, or coming into being outside of Him, no Logos or powers or ideas, though all of these were in His mind from eternity (1962, I, 322).

Las últimas palabras no son comprobables, ya que no dice que el Logos o las potencias estuvieran en su pensamiento desde siempre, pero sí parece correcto decir que había tiempo antes de la génesis.

A propósito de estas palabras, Runia dice lo siguiente: “It is true that when Philo declares that ‘there was time when the cosmos did not exist’... he must be regrading as speaking with a lack of rigor” (1986, 432). No entiendo por qué justamente aquí a Filón le falta ‘rigour’ (exactitud) y no en cualquier otro lugar. Pienso que si Filón repite tantas veces la misma idea significa que sí cree en ella verdaderamente. El propio Runia explica a renglón seguido que no hay que buscar significados demasiado secretos y esotéricos en lo que dice Filón (1986, 432).

De cualquier forma, queda por explicar cómo es posible que, por un lado, Filón señale que el tiempo comienza con la génesis, y, por el otro, mencione que hubo un tiempo en que Dios existía, pero el universo no. Como vimos en la cita anterior de Wolfson, Filón dice que el tiempo antes de la creación es “figurativo”, pero no explica más en qué sentido es figurativo.

Hay que agregar un punto adicional: si la materia es eterna y desordenada, ¿por qué no hay tiempo antes de la creación por esta materia eterna? Veremos²¹¹ que según Winston esta materia no mueve, ya que debido al monoteísmo de Filón sólo Dios puede ser la causa del movimiento. Sin embargo, aun según esta opinión, podemos trasladar

²¹¹ C. 4.3.2.

esta pregunta al caso de Platón, para quien aparentemente había una materia preexistente que se mueve constantemente en el receptáculo, pero también dice que el tiempo —que depende en el movimiento— es “más joven que el mundo” y no existía antes de la creación del demiurgo. De modo que, si el tiempo depende del movimiento, ¿por qué no existía debido a esta materia preexistente desordenada que se mueve en todo momento?

Para resolver estas dudas considero que hay que hablar sobre *dos tipos de tiempo*. El primero es el tiempo ordenado, que se puede medir numéricamente dependiendo del movimiento de los elementos celestes y de la tierra que crea el día y la noche, las temporadas, los años, etc. En cambio, otro tipo de tiempo es indefinido, amorfo y que existe desde siempre. Esto puede apreciarse en el propio Platón, el cual dice que:

Cuando su padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo. Entonces, como éste ser es un ser viviente eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo. Antes de que se originaba el mundo no existían los días, las noches, los meses ni los años. Por eso, planeó su generación al mismo tiempo que la composición de aquél...

El tiempo, por tanto, nació con el universo... La decisión divina de crear el tiempo hizo que surgiesen el sol, la luna y los otros cinco cuerpos celestes que llevan el nombre de planetas para que dividieran y guardaran las magnitudes temporales (37c8-38c7).

No analizaremos por completo el concepto de tiempo según Platón, pero lo que podemos notar es que había movimiento y vida antes de la creación, pues “se movía y vivía como imagen...”, y por la decisión divina se hizo una imagen de la eternidad que “marchaba según el número” y el resultado es días, noches, meses y años. Es decir, el tiempo creado es lo que está bajo el dominio del número y orden y es lo que causa el tiempo que se puede medir por días, meses, años, etc. Ese es el resultado de la creación de los cuerpos celestes que causan estos fenómenos.²¹²

De forma similar, podemos ver que en los lugares en donde Filón habla sobre el tiempo como movimiento, lo relaciona con los elementos celestiales. Esto es así en *Opif*.

²¹² Véase también Zeyl 2000, xxiv, n. 40.

26, que revisamos al inicio de esta sección, como también cuando habla sobre el tiempo con relación a Platón:

Si el tiempo es increado, necesariamente también lo es el mundo. ¿Por qué? Porque, como dice el gran Platón, el tiempo es indicado por los días y las noches, los meses y la sucesión de los años; y ninguno de estos lapsos puede subsistir sin el movimiento del sol y la revolución del cielo todo y así, entre quienes²¹³ suelen dar las definiciones de las cosas, ha quedado establecido que el tiempo es la medida²¹⁴ del movimiento del mundo; y como esta medida es cabal, el mundo resulta ser de la misma edad que el tiempo y su causa (*Aet.* 52).

En este caso, se trata de una investigación de diferentes opiniones filosóficas que no necesariamente representan la opinión de Filón mismo,²¹⁵ pero en otros lugares podemos constatar que es la posición de Filón:

“Y acabó Dios en el sexto día las obras que había hecho” (*Gn.* 2, 2). Ingenuo es creer, ciertamente, que se ha creado el cosmos en seis días o, de todos modos, en un tiempo. ¿Por qué? Porque todo tiempo es un conjunto de días y noches, que forzosamente produce el movimiento del sol pasando sobre y por debajo de la tierra. El sol ha sido creado como parte del cielo, de modo que, convengamos, el tiempo es más joven que el cosmos. Sería correcto decir, entonces, que el cosmos no fue creado en un tiempo determinado, sino que el tiempo se constituyó conjuntamente con el cosmos. El movimiento del cielo reveló la naturaleza del tiempo (*Leg.* 1.2).²¹⁶

Así pues, el tiempo fue creado con el universo y depende del movimiento de los cuerpos celestes para su medida y de acuerdo con este tiempo se fijan los días y las noches y los años, etc. Podemos concluir que existe otro tipo de tiempo que es inconmensurable y que existía antes del momento de la génesis.

Asimismo, Filón establece la diferencia entre estos dos tipos de tiempo cuando habla sobre la promesa que le fue hecha a Abraham sobre el nacimiento de su hijo “en el otro año”:

²¹³ Los estoicos.

²¹⁴ O “tamaño del movimiento”.

²¹⁵ En este párrafo, hay argumentos contra los estoicos y el siguiente aparece la opinión de Aristóteles que contradice la de Platón. Véase un debate detallado en Runia 1986, 217.

²¹⁶ Véase también *Deus.* 31ss, *Spec.* 1.90.

Extendiéndose sobre la hermosura del nacido, dice el texto que el nacerá “en otro año”²¹⁷, entendiendo por otro año, no un intervalo de tiempo, que se mide por las revoluciones de la luna o del sol, sino algo realmente fuera de lugar, extraño y nuevo, distinto de lo que se ve y se percibe, algo que se halla entre las cosas incorpóreas e inteligibles, pues el destino le ha deparado el ser modelo y arquetipo del tiempo: la eternidad. La eternidad se define como la vida del mundo inteligible, lo mismo que el tiempo lo es del mundo sensible.²¹⁸

Por consiguiente, podemos apreciar que existe el tiempo de este mundo que depende en el sol y la luna y fija los años y, a su vez, existe otro tipo de tiempo que es del mundo incorpóreo que es la eternidad. Ya vimos la diferencia entre el arquetipo del tiempo que es la eternidad y el tiempo mismo en el texto de Platón antes citado.

Un pasaje de *Prov.* indica algo parecido. Runia reconstruye el pasaje en cuestión de la siguiente forma:

Alexander argues that, since time is infinite, it is not the work of providence, and the same must be said for the units of time’s measurement (53). Philo replies that God in no way created infinite and incorporeal time, but rather days, months, and years, as measured by the revolution of the heavenly bodies (57). This statement can be interpreted as leaving room for an infinite pre-cosmic time uncreated by God. Hadas-Lebel *FE* 35.79²¹⁹ thinks of the Platonic distinction between time and eternity. Another possibility is the distinction put forward at Cicero *DND* 1.21 between measured time and time as pure extension... (1986, 219).

Cada una de estas opciones que presenta Runia distingue entre diferentes tipos de tiempo y es adecuado para nuestro propósito de decir que había tiempo antes del tiempo creado, que está relacionado con el tema de medir el movimiento o los lapsos de los periodos.

Para concluir, pienso que lo más probable es sostener que existía un tiempo precósmico cuando el mundo no existía como lo conocemos. Este tiempo no fue ordenado en días, temporadas o años que sólo fueron creados junto o después del universo. Todo esto abona al concepto de *creatio temporalis* en la filosofía de Filón.²²⁰

²¹⁷ *Gn.* 17, 21.

²¹⁸ *Mut.* 267.

²¹⁹ La edición francesa libro xxxv, 79.

²²⁰ Wolfson (1962, 311) también escribe en nombre de “los filósofos medievales” lo siguiente: “this difficulty of language was overcome by the introduction of a sort of pseudo-time, independent of motion, before the creation of the world, so that one could be justified in using temporal expressions with reference to the world even before its creation”.

1.2.9. Runia y la creatio continua

Durante el análisis mencionamos en varias ocasiones los importantes comentarios de Runia. Ahora es momento de analizar su propia conclusión acerca del acto de la creación, que en muchos sentidos es muy parecida a la nuestra, aunque la denomina bajo un nombre nuevo, a saber, *creatio continua*.

A lo largo de su obra monumental, *Philo de Alejandría and the Timaeus of Plato* (1986), Runia aborda el tema de la creación en diversos lugares (1986, 96-103; 140-57; 215-22; 280-83; 287-91; 416-33; 451-56; 514 y especialmente 426-33). Presentaré su explicación de forma más detallada, ya que considero que su interpretación es la más relevante. Posteriormente haré unos comentarios al respecto.

Primeramente, Runia destaca en varios lugares que el acto de la creación según Filón es, de hecho, ordenación, esto es, la transformación desde el desorden al orden y estructura (1986, 101; 140; 147; 416-20; 425; 451 y 514.). Las fuentes de esta afirmación fueron revisadas anteriormente.²²¹

Filón utiliza dos metáforas principales. Por una parte, la del demiurgo o arquitecto que representa una actividad planificada consciente; por otra parte, la del padre y la reproducción del cosmos, que alude a una emanación natural menos consciente. Filón prefiere la primera (1986, 420-6).

Filón analiza la materia y su negatividad, pero rechaza la doctrina de dos causas y que la materia represente un mal esencial en el universo (1986, 141-5; 155; 280-3; 452-6).²²² Según él, la materia es negativa en el sentido de que está desordenada y necesita la actividad de Dios para ser buena. Además, tiene el potencial dentro de ella de convertirse en la cosa más bella. Como dice Runia, “...the disorderly movement is due not to the presence of an irrational soul, but to an inherent ‘quality’ of the matter itself...” (1986, 143).

Runia no acepta una *creatio ex nihilo*, ni siquiera en dos etapas (primero la materia y luego la ordenación), como propone Wolfson. Además, rechaza su prueba del receptáculo (1986, 287-91)²²³ y las diferentes terminologías que pueden aludir a eso y argumenta que un cambio tan radical con respecto al pensamiento griego debería ser

²²¹ C. 1.2.1.

²²² Discutimos el tema más adelante en C. 4.3.3.

²²³ La analizamos en C. 4.3.2.

expresado por parte de Filón de manera más clara y evidente. Así dice, por ejemplo, acerca de la prueba de Wolfson:

If Philo were to formulate the doctrine that matter was created by God out of nothing —a doctrine that takes issue with one of the most basic axioms of Greek philosophy and that also would represent a new development in Jewish thought— we must expect him to announce such a decisive innovation (1986, 289).²²⁴

Otra pregunta que presenta contra esta postura es que, si la materia fue creada, ¿por qué Dios la hizo tan negativa y desordenada? (1986, 289). Además, en *Opif.* 8-9 (y en otros lugares) se trata a la materia como algo que siempre existía (1986, 144).

Runia tampoco acepta una *creatio aeterna*. Rechaza la prueba de Winston desde *Prov.* 1.6-8 y otros pasajes (1986, 148-55).²²⁵ En su trabajo más temprano sobre *Aet.* se muestra más decidido al respecto (1990b, 131-4),²²⁶ mientras que en el libro se muestra menos determinado (1986, 432, n. 116); no obstante, a final de cuentas conserva su posición inicial. Para explicar esta duda (y el cambio en la firmeza de su opinión), Runia apunta sobre el hecho de que los argumentos en *Aet.* y en *Opif.* contra esta doctrina no rechazan realmente la posibilidad de *creatio aeterna*.²²⁷ Con respecto a *Aet.* 14ss, dice lo siguiente:

...he does not cite the usual texts that suggest a real creational event (e.g. 27d6-28a4...). The words and phrases which he selects for his little compendium are those which emphasize the relation between creator and created product, model and replica. Yet it was precisely this relation that was emphasized in the metaphysical-ontological argument in support of the non-literal interpretation... nothing that Philo writes in 15 would have been found disturbing by Platonists such as Albinus, Taurus, or even Plotinus, who were opposed to the literal interpretation which Philo appears to favor... (1986, 99).

Por su parte, en *Opif.* 7ss Filón ataca a los que no creen que el mundo es generado con el argumento de la providencia, esto es, que el padre se preocupa por sus descendientes:

²²⁴ Hablamos sobre este argumento anteriormente en C. 1.2.2.

²²⁵ Véase C. 1.2.7.

²²⁶ Este artículo se publicó antes; el año se refiere a su publicación en una colección de artículos, por esta razón señalo que es anterior al libro que vio la luz en 1986.

²²⁷ Lo mostramos en la discusión en la opinión de Sterling (C. 1.2.7.5.).

The essential message which Philo wishes to convey is, therefore, that the cosmos must not be thought to be ἀγέννητος, because that view amounts to a denial of the relation between maker and created product. Just as in *Aet.* 14-15, the metaphysical-ontological argument is not specifically disqualified (1986, 101).

Podemos apreciar que las citas y los argumentos están dirigidos más bien contra los que desvinculan a Dios de la actividad creacional. Al rechazar esta posición, se destaca la relación Creador-Creación, lo que puede indicar una *creatio aeterna* en el sentido metafísico-ontológico, es decir, la dependencia del mundo en el creador, mas no un inicio temporal. Por tanto:

Two important texts, *Opif.* 7-11 and *Aet.* 15, which declare the cosmos to be γένεσις on account of the providential relation between maker and product, father and son, do not necessarily exclude the possibility of a doctrine of *creatio aeterna*, nor do they compel such an interpretation (1986, 431).

Asimismo, la idea de que los días de la creación representan estructura y no avance en el tiempo²²⁸ es similar a la explicación didáctica²²⁹ de la lectura no literal del *Timeo*. Sin embargo, hay una diferencia: allí en el *Timeo* es por razones didácticas mientras que en el caso de Filón es para señalar estructura y jerarquía (1986, 102).

Runia agrega un argumento adicional: el inicio temporal es imposible, ya que el tiempo no existe sin el universo: “If the proctological interpretation is taken to mean a coming to be in time (*creatio temporalis*), it is too must be rejected in Philo’s view. Time is indicated... by the movement of the heavenly bodies. There can be no such thing as pre-cosmic time” (1986, 428). Por tanto, la creación es *simultánea* en donde el universo comienza a existir junto o antes del tiempo: “If in the creative act God forms all things simultaneously and instantaneously, time is not involved in the creative process” (1986, 428).²³⁰

Aun así, al final Runia no acepta una *creatio aeterna*. A veces destaca algún verbo (μετέβαλεν en *Opif.* 9) que alude a un momento de creación (1986, 144 y 423), y en

²²⁸ *Opif.* 13ss; 26-8; *Leg.* 1.2ss.

²²⁹ Véase B. 2.1.1.

²³⁰ Véase también 415-22. Mostramos en la subsección anterior que puede ser que haya un tipo de tiempo antes de la génesis. Runia también menciona esta posibilidad en la página 219. Véase más adelante en la sección actual.

general dice que la terminología apoya un acto de creación: “The wording used by Philo to describe creation definitely encourage the interpreter to opt for the proctological interpretation” (1986, 431).²³¹

A pesar de que Runia destaca que las palabras solas no son suficientes ya que, aparte de la terminología, no presenta argumentos para rechazar esta doctrina que seguramente conoció (1986, 431), al final desaprueba que haya tanta distancia entre las palabras y la intención de Filón, por lo que concluye que “Is, as the reader will have surmised, our inclination is to favor the proctological interpretation of the creation...” (1986, 433).²³²

Por todo esto, en lugar de *creatio aeterna*, Runia presenta una nueva doctrina de *creatio simultanea continua* (1986, 154, 429 y 455), según la cual a partir de cierto momento el universo fue creado conjuntamente o antes del tiempo y, desde entonces, esa actividad se desarrolla continuamente en todo momento; así, aunque es básicamente una *creatio temporalis* en el sentido de que había un “momento de inicio”, se acerca de alguna manera a la doctrina de la *creatio aeterna* y a la dependencia del mundo en el creador. Este es el fundamento de su explicación. A continuación, citaré algunos lugares en donde Runia expresa su propuesta:

God eternally thinks the *κοσμος νοητός*²³³ (situated in the Logos) and in his creative act simultaneously creates the sense-perceptible cosmos out of pre-existent disorderly matter, thereby initiating time. God’s never-ceasing creative and providential activity is shown by his maintenance of the cosmos through the agency of the Logos and symbolize by his ‘rest’ on the seventh day (1986, 154).

The seventh day, reverting back to the first through the arithmological relation of the monad and the hebdomad, emphasize the continuity of creation. God’s incessant activity ensure that creation is in fact a never-ending process (1986, 418).

If God created the cosmos in a creative act, it is likely that he will continue to care for the product he has made, ensuring the continuation of *γένεσις* through the cosmos’ dependence on its source and origin (1986, 429).

If God’s *creatio continua* and providential care ceased it [i.e. la materia] would immediately revert to its original state (1986, 455).

²³¹ Muestra cuatro ejemplos de estos “wording”.

²³² Véase también 1986, 457.

²³³ El mundo de las Ideas.

La creación incesante de Dios aparece en varios lugares. Especialmente, está destacada en el siguiente párrafo en donde Filón se refiere a lo que dice Moisés acerca de que Dios “reposó” el día séptimo:

...porque el reposo entre los seres, si es necesario hablar con verdad, es uno, Dios. Pero Moisés no llama reposo a la inactividad, puesto que por naturaleza la Causa de todas las cosas es activa y nunca cesa de hacer lo más perfecto, sino que llama reposo a la actividad absolutamente sin esfuerzo que prescinde de todo sufrimiento con toda facilidad (*Cher.* 87).²³⁴

Esta actividad incesante de Dios, que es su naturaleza, representa una creación continua a partir del momento de la génesis.

Dos comentarios con respecto a la propuesta de Runia. El primero es sobre el tiempo y la creación simultánea. Como menciona Runia, las definiciones de Filón no siempre son claras, pero, como vimos anteriormente, sí habla constantemente sobre lo que parece un tiempo específico de creación, sobre un “antes” y un “después” al respecto y sobre un tiempo en el que sólo existía Dios.²³⁵ Así que, sin importar la definición filosófica exacta del tiempo antes del acto de la génesis, debería ser algún tipo de “antes” y un momento específico en el cual hay un cambio radical en la existencia, como resultado de la ordenación divina de la materia preexistente, lo que llamamos *creatio temporalis* que, sin embargo, Runia rechaza.

El segundo comentario es acerca de la nueva definición de *creatio continua*. Servirse de este término por el hecho de que Dios sigue activo todo el tiempo no me parece exacto. Esta actividad constante debe ser denominada simplemente “providencia”. En varios momentos, Runia utiliza tanto “providencia” como “creación” para referirse al carácter activo de Dios: “God’s never-ceasing *creative* and *providential* activity...”; “If God’s *creatio continua* and *providential* care ceased...”. Sin embargo, no me queda claro si utiliza ambos términos como sinónimos o como dos cosas distintas; lo que es seguro es que entran en juego aquí dos conceptos: “creación” representa una transformación radical de la existencia, mientras que “providencia” es acompañar lo ocurrido después de este momento, sea ese acompañamiento algo fijo y estable o una intervención única en algún momento.

²³⁴ También *Leg.* 1.5. Sobre este asunto, véase Runia 1986, 257.

²³⁵ C. 1.2.8.

Además, aunque muchas veces Filón relaciona la providencia y la creación²³⁶ en varios aspectos, él distingue entre “la potencia creadora” y “la potencia providente”. Por ejemplo:

...las potencias que lo escoltan, la creadora y la real, la providente y las otras, ya sean benefactoras ya punitivas (*Legat.* 6).²³⁷

De igual forma, en la distinción que hace frecuentemente entre el poder creador y el punitivo se puede entender que el segundo, que responde ante las acciones del hombre, tiene que ver con la providencia.

Repito, entonces, la diferencia entre creación y providencia. La primera significa una acción única de ordenación que es en realidad una transformación hacia un estado nuevo que no existía antes (aunque no necesariamente de la nada), mientras que la segunda es el mantenimiento del estado actual y de los principios ya fijados, que a veces requieren una intervención divina activa en lo sucedido en el mundo terrenal.²³⁸

Probablemente, se trata simplemente de un cambio de terminología y no de esencia, pero mi conclusión es que es más exacto decir que según Filón había *creatio temporalis* en algún momento específico en el pasado, descrito en la historia del *Génesis*, y luego una providencia constante que supone que Dios es activo todo el tiempo en lo ocurrido en el universo.

Para resumir, coincido con Runia en que (1) para Filón había una materia preexistente desde siempre, (2) en que hay un momento en el tiempo en el cual Dios ordenó de nuevo toda la materia, y esta ordenación es el verdadero significado del término “creación”, y (3) en que Dios sigue activo todo el tiempo y vinculado con todo lo creado por Él. A diferencia²³⁹ de Runia, sostengo que (1) para Filón existía tiempo antes de la creación, algo que según Runia es vago en el planeamiento de Filón. Además, (2) pienso que la actividad constante de Dios después de la génesis no se denomina *creación continua* sino, simplemente, “providencia”

²³⁶ Véase C. 2.2.2. (especialmente, a y d).

²³⁷ *Legat.* 6.

²³⁸ En C. 2.2.2a. definimos la providencia en dos maneras. La primera como las leyes de la naturaleza que mantienen el funcionamiento normal del mundo, y la segunda como la reacción divina a las acciones del hombre.

²³⁹ Menciono aquí sólo las diferencias destacadas. Hay otras en la manera de analizar algunos textos o comprobar los argumentos.

1.3. Conclusión

El tema de la génesis en la filosofía de Filón es muy polémico y ya ha sido discutido sin cesar durante siglos. Existen partidarios de cada opción posible de interpretación: *creatio temporalis ex nihilo*, *temporalis ex materia ingenita*, *creatio aeterna*, además de la nueva *creatio continua simultanea* que sostiene Runia.

Me parece que pudimos comprobar de manera satisfactoria que la posibilidad más plausible es una postura intermedia, según la cual Filón creía que existía una materia precósmica y en algún momento Dios la ordenó convirtiéndola en este universo bello y luego sigue supervisándola con Su providencia.

La mejor prueba de esta postura es la exposición clara de *Aet.* que, por un lado, descarta cualquier creación de la nada y, por otro, rechaza la lectura no literal del *Timeo*. Además de esta prueba definitiva, pienso que el espíritu general de todo el *Corpus Philonicum* indica una ordenación de materia preexistente en un momento, es decir, *creatio temporalis ex materia ingenita*. Me refiero a la terminología que relaciona la génesis con mejorar la materia negativa por medio de su ordenación, las metáforas que, cuando son leídas cuidadosamente, se observa que hablan sobre una transformación y desarrollo de algo que ya existe (i.e. demiurgo, arquitecto, nacimiento, sello, plantación). De igual forma, cuando utiliza el lenguaje de “traer a la existencia” queda claro que se trata de transformar a un estado mejor que el anterior y no crear de la nada.

Filón expresa claramente que hubo un momento de creación y que hubo tiempo antes del mismo. Cuando dice que el tiempo comienza con el mundo necesariamente, tenemos que explicar que se refiere al tiempo ordenado que se refleja en el número y orden de días, temporadas y años que dependen de los elementos celestes, que eso es lo que comienza con el mundo, pero existía otro tipo de tiempo antes de la creación.

Pese a que los argumentos en contra de la *creatio aeterna* no descartan abiertamente la opción de este concepto en sentido ontológico de la dependencia de la creación con respecto al creador, tampoco la favorece, y estos lugares en donde Filón habla sobre este momento y lo que había antes van más allá de esta alusión.

Queda un asunto pendiente que atañe a este tema, pero que trataremos más adelante porque tiene que ver con términos y nociones que analizaremos a continuación. Me refiero a la prueba de Wolfson en favor de *creatio ex nihilo* que involucra el concepto

del receptáculo, discutido en la subsección sobre este tema.²⁴⁰ Allí, presentaré unos conceptos adicionales sobre el tema de la creación, pero no va a cambiar nuestra conclusión.

²⁴⁰ C. 4.3.2.

2. Dios

El segundo tema de investigación es la definición del demiurgo o dios. La principal duda en el *Timeo* fue si se trata de un mito o un ser verdadero y trascendente.

2.1. Resumen de la opinión de Platón

En la sección anterior²⁴¹ revisamos el desacuerdo acerca de la definición de dios en el *Timeo*. Según Taylor, el demiurgo es el Dios trascendente, parecido al Dios judeo-cristiano, un ser verdadero que creó el mundo. Algunas de sus principales tesis son:

1. Dios creó el mundo por su benevolencia. Esta es una aproximación “religiosa”.
2. La creación no es perfecta como lo es Dios, ya que si fuera así ya no habría diferencia entre el Creador y Su obra, pero el primero es distinto y está fuera del mundo (i.e. trascendente).
3. En el dialogo de las *Leyes*, Platón habla sobre la Causa que mueve el universo que indica un Creador y una providencia consciente de Su parte.

Contra esta opinión, Cornford argumenta que el dios del *Timeo* es un mito simbólico:

1. En ningún lugar Platón habla sobre algún culto o acto religioso que haya que hacer a dios.
2. El amor fluido no es el motivo de la creación en el *Timeo*.
3. El dios del *Timeo* no es omnipotente y hay cosas que no fueron creadas por él (i.e. las Ideas, el receptáculo y la materia).

Cornford mismo propone que con este mito, se alude a la parte racional del alma del mundo, es decir, un dios inmanente dentro del mundo.

2.2. Filón acerca de Dios

En el caso de Filón pienso que no cabe duda de que Dios no es un mito, sino un ser trascendente, verdadero, personal, activo e impone su providencia constantemente sobre el ser humano y la creación. En los escritos de Filón, Dios está muy presente y activo y la relación entre el ser humano y Él es esencial; este es quizás el tema central de la vida y obra de Filón, por lo que, en la discusión entre Taylor y Cornford, Filón está claramente

²⁴¹ B. 2.2.

del lado del primero,²⁴² agregando o destacando un aspecto adicional, a saber, el Dios personal con una presencia significativa en el universo.

Dividamos este asunto en dos partes. La primera se refiere a la trascendencia de Dios, es decir, al hecho de que no está “dentro” del mundo ni está relacionado de alguna manera con este universo, sino que es totalmente distinto y está separado de él. La segunda se refiere a su carácter personal, es decir, que toma decisiones e interviene de forma activa y consciente en lo que ocurre en el mundo terrenal.

Ahora bien, hay una tensión entre estas dos definiciones. La trascendencia de Dios contradice de alguna manera Su intervención en el mundo. A continuación, abordaremos este asunto también.

2.2.1. La trascendencia de Dios

En muchos párrafos Filón expresa la idea de la trascendencia de Dios, es decir, que está totalmente separado y es distinto del universo. En este sentido, la postura de Cornford según la cual el Dios de Platón es el alma del mundo o su parte racional no es aceptable de ninguna manera para el Dios de Filón. Veamos algunos ejemplos.

En varios lugares, Filón se hace cargo de la contradicción, presente en los versículos, entre los lugares en donde se puede entender que Dios es como un ser humano y otros en donde se dice que no cabe tal comparación:

...se anteponen dos normas capitales superiores relativos a la Causa: una, que dice “Dios no es como el hombre”²⁴³; la otra que dice que Dios es como el hombre.²⁴⁴ Pero mientras que la primera recibe la garantía de la verdad más firme, la última es admitida para la enseñanza de la multitud...²⁴⁵

Pero, no le es suficiente decir que Dios no es como el hombre, sino que no se le puede comparar en ningún aspecto con cualquier ser creado. Por ello, dice a continuación:

²⁴² Esto no significa que Taylor tenga más razón en la interpretación de la opinión de Platón mismo, sino que el Dios de Filón es más cercano a la definición de Taylor y no a la de Cornford.

²⁴³ *Nm.* 23, 19. Este versículo fue dicho por Balaán, que es considerado malvado; a pesar de ello, lo tomamos como verdad. Véase *Mig.* 115 y Levison 1995, 275-7.

²⁴⁴ Más adelante se explica que se trata de *Dt.* 8, 5.

²⁴⁵ *Deus.* 53ss. Esta idea aparece también en *Conf.* 98, 134.

Porque de los hombres unos han nacido amigos del alma y otros, del cuerpo. Los compañeros del alma, aquellos que pueden tener familiares con las naturalezas inteligibles e incorpóreas, no comparan al Que es con forma alguna de las cosas creadas, sino que, descartando que se dé en él cualquier cualidad —porque una de las cosas concordes con su bienaventuranza y su felicidad suma es que su desnuda subsistencia sea concebida sin caracteres determinantes—, ellos admiten la sola imagen según el ser sin atribuirle formas (*Deus.* 55).

Y más adelante:

...entre los oráculos revelados²⁴⁶ se antepone el muy apropiado principio capital de que “Dios no es como un hombre”, pero tampoco como el cielo ni como el mundo (κόσμος), porque éstos son formas cualificadas y emergentes para la sensibilidad; él, en cambio, no es aprehensible por el intelecto de ninguna otra manera que no sea según el ser. Existente es, pues, lo que aprehendemos de él, fuera de la existencia no aprehendemos nada (*Deus.* 62).

Aquí claramente vemos que Dios no es como los cielos ni el cosmos y con más razón que no puede ser parte de él (ni ser su alma ni su razón). Necesariamente Dios es un ser que está fuera del mundo, esto es, trascendente.

Esto es más claro todavía cuando Filón explica por qué el mundo se considera el “escabel” de Dios:²⁴⁷ “En primer lugar, para dejar en claro que la causa creadora no pertenece al mundo que deviene” (*Conf.* 98.).²⁴⁸

Tampoco se puede decir que la existencia de Dios sea algo simbólico. Dios es llamado “el realmente existente” (ὄντος ὄν). Cuando explica el tema del “nombre propio” de Dios, Martín afirma lo siguiente:

Esta designación de “nombre propio” puede iluminarse con la práctica redaccional de Filón que refiriéndose o aludiendo a *Ex* 3, 14 nombra el sujeto divino con la expresión “el Existente” o “el que es” en más de 180 lugares, sin contar los libros en armenio (Martín 2009, 58).

²⁴⁶ Sobre el uso de la palabra oráculo (χρησμός) para la profecía (que proviene de Dios), véase Moss 2015, 156.

²⁴⁷ Basado sobre varios versículos como, por ejemplo, *Sal.* 99, 5 y *Is.* 66, 1.

²⁴⁸ Véase *Leg.* 2.1.

Este énfasis de Filón muestra que el único que existe es Dios y su existencia es real y verdadera.²⁴⁹ Un ejemplo: cuando habla sobre el nombre de Dios revelado a Moisés en las palabras “yo soy el existente” (ἐγώ εἰμι ὁ ὄν), dice Filón:

En primer lugar, díles que soy yo el Existente, para que, aprendiendo la diferencia entre ser y no ser, reciben la enseñanza de que propiamente ningún hombre me corresponde en absoluto; a mí, el único al que corresponde el ser (*Mos.* 1.75.).

Por consiguiente, vemos que Dios está fuera del mundo, no es comparable con nada y existe de verdad.²⁵⁰

2.2.2. El Dios personal

A pesar de la trascendencia de Dios, existe también la idea relacionada con la posición judeocristiana de que Él está involucrado y es consciente de todo lo que ocurre en el mundo tangible. Esto puede apreciarse en toda la obra de Filón por la forma en la que habla y describe a Dios, así como por asuntos que nos obligan a entenderlo de esta manera. Consideremos algunos ejemplos:

a. La Creación

En varios lugares, Filón utiliza el famoso argumento de que la belleza y la complejidad del mundo comprueban la existencia de un creador inteligente. En otras palabras, a través de contemplar la creación entendemos que existe un creador. Dice Filón:

Hay también otros que, gracias al saber, han llegado a poder representarse al Hacedor y Soberano, avanzando, como se dice comúnmente, desde abajo hacia arriba. Habiendo, en efecto, entrado en la bien legislada ciudad que es este mundo, han contemplado la tierra en su fija posición, tanto la montañosa como la llana, repleta de sembrados, árboles y frutos, así como de todas clases de creaturas vivientes; y desparramados sobre ella los mares, los lagos y los ríos nacidos en fuentes locales y los alimentados por las lluvias invernales; las propicias temperaturas del

²⁴⁹ El término ya aparece en Platón (*Leyes*, 894a6) y eso no impidió que se le explicara simbólicamente. Sin embargo, en el caso de Filón es difícil entenderlo de esta manera, ya que él da un significado mucho más personal a Dios, como veremos a continuación, y el énfasis que pone sobre esta existencia.

²⁵⁰ Otras características relacionadas con la trascendencia de Dios: está libre de cualquier necesidad (*Vir.* 9; *Mut.* 27; *Leg.* 3.181; *Deus.* 56; *Decal.* 41, entre otros), es inmutable (*Somn.* 1.232; *Mut.* 57; *Leg.* 1.51; *Spec.* 1.312; *Cher.* 88-90), no se puede entender su esencia (*Fug.* 161ss; *Post.* 15; *Somn.* 1.67, 1.231; *Vir.* 215; *Spec.* 1.32, entre muchos otros), y es sin cualidades (*Deus.* 55; *Leg.* 3.36, 1.36, 1.51; *Cher.* 67). Más sobre la trascendencia de Dios, véase Wolfson 1962, II, 94-164; Winston 1981, 22-24; Martín 2009, 56-9; Daniélou 2014, 112-6; Frick 1999, 25-56.

aire y los vientos, los armoniosos cambios de las estaciones del año, y, como coronación de todo, el sol, la luna, los astros errantes y fijos y el cielo todo con su propia hueste en ordenadas formaciones, un verdadero mundo girante dentro del mundo.

Admirados y atónitos, han llegado éstos a adquirir una noción acorde con lo que aparecía ante su vista, a saber; que tan grandes bellezas y un orden tan portentoso no se produjeron por sí solos, sino son obra de un artífice hacedor del mundo, y que es necesario que exista una providencia, ya que es ley de la naturaleza el que quien algo produce vele por lo producido (*Praem.* 41-2).²⁵¹

Este argumento es válido sólo si suponemos que esta planificación del universo fue algo intencional, lo cual le atribuye voluntad e intención al Creador o Artífice.

b. La revelación personal

Después de presentar este argumento, Filón agrega uno más que demuestra de una forma más clara la voluntad y consciencia de Dios y Su relación con este mundo. Según él, hay personas que saben sobre la existencia de Dios, ya que Él decidió revelarse y acudir a ellos:

Pero, si existen quienes han sido capaces de llegar a la aprehensión del Mismo partiendo de Él mismo, sin valerse de la cooperación de ningún razonamiento para alcanzar esa visión, ellos han de ser registrados como verdaderos santos y genuinos servidores y amigos de Dios.

Entre éstos se halla aquel que en lengua hebrea llámase Israel, y en la griega “el que ve a Dios”; no cómo es Dios, que esto, según ya dije, es imposible; sino Su existencia. Y Lo ve no por haberlo aprehendido partiendo de otra cosa, ya sea de las de la tierra, ya de las del cielo, ya de los elementos todos o de las combinaciones de elementos mortales e inmortales; sino solamente por la invitación de Dios mismo, cuya voluntad era revelar Su propia existencia al suplicante (*Praem.* 43ss).²⁵²

En este caso, la posibilidad de ver directamente a Dios es el resultado de Su propia decisión “cuya voluntad era revelar Su propia existencia”, y así demuestra Su existencia a los cercanos a Él.

²⁵¹ Este argumento aparece también en *Spec.* 1.33-5; 1.41; *Leg.* 3.97-99; *Post.* 167, entre otros.

²⁵² También en *Leg.* 3.100ss, después de presentar la prueba desde la creación al creador, sigue presentando a aquellos a los que Él decide revelarse en frente de ellos y así saben de su existencia. Véase también *Leg.* 3.47.

c. Las escrituras santas y la profecía

Un tercer tipo de revelación está en las Santas Escrituras por medio de las cuales el creador reveló Su voluntad. En muchos lugares, Filón relaciona el *Pentateuco* con Moisés (Mos. 2.188ss).²⁵³ Aparte del gran profeta, Filón distingue entre diferentes niveles de profecía que están en los libros sagrados,²⁵⁴ pero todos reflejan la verdad divina. Filón expresa este concepto en innumerables lugares, uno de ellos cuando explica el significado de los diferentes nombres y apodos de Moisés (“Moshe” en hebreo):

...porque el transcribir las leyes de provecho de quienes se van a encontrar con ellas es propio de quien toca [en hebreo ממשש “memashesh”, parecido a la palabra “Moshe” משה] y tiene siempre en la mano las cosas divinas y ha sido llamado por el Legislador cantor de versos proféticos, y ha recibido de Él un don grande, la interpretación y la transmisión profética de las leyes sagradas; pues, en traducción, Moisés se llama “recepción” [“masha” משה en hebreo], y también puede ser “acción de palpar” [“mishush” מישוש en hebreo] (Mut. 126).

Un ejemplo adicional aparece cuando habla sobre el proyecto de la traducción de la *Torá* al griego, la *Septuaginta*:

Una vez puesto a prueba de esta manera, iniciaron de inmediato el cumplimiento de su excelsa misión, reflexionando entre ellos cuán grande era la tarea de hacer una traducción íntegra de las leyes dictadas por los oráculos²⁵⁵, sin poder quitar ni agregar ni cambiar nada... (Mos. 2.34.).²⁵⁶

No sólo Moisés, sino también todos los profetas están guiados por Dios en las cosas que dicen: “ya que el profeta es un portavoz al que Dios le dicta desde lo íntimo lo que debe decir; y donde Dios está presente todo es irreprochable” (Praem. 55).²⁵⁷ Wolfson lo describe de la siguiente forma:

The Pentateuch to him was a divinely revealed document, and the beliefs about God which its narrative parts implied, the manner of divine worship which is directly prescribes and the

²⁵³ Véase Daniel-Nataf 1986, 206; Winston 1989; Levison 1995.

²⁵⁴ Véase abajo, n. 258.

²⁵⁵ Véase n. 246.

²⁵⁶ Véase también Mos. 2.11, 2.188ss; Congr. 132; Decal. 18. Sobre la santidad de *Septuaginta* para Filón, véase A. 3.2.

²⁵⁷ El tema del texto es la grandeza de Moisés, pero en esta oración define la profecía en general y no sólo la de Moisés. Véase también en Her. 259 y Spec. 1.65 la misma idea.

constitution of the state and legal codes which is contains are all of divine origin and hence intrinsically true and perfect (1962, I, 140).

Para resumir, Dios manifiesta Su existencia, Su presencia y, sobre todo, Su voluntad en el universo creado a través de estos tres elementos: la misma actividad creadora, su revelación personal con ciertas personas (cuando decide presentarse en frente de ellas) y con la profecía en sus varios niveles, desde la profecía de Moisés hasta la traducción de la *Torá* al griego de los setenta ancianos según el famoso mito.²⁵⁸

d. *La Providencia* (πρόνοια ο προμήθεια).

La Providencia es un principio importante para Filón al grado de que dedicó un libro especial a ese tema y bajo ese nombre.²⁵⁹ Además, cuando habla sobre los cinco principios de fe, que entre las muchas enseñanzas de Moisés son “las más bellas y las mejores de todas” (*Opif.* 170),²⁶⁰ dice que el último es:

...que Dios también ejerce su providencia sobre el mundo, pues siempre lo que crea cuida necesariamente lo creado por las leyes y estatutos de la naturaleza, según las cuales también los padres atienden a sus hijos (*Opif.* 172).

De acuerdo con este concepto, el mundo no fue creado para luego estar abandonado a su destino natural, sino que Dios activamente supervisa y acompaña lo ocurrido e interviene según Su libre voluntad. En ocasiones, Filón lo compara con un “Conductor y Piloto que preside al mundo, dirige sin peligros Su propia obra y ejerce el cuidado y la

²⁵⁸ Para un análisis profundo y detallado de la inspiración divina y la profecía en Filón, véase Levison 1995.

²⁵⁹ A pesar del nombre explícito, el tratado está más enfocado en la teodicea, i.e. la existencia del mal en el mundo, y no tanto en la providencia misma. Véase Frick 1999, 18.

²⁶⁰ “The first creed in the history” según Goodenough (1940, 37). Frick argumenta que en este “credo” se deduce la importancia del concepto de la providencia en la teología de Filón. Según Frick, el credo se enfoca en tres temas. Uno es el concepto de Dios (§ 1, § 2 y § 4) que es el tema central de todo el pensamiento teocéntrico filónico. El segundo es el concepto de la creación (§§ 3-4). El último es el de la providencia (§ 5). Estos tres principios son los pilares de su teología: “Given that Philo's theological compendium in five ‘creedal’ statements encompasses the idea that God exercises providence for his creation, the notion of providence must be considered to be a pivotal assumption and indispensable aspect of Philonic theology. In other words, the concept of providence is a structural pillar for Philo's thought without which it could not be considered complete” (1999, 2). Otros estudiosos no han dado a este concepto un lugar tan central en sus investigaciones.

vigilancia de ésta y de todas las partes de ella que merecen la Divina atención” (*Abr.* 70).²⁶¹

Este concepto de Providencia divina se puede entender en dos niveles. El primero no indica un Dios personal activo e involucrado, pero el segundo sí. El primer nivel se refiere a que Dios creó en el mundo leyes naturales y que éstas acompañan la creación todo el tiempo y la “cuidan”. Esta es la noción de providencia que está detrás cuando Filón habla sobre la fuerza que cuida al ser humano vivo constantemente:

...puesto que esta masa llena de sangre, que puede disgregarse por sí misma y está muerta, es sostenida e inflamada por la providencia de Dios que ofrece la protección de su mano y su escudo, pues ni un solo día puede nuestra estripe por sí misma tenerse en pie sin tambalearse (*Her.* 58.).²⁶²

Esta providencia que mantiene al ser humano vivo no parece ser como un seguimiento personal y constante que interviene en lo que ocurre en el mundo en cada momento para salvar a la persona, sino que es más bien la ley de la naturaleza que le permite vivir. Esta ley fue creada por Dios y sigue supervisando que todo en la existencia tangible permanezca en orden. Esto todavía no señala una relación constante de Dios con el universo, sino que la ley que proviene de Él domina el curso natural del mundo.

Se puede ver este principio de forma más amplia en todo el universo y no sólo en el ser humano. En un pasaje, Filón habla sobre diferentes temas que son objeto de desacuerdo entre los filósofos, entre ellos el tema de la providencia:

...los que en lugar de a un jefe o a un guía lo subordinan a un movimiento irracional y espontáneo con los que reconocen que existe una providencia y un cuidado admirable del universo y sus partes por un dios que maneja las riendas y el timón de manera infalible y salvífica (*Ebr.* 199).

La primera opinión es que el universo no funciona según una forma racional, sino que todo es azaroso e irracional. En cambio, la segunda sostiene que existe la providencia, lo que significa que Dios maneja el mundo de manera segura y estable. Nuevamente, aquí la providencia puede entenderse como las leyes que Dios estableció en la creación, pero no su intervención directa.

²⁶¹ Véase también *Det.* 141ss; *Her.* 228, 301.

²⁶² Véase también *Ebr.* 106ss.

No obstante, la providencia no es solamente eso para Filón, ya que en muchos otros lugares habla sobre otro nivel de providencia que supone la intervención activa de Dios según lo que ocurre en el mundo y no solamente una ley fija.

Podemos apreciar este segundo nivel de providencia en dos de los tratados históricos de Filón, a saber, en *Legatio Ad Gaium* y en *In Flaccum*. En *Legatio Ad Gaium* (*Embajada a Gayo*), Filón describe lo ocurrido en esta embajada que se formó para interceder por los judíos en el conflicto entre ellos y los gentiles en Egipto y sobre el decreto de Calígula de poner una estatua en el templo en Jerusalén.²⁶³ Al revisar este caso retroactivamente y escribir el documento histórico, Filón reconoce la mano de Dios y Su providencia en todo lo ocurrido:

En esa oportunidad²⁶⁴ y las muchas e importantes razones serán suficientes para convencer incluso a los que no creen en que el Divino tiene providencia hacia los hombres, sobre todo para este estripe de suplicantes... (*Legat.* 3).

Asimismo, cuando habla sobre una de las conspiraciones que planificó Calígula y que no se cumplió, Filón lo atribuye al cuidado de Dios (*Legat.* 336).

Como puede verse, la providencia no sólo consiste en mantener las leyes de la naturaleza que conducen el mundo de forma constante y estable, sino que, a veces, Dios decide intervenir y reaccionar directamente en los acontecimientos y obras de los humanos para hacer cumplir Sus objetivos y voluntad.

En el segundo tratado histórico, *In Flaccum* (*Contra Flaco*), Filón describe el conflicto en Alejandría, el cual termina con la muerte del cruel Flaco, el gran enemigo de los judíos: “Flaco padeció tales cosas convirtiéndose en prueba irrefutable de que el pueblo judío no había sido privado de la protección de Dios” (*Flac.* 191).

A partir de estos tres ejemplos, queda claro que Dios interviene en lo que ocurre en este mundo en favor de lo que Él considera correcto.

También podemos ver esta intervención divina específica que comprueba consciencia y voluntad en la elección del pueblo judío, que Filón vincula con la providencia. En los dos párrafos que revisamos anteriormente, Filón establece una conexión entre la providencia que “estripe de suplicantes” y “el pueblo judío”. Asimismo, en otro texto dice: “Pero con todo, Él, seleccionándolos por sus relevantes cualidades, escogió de entre

²⁶³ Véase A. 2 y n. 14.

²⁶⁴ Parece que se trata a la muerte de Calígula según la n. 2 de la traducción al español.

toda la raza humana a los verdaderos hombres y, juzgándolos dignos de una total providencia²⁶⁵ los llamó a Su servicio...” (*Spec.* 1.303).

De igual forma, los extranjeros —es decir, los conversos al judaísmo— se ganan una suerte especial por la decisión que tomaron, así como las viudas y huérfanos por su pobreza (*Spec.* 1.308-10). Vemos que hay una relación mutua entre Dios y el mundo en donde Él reacciona a las cosas que suceden de manera selectiva y consciente.

El motivo de esta intervención divina es la benevolencia y la bondad de Dios. Es bueno y por ello busca el bien y se preocupa por lo creado. Esta supervisión divina es parecida a la del padre hacia sus hijos, como vimos en *Opif.* 172, pero también en el siguiente párrafo, en donde habla sobre las cosas bellas que ve el filósofo en la creación:

...llegó a la razonable conclusión de que esas cosas no habían alcanzado su presente estado automáticamente por obra de impulsos irracionales, sino por obra de la inteligencia de Dios, al que corresponde llamar Padre y Hacedor... y de que el Padre que les dio el ser vela, de acuerdo con la ley de la naturaleza, por Su creatura, protegiendo con Su providencia tanto el conjunto como sus partes (*Spec.* 3.189).²⁶⁶

La naturaleza del padre es cuidar de sus hijos por el sentimiento que tiene hacia ellos de amor y cercanía; de la misma manera, Dios cuida a través de Su providencia el mundo creado por Él. Asimismo, en el pasaje en donde Filón habla sobre la providencia especial hacia los conversos, huérfanos y viudas, la providencia es relacionada con la naturaleza bondadosa de Dios:

Mas con todo, siendo tan inmensas Sus excelencias y potencias, *siente piedad y compasión* hacia los más apremiados por las necesidades, y no desdeña el convertirse en juez de los extranjeros, huérfanos y viudas... tiene por digna de Su cuidado²⁶⁷ la humilde condición de los mencionados...

²⁶⁵ Hay dos versiones en los fragmentos: *προνοίας* que significa providencia (así en la traducción hebrea) y *προνουμίας* que significa preeminencia (en la traducción de la edición de Triviño eligió esta versión). Véase también más adelante la n. 267.

²⁶⁶ La relación entre la paternidad y la providencia, y el creador y lo creado también se encuentra en *Spec.* 1.318; *Opif.* 10; *Praem.* 42; *Deus.* 29.

²⁶⁷ Hay dos versiones para esta palabra. *Προνουμίας*, que puede significar privilegio especial, y alude a las leyes de la *Torá* acerca de los mencionados en el párrafo; según esto no se trata de providencia. Mangey en la edición latina-griega corrigió a *προνοίας*. Véase la traducción hebrea, n. 473. De cualquier forma, la palabra *προνοίας* aparece dos veces a continuación.

A los huérfanos y a las viudas los protege porque se han quedado sin protectores... Por ello no les faltará la más grande de las esperanzas, la esperanza en Dios, quien, *movido por Su generosa naturaleza*, no rehúsa Su providencia y asistencia a los así desamparados (*Spec.* 1.308-10).

Vemos que los sentimientos que mueven y empujan a Dios a poner Su providencia especial sobre los más necesitados son Su piedad, compasión y generosidad, y Él reacciona de forma activa a estas emociones.

Un concepto importante es la relación entre la providencia y la creación del mundo. Lo podemos ver, por ejemplo, en los dos textos que ya revisamos, a saber, *Spec.* 3.189 y *Opif.* 172. La acción de Dios no se detiene en el momento de la génesis, sino que sigue actuando constantemente a través de Su providencia, y estos dos actos son similares en Su naturaleza. En todos estos párrafos también utiliza la misma prueba (i.e. la belleza y el orden del mundo) para los dos conceptos.²⁶⁸

Esta relación también es enfatizada por el hecho de que para Filón si no hay creación no hay providencia. Su prueba en *Opif.* de que el mundo es generado es que, si no es generado, entonces no hay providencia:

Algunos... proclamaban que aquél [i.e. el universo] no es sólo ingenerado, sino también eterno... Moisés... llegó a conocer... que exista una causa eficiente... Los que sostienen que éste es ingenerado suprimen, sin darse cuenta, lo más útil y necesario de lo que conduce a la piedad, la providencia (*Opif.* 7-9).

A propósito, dice Runia:

For Philo there is an evident connection between the doctrine of creation and the doctrine of Providence, as can be seen, for example, on the fact that γένεσις of the cosmos is dealt with in both books of his *De Providentia*...

The essential message which Philo wishes to convey is, therefore, that the cosmos must not be thought to be ἀγένητος, because that view amounts to a denial of the relation between maker and created product (1986, 101).

El lazo entre estos los conceptos de creación y providencia nos ayuda a entender que el motivo de ambos es el mismo, a saber, la bondad de Dios.²⁶⁹ En varios lugares Filón dice que esta bondad es la razón por la cual Dios creó el mundo:

²⁶⁸ También en *Praem.* 42.

²⁶⁹ Ampliamos sobre la bondad de Dios como el motivo de la creación más adelante en C. 2.2.4a.

Pues, ¿quién no sabe que antes de la creación del mundo era este Dios autosuficiente y que después de la creación del mundo permanecía siendo el mismo, sin cambiar? ¿Por qué, pues, hizo lo que no existía? ¿no era porque era bueno y generoso? (*Mut.* 46).²⁷⁰

Es lógico deducir que esta misma razón, Su bondad y benevolencia, empuja también al “Padre y Hacedor” de todo a cuidar Su creación. Esta relación entre la bondad de Dios, la creación y la providencia puede advertirse en las siguientes palabras: “Dios, en efecto, es *bueno*, y es el *hacedor y engendrador* de todas las cosas y *Su providencia* se extiende sobre todo lo que ha creado” (*Spec.* 1.209).²⁷¹

Un tema que hace falta aclarar en este contexto, pero que requiere de una investigación aparte, son los intermediarios, es decir, las potencias divinas y el Logos.²⁷² El Dios trascendente y superior al mundo no interviene directamente, sino a través de los intermediarios que Él utiliza como sus mensajeros en el manejo del cosmos. Entre Dios y el mundo está el Logos (Λόγος) y debajo de éste un sistema jerárquico²⁷³ de poderes o potencias (δυνάμεις).

Especialmente Filón habla en varios lugares sobre la relación entre los dos poderes reflejados en los dos nombres de Dios, a saber, *kirios* (κύριος) y *theos* (θεός).²⁷⁴ El primero se refiere al poder creador y benefactor (ποιητική), el segundo representa el gobernante (βασιλική) y, entre ambos poderes, está el Logos:

²⁷⁰ Sobre la relación entre la bondad de Dios y la creación, véase también *Opif.* 21, 23; *Deus.* 108; *Cher.* 125.

²⁷¹ Un factor importante adicional en la relación “Dios”, “bondad de Dios”, “creación” y “providencia”, que también indica “un Dios personal” es “la voluntad” (βούλομαι); Dios desea el bien para todos y opera en forma que cumple con este anhelo. Frick (1999, 68, n. 34) afirma que en todos los tratados filónicos aparece la voluntad (βούλομαι o sinónimos) de Dios además de *Sobr.* Por ejemplo, “El demiurgo era bueno en todo... porque *quería* que el primer ser humano en lo posible tuviera el aspecto más hermoso” (*Opif.* 138). Véase también, *Plant.* 14; *Opif.* 44, 77 y especialmente *Spec.* 4.187. Véase también Runia 1986, 444.

²⁷² Abordamos este tema también en la subsección 2.2.3., pero tampoco allí entramos a investigar todo el sistema complejo de los intermediarios en la filosofía de Filón.

²⁷³ Por ejemplo, *Fug.* 94-102; *QE* 2.68,

²⁷⁴ En hebreo, א-ל-ו-ה, י-ה-ו-ה. Filón utiliza los dos nombres en sentido diferente y hasta opuesto de lo común entre los sabios de la literatura rabínica clásica que relacionan el primero con la justicia y la segunda con la misericordia y bondad. Según Wolfson existe una tradición antigua en el judaísmo tradicional que es igual a la de Filón, aunque luego domina la opuesta (1962, I, 223-6, n. 39). Pero Rokeah (1976, 26) en nombre de Stein lo rechaza.

Pero a menudo he escuchado un pensamiento más profundo en mi propia alma, la que muchas veces suele estar inspirada por Dios y adivinar acerca de cosas que no conoce. Si puedo diré lo que recuerdo. Me decía que junto al único y realmente existente Dios hay dos potencias supremas y primeras: la bondad y la soberanía. Mediante su bondad ha creado todo, y con su soberanía gobierna lo que ha sido creado. En el medio de los dos existe un tercero que las une, el Logos, por el cual Dios es soberano y bueno.²⁷⁵

En este caso, parece que la potencia soberana es también la providente ya que a través de ella Dios controla todo lo creado; sin embargo, en otros lugares parece que la potencia providente es otra diferente que surge de la potencia soberana o al menos es paralela a ella.²⁷⁶ En otra parte, Filón la menciona junto con los dos poderes superiores: “...las potencias que lo escoltan, la creadora y la real, la providente y las otras, ya sean benefactoras ya punitivas” (*Legat.* 6). En cualquier caso, esta potencia es el resultado de la voluntad de Dios de seguir controlando lo creado por Él.

En un párrafo más, que es relevante para este tema, describe la primera revelación divina a Moisés (*Ex.* 3), en la que éste ve una zarza quemada por el fuego, pero que no se consume por él. Moisés se acerca para ver el fenómeno, en donde se revela un ángel de Dios. Filón interpreta el suceso alegóricamente: “En medio de la llama había una figura de extrema belleza... podría presumirse que era imagen del Existente. Pero llamémoslo ángel... El ángel es símbolo de la providencia que Dios tiene...” (*Mos.* 1.66). Entonces la providencia es un ángel, que es un sinónimo más de las potencias o poderes, es decir, un mensajero de Dios para cumplir Su voluntad.

Para resumir, veamos un párrafo más en donde se puede notar con claridad la relación bondad de Dios-voluntad-poder benefactor-providencia, todo esto, por medio de las potencias:

Pues bien, las mencionadas denominaciones ponen de manifiesto las potencias del Existente: la de “Señor”, en verdad, aquella por la cual gobierna, y la de “Dios”, aquella por la cual hace el bien. Por esto, aparece el nombre “Dios” en todo el relato de la creación del mundo del santísimo Moisés...

²⁷⁵ *Cher.* 27. Véase también, *Abr.* 119-22; *Mos.* 2.99, entre otros.

²⁷⁶ Para las diferentes maneras de ordenar la jerarquía entre las potencias y especialmente entre la providente y las demás, véase Frick 1999, 73-88.

Como es *gobernante*,²⁷⁷ por lo tanto, tiene dos poderes: hacer el bien o el mal, cambiando su actitud según la retribución del que obra; pero como *bienhechor*, *desea* solamente una de estas dos cosas: hacer el bien (*Plant.* 86).

Por consiguiente, el poder gobernante es el de la providencia, a través del cual Dios reacciona ante los hechos del hombre; si actúa bien la reacción de Dios es positiva y si obra mal es negativa. Esta operación de la potencia divina gobernante es el resultado de la voluntad de Dios, ya que “desea” hacer el bien. La motivación de esto es su naturaleza, pues Él es “bienhechor” y desea hacer el “bien”.

En suma, a partir del concepto de providencia, así como del concepto de creación y de los diferentes tipos de la revelación, podemos contemplar claramente al Dios personal de la Biblia, el cual está conectado con el mundo e influye sobre él, pues supervisa consciente e intencionalmente el curso y desarrollo de la historia, todo eso por Su propia voluntad originada en Su bondad.

2.2.3. La tensión entre la trascendencia de Dios y el Dios personal

Hemos analizado los dos aspectos de Dios: por un lado, su *trascendencia*, es decir, que está encima de cualquier entendimiento humano y que está fuera del mundo y, por otro, su carácter *personal*, esto es, que es activo e interviene en la realidad involucrándose de manera profunda en todo lo que ocurre en el mundo por medio de Su providencia, revelaciones e incluso de la creación misma.

No obstante, estos dos aspectos se contradicen entre sí, o, por lo menos, hay alguna tensión entre ellos, ya que la trascendencia desconecta y aleja a Dios del universo creado, mientras que el Dios personal está muy involucrado y hasta, quizás, es inmanente al mundo.

Es difícil encontrar en el *Corpus Philonicum* algún texto que aborde esta tensión directamente. Filón se limita a hablar sobre una de estas dos perspectivas con firmeza, como una verdad absoluta sin advertir que podría existir un problema con el otro aspecto, que también se presenta en otros lugares con el mismo nivel de determinación decisiva. A veces, los dos aspectos aparecen en el mismo párrafo y Filón ignora absolutamente la posible contradicción entre ambos. Esto ha llevado a algunos estudiosos a afirmar que Filón no estaba interesado por este conflicto: “No less baffling is the

²⁷⁷ A veces el poder gobernante se llama también “el que castiga”, i.e. la potencia punitiva (por ejemplo, *Her.* 166), pero en este párrafo se aclara que también proviene de un origen positivo.

question of the relation between the ‘personal’ God of scripture and the ‘abstract’ God of philosophy. It is clear that Philo sees no contradiction between the two” (Runia 1986, 436).²⁷⁸ Frick expresa la misma opinión:

Are transcendence and immanence not mutually contradictory principles? For Philo there seems no logical contradiction between these two... Philo’s exegesis of the biblical passage of the angel at the burning bush as a symbol of God’s providence²⁷⁹ suggests that God is simultaneously wholly transcendent and wholly immanent in the world (in the form of an angel). God is not either transcendent or immanent; he is both transcendent and immanent (1999, 59).

Radice incluye esta cuestión entre las cuatro cosas que, a su juicio, son “ambiguas”, destacando más los aspectos inmanentes²⁸⁰ de Dios según Filón. Él confirma la trascendencia absoluta de Dios para Filón: “In Philo one finds innumerable expressions that seem to emphasize the transcendence of God” (2009, 127). Radice menciona varios ejemplos en donde Filón habla sobre el hecho de que Dios es superior y distinto del mundo, entre ellos un párrafo en donde compara la música y el mundo:

Puesto que las alabanzas se refieren a temas distintos, preciso es que también las melodías y acordes difieran de un tema a otro, asignándose el tetracordio conjunto al mundo, que es un armónico conjunto de diferentes elementos; y el disjunto a Aquel que *por Su propia esencia está separado de la creación toda*, es decir, a Dios (Somn. 2.28).

Especialmente, cuando habla sobre los terapeutas, Filón apunta que fueron educados para servir: “...el Existente, que es superior al bien, más puro que el uno y más originario que la mónada” (Contempl. 2).²⁸¹ Por otro lado, Radice también ratifica la inmanencia, lo cual genera esta ambigüedad: “...there are passages where Philo seems to understand God in highly material terms” (2009, 128). El ejemplo más destacado a su juicio es el siguiente pasaje:

Porque ni el cosmos entero sería residencia y lugar digno de Dios, ya que el mismo Dios es el lugar para sí y él mismo es plenitud para sí y él mismo es suficiente para sí; él llena y contiene

²⁷⁸ Véase también Runia 1986, 422.

²⁷⁹ Se refiere a Mos. 1.66ss, mencionado en la subsección anterior.

²⁸⁰ El Dios personal y el inmanente no son idénticos, pero la diferencia es muy delicada y las definiciones son cercanas, así que muchas veces se convierten en uno.

²⁸¹ Otros ejemplos, Somn. 1.73; Leg. 2.1.

las otras cosas, menesterosas, desiertas, y vacías, sin ser contenido por ningún otro, pues él mismo es uno y todo (*Leg.* 1.43).²⁸²

Radice identifica estos términos de “contener” o “estar contenido” en la relación Dios-cosmos, como provenientes de la influencia estoica.²⁸³ Su explicación para esta supuesta contradicción es que Filón no utiliza aquí estos términos en el sentido teológico, sino con intenciones exegéticas: “To exclude the possibility that God may be found in some place in the cosmos” (2009, 128).

No me parece que en estos pasajes Filón realmente sostenga la doctrina estoica de un Dios inmanente, ya que la rechaza firmemente en varios lugares.²⁸⁴ Por ejemplo, en el siguiente párrafo, en donde habla sobre Yaacob, el cual dijo: “el Señor está en este lugar y yo no lo sabía” (*Gn.* 28, 16):

Verdaderamente uno de los lugares más penosos en el estudio de la naturaleza es en el que se investiga dónde está o si acaso está el Ser en algún lugar. Algunos dicen que todo lo que existe ocupe algún lugar, asignado unos un lugar y otros, otro, ya sea dentro del cosmos o fuera de este, el algún intermundo²⁸⁵. Otros contestan que el No-Creado no tiene nada parecido a los otros seres creados, sino que a todos los supera, de tal manera que la más rápida inteligencia queda rezagada muy lejos de su comprensión y conviene en rendirse.

Por esto directamente gritó: “no es posible”, lo que yo entendí como “que el Señor esté en cualquier lugar”, pues contiene pero no es contenido, según la recta razón. Y aquello que se muestra y es visible, este mundo sensible, no es otra cosa que la casa de Dios, una de las potencias del Ser, por la cual se manifiesta su bondad (*Somn.* 1.184ss).²⁸⁶

Como puede verse, no es aceptable pensar que Dios está dentro del mundo —como sostienen los estoicos—, sino que Él contiene el mundo. Filón se contradice entre estas dos cosas. Queda claro que “contener el mundo” para Filón no es doctrina estoica, como dice Radice o Alesso, sino todo lo contrario.²⁸⁷

²⁸² Hay varios lugares en los que Filón se expresa de forma parecida. Véase *Somn.* 1.62-4.

²⁸³ Así también en los comentarios en la edición española de Marta Alesso, n. 49 dice: “Concepción proveniente de estoicismo...”.

²⁸⁴ Para otros ejemplos, véase *Mig.* 179-82; *Her.* 97; *Congr.* 48ss; *Mut.* 16.

²⁸⁵ Se refiere a la doctrina epicúrea. Véase Wolfson 1962, 176, n. 68.

²⁸⁶ Véase también *Conf.* 98.

²⁸⁷ Véase también Runia 1986, 434; Billings 1919, 15; Frick 1999, 59, n. 4.

¿Qué significa, entonces, la expresión “contener el mundo”, si no tiene que ver con un lugar físico? Probablemente, estas palabras buscan enfatizar la superioridad de Dios sobre el cosmos en el sentido de su control y providencia. “Contiene el mundo” significa entonces que lo maneja y dirige y, por tanto, las cosas en el mundo son “menesterosas, desiertas, y vacías” sin Él²⁸⁸. Wolfson lo explica de forma similar:

...Philo tries to show how God can be called place *figuratively*... The main contention of all this is that if God is to be called the place of the world in a figurative sense, it is not in the sense that God is identical with anything in the world or with the world as a whole. God can only be called figuratively the place of the world only in the sense that He is that which contains and not that which is contained, that *He is different from the world, that He is the cause and the creator of the world* (1962, 250).²⁸⁹

De acuerdo con lo anterior, esta fórmula no solo no contradice la trascendencia de Dios, sino que la fortalece y destaca Su distinción y separación del universo creado por Él.

Otra alternativa para interpretar la frase se encuentra en el siguiente párrafo:

Pero Dios todo lo llena, todo lo contiene sin ser contenido y solo a Él le sucede estar en todas partes y no estar en ninguna. En ninguna parte, porque también Él ha creado un espacio y un lugar junto con los cuerpos y así es imposible sostener que el Creador esté contenido en ninguna de las cosas creadas. Pero, en todas partes, porque ha extendido Sus potencias a través de la tierra, el agua... sin dejar desierta ninguna parte del mundo, sino que reunidas todas las cosas a través del todo las ha unido con ligaduras invisibles... (*Conf.* 136).

En este párrafo Dios mismo no está en un lugar, sino Sus potencias; ese es el significado de que Él “está en el mundo”. Filón expresa esta misma idea en la siguiente cita, que alude a cuando Moisés se acerca a Dios en el monte Sinaí:

De inmediato, pues, penetrará en la tiniebla en la que estaba Dios (Ex. 20, 2), es decir, en las concepciones impenetrables y sin forma sobre el Existente. Pues, en general, la Causa no está

²⁸⁸ La idea de que Dios “contiene el mundo” es conocida también en la literatura rabínica clásica. Véase, por ejemplo, Bereshit Raba (68, 9). El significado para los rabinos también es alegórico y no literal. Sobre el uso de este término acerca de Dios en la literatura rabínica, véase Marmorstein 1927, 91-93, especialmente sobre la palabra “maon” (מעון): “This exegesis, surely, is far from pantheistic conceptions” (1927, 91). Véase más sobre el párrafo 20 en la sección D.

²⁸⁹ Véase su análisis detallado sobre este asunto en 1962, 248-251.

en la tiniebla ni en un lugar, sino que está por encima de todas. Sin embargo, estando por encima y fuera de lo que ha sido creado, no por eso dejó de llenar el mundo de sí mismo; extendiendo sus *potencias* hasta los límites del universo, entrelazó unas cosas con otras según las leyes de la armonía (*Post.* 14).

Una vez más, comprobamos que la expresión “llenar al mundo”, que alude a algún tipo de Dios relacionado con el mundo o dentro de él, sí es aceptable para Filón, pero sólo hace referencia a Sus *potencias*, no a Él mismo.

Este concepto de *potencias* o intermediarios puede considerarse, desde una perspectiva más amplia, como la primera solución a esta tensión entre el Dios personal y el abstracto, y no sólo en el contexto de contener el mundo. Ya lo mencionamos a propósito de la providencia en la sección anterior.²⁹⁰

En este contexto, Wolfson cita las palabras de Zeller:

The more abruptly the divine essence becomes separated from the world and the more every finite being is at the same time made unconditionally dependent upon divine causality, the more strongly does Philo find himself pressed by the necessity of resorting to intermediaries, whereby the action of an extramundane deity upon the world would become possible (1962, I, 284).

Wolfson afirma que esta fue la mentalidad desde el inicio del estudio crítico de Filón y hasta sus días. Sin embargo, su propia opinión es que Dios realmente no necesita los poderes o el Logos para crear el mundo o intervenir en lo ocurrido en él. La prueba de ello es que a veces Filón relaciona a Dios directamente con cosas que ocurren en el mundo o en la creación, sin los intermediarios. De modo que, según Wolfson, Dios hizo estos poderes sólo para enseñar a las personas cuál es el camino adecuado:

But if one should further ask why God should act like an intelligent human being rather than like an omnipotent God, Philo would answer, as would also the rabbis, that God acts in such a way as to set an example to men (1962, I, 272).

In our analysis of Philo's conception of the instrumentality of the Logos and wisdom, we have already shown that Philo was not troubled by the problem of how his immaterial God could create a material world nor did he resort to any intermediaries as a solution for the problem... (1962, I, 285).

²⁹⁰ C. 2.2.2d.

The conclusion we are forced to reach is that Philo had neither a logical nor a historical reason to look for intermediaries, and if his Logos and powers and ideas are in some respects employed by God as intermediaries they are selected by Him for that task not because of the need to bridge some imaginary gulf between Him and the world, but rather, as Philo himself suggests, *for the purpose of setting various examples of right conduct to men* (1962, I, 289).

Es interesante comparar esta posición con lo que dice Runia al respecto:

The doctrine of the powers has generally been regarded as Philo's attempt to solve the philosophical problem of God's transcendence and his creatorship. It might seem a daring thesis, but to our mind the doctrine appears designed more to draw attention to the problem than actually to solve it (1986, 443).

Podemos afirmar que, mientras que para Wolfson Dios hizo las potencias para dar un ejemplo al hombre, para Runia Filón mismo las “creó” en su filosofía con el mismo propósito, a saber, educarnos y enseñarnos la sensibilidad y delicadeza que hay entre la trascendencia y el aspecto creacional de Dios.

Existe otra manera de solucionar esta tensión. El dios trascendente de los filósofos y el personal de la Biblia conviven en armonía en el pensamiento y los textos de Filón debido a la clara distinción que él establece entre Dios mismo y la manera en que los seres humanos lo captamos por causa de Su decisión de acudir a nosotros; Dios decide que notemos Su existencia y Su presencia a través de Sus acciones y nos permite relacionarnos con Él.

Este principio se presenta desde una interpretación larga de la petición especial de Moisés de conocer a Dios. El deseo de Moisés, dice Filón, es positivo, pero inalcanzable.²⁹¹ En el siguiente texto de carácter epistemológico, Filón analiza qué y cómo podemos conocer a Dios:

Indudablemente el Padre y Soberano de todas las cosas es difícil de escudriñar y comprender²⁹², pero no por eso se debe desistir de indagar respecto de Él. En estas indagaciones acerca de Dios las cuestiones fundamentales que la inteligencia del genuino filósofo considera son éstas: una, a causa de los que cultivan el ateísmo, la más grande de las maldades, si existe la Divinidad; la otra, en qué consiste la esencia de la Divinidad. Lo primero no cuesta mucho trabajo ver; más lo

²⁹¹ Esta idea repite en *Vir.* 215; *Praem.* 36-45; *Deus.* 55, 62; *Fug.* 164; *Mut.* 7-10.

²⁹² Alusión clara al *Timeo*, 28c3-6.

segundo no solo es difícil sino tal vez imposible. Con todo, debemos examinar una y otra cuestión...²⁹³

En cuanto a Su esencia, aunque resulta difícil de alcanzar y aprehender, debe ser, sin embargo, investigada en la medida de lo posible, pues nada hay mejor que procurar conocer al verdadero Dios, aunque Su descubrimiento escape a las fuerzas humanas...

Tales consideraciones tenía presentes Moisés, el sagrado intérprete amadísimo de Dios, cuando rogó a Éste diciéndole: “Manifiéstate a mí”; que fue como si, poseído de inspiración, proclamase concretamente lo siguiente: *Este mundo ha llegado a ser el maestro que me ha llevado al conocimiento de Tu existencia y subsistencia; como hijo me ha dado noticia de su Padre, y como obra, testimonio de su Artífice. Mas, deseando yo ardientemente averiguar cuál es Tu esencia, no encuentro en parte alguna del universo quién me lleve a este conocimiento...*

Y Dios le dice: “Apruebo tu deseo, que es digno de alabanza, más lo que pides no puede amoldarse a ninguno de los seres creados, y *Yo concedo solo lo que es adecuado para el que ha de recibir; que no todo lo que a Mí me es fácil otorgar puede ser recibido por el hombre*. Por eso todos los dones que otorgo al que es digno de mercedes son aquellos que él es capaz de recibir.

Comprenderme a Mí es cosa que no pueden alcanzar no solo la naturaleza humana sino tampoco el cielo todo ni el mundo. Conócete, pues, a ti mismo, y no te dejes llevar por impulsos y deseos que están más allá de tus fuerzas; ni te levante y lleve por los aires el amor de lo inalcanzable; que de cuanto está a tu alcance no te será denegada cosa alguna” (*Spec.* 1.32-44).

Moisés dice que conoce la existencia de Dios a través de Sus acciones en el mundo, de modo que Él se hizo conocer por medio de ellas. El profeta quiere conocer también Su esencia, pero es imposible por Su trascendencia total e inalcanzable por el razonamiento humano.

Es notable que Dios mismo es el que contesta a Moisés y le explica qué es lo que sí puede entender y qué no. Las palabras de Dios “Yo concedo solo lo que es adecuado para el que ha de recibir; que no todo lo que a Mí me es fácil otorgar puede ser recibido por el hombre” indican claramente que Él permite al hombre entender lo que Él considera que es capaz. Por tanto, Su esencia está fuera de “discusión” y es inalcanzable mientras que otras cosas que Él elige sí son inteligibles.

Es decir, Él decide de qué manera revelarse en frente del ser humano y cuál está fuera de su alcance. Filón en su obra intenta entender lo que es posible y deja lo que es Dios mismo y las cosas relacionadas con ello.

²⁹³ Ahora comprueba la existencia de Dios con la belleza del mundo creado. Lo analizamos arriba en C. 2.2.2a.

Podemos juntar estas dos explicaciones. Dios mismo es totalmente trascendente y fuera de nuestra capacidad de intelección, pero Él decidió descubrirse frente a nosotros y esta manifestación la hace con Sus potencias, que, aunque ellas mismas tampoco pueden ser comprendidas por completo, sí es posible captar la marca y el vestigio que dejan en el mundo.

Así continúa el pasaje que vimos anteriormente acerca de los esfuerzos de Moisés por conocer a Dios:

Habiendo oído estas cosas, pasó Moisés a una segunda petición y dijo: “Me inclino ante Tus advertencias de que nunca hubiera podido recibir la clara visión de Tu imagen; pero Te ruego que me sea dado contemplar al menos la gloria que Te rodea. Y entiendo que Tu gloria la constituyen las potencias que Te escoltan. La comprensión de las mismas, que hasta ahora se me ha escapado engendra en mí un gran deseo de conocerlas”.

A su vez Dios le habló así: “Las potencias que buscas conocer son totalmente invisibles y aprehensibles solo por la inteligencia, como Yo, el ser invisible y aprehensible solo mentalmente, a quien pertenecen. Y cuando digo aprehensibles por la inteligencia no lo digo porque ya las haya aprehendido alguien, sino porque, si ellas pudiesen ser aprehendidas, lo serían no por los sentidos sino por una inteligencia purísima.

Pero, si bien su esencia os es inaprehensible por naturaleza, con todo ponen de manifiesto algo así como una impresión e imagen de su propia actividad. Como entre vosotros los sellos, que, cuando son puestos en contacto con la cera o con alguna sustancia semejante, estampan en ellas un número inmenso de impresiones, en tanto que ellos permanecen tal cual eran, sin sufrir menoscabo en parte alguna, así han de concebirse las potencias que Me acompañan: suministrando cualidades a las cosas sin ellas, y formas a las amorfas, sin cambiar ni disminuir en nada su propia naturaleza eterna.

Algunos²⁹⁴ entre vosotros las llaman, y no sin acierto, formas ejemplares²⁹⁵, atentos a que dan forma individual a cada uno de los seres, ordenan lo desordenado, limitan lo ilimitado, definen lo indefinido, proporcionan figura a lo que carece de ella, y, en general, cambian lo peor en lo mejor.

No esperes, pues, poder comprender jamás la esencia Mía ni la de ninguna de Mis potencias. De las cosas a tu alcance, en cambio, estoy pronto y dispuesto, como te he dicho, a hacerte partícipe. Me refiero a hacerte participar de la contemplación del mundo y de todo cuanto en él

²⁹⁴ Alude a Platón.

²⁹⁵ Es el único lugar en el que Filón identifica claramente las potencias y las ideas platónicas. Véase Wolfson 1962, I, 218 y en esta tesis, el párrafo 20 en la sección D. En este párrafo, también relaciona las ideas con una función activa de creación, no sólo como un modelo para el Creador.

existe; cosa que ha de alcanzarse no por los ojos del cuerpo sino mediante los siempre despiertos ojos de la inteligencia.

La única condición es que sea constante y profundo el anhelo de sabiduría, la que llena a sus asiduos discípulos de gloriosas y hermosísimas verdades”. Habiendo oído esto, no cesó Moisés en su deseo; antes bien, ardía en él el ansia por las cosas invisibles.²⁹⁶

Y de forma parecida acerca de Abraham:

Tampoco estés perplejo si el más augusto de los seres es inefable, puesto que tampoco su palabra (λόγος) es nombrable por nosotros con un nombre propio; y ciertamente, si es inefable, también es impensable e incomprensible; de modo que la frase “se hizo visible el Señor (κύριος) a Abraham” (Gn. 17, 1) no debe interpretarse como que la causa de todo resplandece y se manifiesta, porque ¿qué mente humana es capaz de soportar la grandeza de tal espectáculo?, sino como una de las potencias de su entorno, la potencia soberana, que se hace visible; porque denominación de Señor es propia de la soberanía y de la realeza...

Por eso se dice que “se apareció” no el Existente, sino el Señor; tal como se hubiera manifestado el rey, que existía desde el principio, pero todavía no era conocido por el alma, la cual, aunque lenta para instruirse, no ha pasado la vida sin ninguna instrucción, sino que se ha forjado una imagen del poder y de la soberanía que actúan en los seres (Mut. 15-7).

En este párrafo, también es notable la diferencia entre la incapacidad de conocer a Dios y, en cambio, el hecho de poder contemplar Sus potencias. También podemos ver que la aparición de éstas se debe a la iniciativa divina: “se apareció... tal como se hubiera manifestado un rey”.

Quiero agregar un comentario general: pienso que esta distinción entre la esencia de Dios y Su voluntad de revelarse en cierta manera o a través de Sus potencias es sumamente importante para entender muchos conceptos de la filosofía filónica. Fallar en reconocerla y encontrar el equilibrio entre los dos aspectos es lo que provoca, a mi entender, algunas falsas interpretaciones con respecto a Filón.

Por ejemplo, en su explicación sobre la génesis del mundo²⁹⁷, Winston está muy atraído por el dios trascendente y borra al Dios inmanente personal de la Biblia. Por lo mismo, no acepta la posibilidad de una acción creadora directa de Dios y concluye que:

²⁹⁶ Spec. 1.44-50. Véase también Abr. 120-3; Post. 167ss; Somn. 1.231ss.

²⁹⁷ La analizamos en C. 1.2.7.1-3.

An oft-repeated principle of Philo's theology that God is unchangeable, so that a temporal creation involving as it does a change in God's nature would thus stand in open contradiction to a fundamental assumption of Philo's thought (1981, 16).

Según este argumento, Dios es inmutable, por un lado, y por otro hay un momento de transformación que procede de Él llamado "génesis", de modo que hay cambio en Dios mismo. Estos dos conceptos se contradicen entre sí y, por ende, hay que decir que no hay momento de creación.

Sin embargo, pienso que para Filón la pregunta acerca de si la creación temporal del mundo (*creatio temporalis*) implica un cambio en Dios mismo es algo que está relacionado con la esencia de Dios mismo, que está encima del entendimiento humano y, por tanto, no le corresponde a Filón resolver este conflicto. Los dos veredictos son válidos sin necesidad de integrar y comprometer a ambos.

También la pregunta de qué hacía Dios antes de la creación, que repite en varias ocasiones,²⁹⁸ está bajo la misma categoría. Se trata de entender algo relacionado con la dimensión de Dios mismo, ya que son momentos en donde no existía el universo y la relación entre el ser humano y Dios no se ha establecido, ya que Él no se ha manifestado ante el ser humano de ninguna manera, ni acudiendo a palabras ni con Sus acciones. Investigar esta pregunta, entonces, significa ocuparse sobre cosas trascendentes fuera del entendimiento del hombre, el cual sólo comienza con la revelación en el momento de la creación.

Esta misma confusión es la que lleva a leer ambigüedad en la descripción del Dios estoico de Filón, mencionada por Radice, que abordamos anteriormente en esta subsección.

En todos estos casos no parece que Filón esté preocupado por la supuesta contradicción y esté confundido por lo que explicamos en este apartado. A Dios mismo no se le puede entender y todas las dudas que se generan por Su esencia no tienen por qué preocuparnos. Tenemos que enfocarnos, dice Filón, en lo que está dentro de nuestro nivel intelectual, es decir, aquello que Él nos permite entender.

²⁹⁸ Véase 1.2.7.5. de esta sección.

2.2.4. El Dios de Taylor en Filón

Por último, quiero retomar el desacuerdo entre Taylor²⁹⁹ y Cornford³⁰⁰ desde el punto de vista de la filosofía de Filón. Se puede notar que, sin decidir quién tiene la razón en el caso de Platón, los argumentos analizados a luz de la obra de Filón apuntan al llamado Dios judeocristiano. Revisemos dos puntos:

El amor fluido o la benevolencia de Dios como motivo de la creación

Según Taylor el amor de Dios es motivo de dos cosas: (1) el hecho de que el mundo exista y (2) el hecho de que el un mundo sea bueno. Cornford contestó que el bien de dios no puede ser motivo de la creación: “Still less is there the slightest warrant in Greek thought of the Pre-Christian centuries for the notion of “overflowing” love, or love of any kind, prompting a god to make a world” (1997, 35). Tenemos que objetar a ello que “en ningún lugar del pensamiento griego”, hasta la llegada de Filón —si es que consideramos a Filón parte del pensamiento griego—, pues él sí ve claramente la bondad de Dios como la causa de la creación misma y no sólo como la manera en que salió de la naturaleza de dios.

En primer lugar, es importante hacer notar que para Filón la creación es la decisión de Dios. En un párrafo que alude claramente a Platón, Filón expresa lo siguiente: “Si alguien quisiera investigar la causa por la que se construyó este mundo, creo que no yerra la diana, si declara lo que también dijo uno de los antiguos³⁰¹, que el padre y creador es bueno” (*Opif.* 21). Claramente se trata de una paráfrasis de *Timeo* 29d7, en donde, a diferencia de Filón, Platón es ambiguo. La pregunta de Platón es sobre la razón por la que dios *hizo el mundo*, mientras que su respuesta es sobre la razón por la que lo hizo *de esta manera*, como vimos anteriormente³⁰². Esto fue precisamente lo que causó el desacuerdo entre Taylor y Cornford. Sin embargo, en su paráfrasis, Filón contesta la pregunta de “por qué razón creó Dios el mundo” y sólo responde que “es bueno” sin

²⁹⁹ B. 2.2.1.

³⁰⁰ B. 2.2.2ss.

³⁰¹ Sin lugar a duda se refiere a Platón; véase, Runia 1986, 132.

³⁰² Véase B. 2.2.2.

agregar algo que podría generar esta ambigüedad; es evidente entonces que la bondad de Dios es el motivo de la creación misma.³⁰³

Esta idea que Taylor relaciona con Platón, pero que Filón es el primero³⁰⁴ que la dice claramente, es muy significativa en la historia de las ideas:

According to the sources available to us, Philo is the first thinker to associate the goodness of Plato's demiurge with the Judeo-Christian conception of God the creator, an event of enormous significance in the history of ideas... such an illustrious heritage should not, however, cause us to overlook the fact that Philo's conception of God's goodness not necessarily correspond to what Plato had in mind in the *Timaeus* (Runia 1986, 135).

Platonic goodness is essentially metaphysical, signifying excellence of being, whereas the goodness of God of the Bible is best described in terms of grace, the lovingkindness and forbearance shown by a father to his children (Runia 1986, 441).³⁰⁵

Dicho de otro modo, el bien para Platón es en sentido objetivo, no moral. Dios es algo perfecto, que no tiene defectos o errores o algún tipo de defecto. En cambio, el bien para Filón es una característica de benevolencia y gracia: Dios es bueno en el sentido ético y moral de hacer lo justo y lo correcto y causar bien en la existencia, una definición de un Dios personal religioso.

Culto religioso

Uno de los argumentos de Cornford en contra de Taylor es que “neither in *Timaeus* nor anywhere else is it suggested that the Demiurge should be an object of worship” (1997, 35). Si bien en relación con Platón no es claro si esto es cierto o no, en el caso de Filón no cabe duda de que Dios es el objeto de culto.

Ya observamos en el primer capítulo³⁰⁶ que Filón piensa que la explicación alegórica de los preceptos de la *Torá* aporta a la interpretación literal, mas no la elimina y, por ende, es importante cumplir estrictamente con las órdenes de Dios, que no solamente incluyen instrucciones de la vida social correcta, sino también la manera en que

³⁰³ En otros dos lugares, Filón afirma que la bondad divina es el motivo de la Creación. En particular, *Leg.* 3.78 y *Deus.* 108, ambos relacionados con la gracia que Noé encontró en Dios. Esta relación de bondad-creación aparece también en *Leg.* 3.72ss; *Mig.* 183; *Cher.* 127.

³⁰⁴ Véase más sobre el párrafo 21 y subsiguientes en la sección D.

³⁰⁵ Véase también Billings 1919, 37: “...for him, the word ‘goodness’ tended to mean ‘graciousness’”.

³⁰⁶ A. 3.4.

el ser humano se relaciona con el Creador, es decir, el servicio correcto hacia Dios. Además, Filón destaca que el culto debe ser solamente a Dios y no a otros, ni siquiera a sus potencias:

Está registrado también que “los que se han colocado junto al Dios realmente existente viven todos”³⁰⁷ ¿Y no consiste, acaso, la vida tres veces feliz y tres veces bienaventurada en eso precisamente: en entregarse con amor al servicio de la Causa que precede a todas las causas, y en rechazar el pensamiento de servir a los criados y porteros en lugar de servirlo a Él? Tal vida está registrada en las estelas de la naturaleza como inmortal y perdurable, y tales registros durarán junto con el mundo por toda la eternidad (*Spec.* 1.31).

Aquí vemos que el culto al creador y solo a Él es la clave para una vida feliz para el ser humano. Los criados y porteros aluden, aparentemente, a las potencias, que tampoco pueden ser el objetivo de algún servicio religioso. Otro pasaje con el mismo mensaje:

Y muy grande es el propósito del jefe de esta tribu³⁰⁸, pues se atreve a decir: Este es el único Dios al que debo honrar, y a ninguna otra cosa de las que están por detrás de Él, ni la tierra, ni el mar, ni los ríos, ni el elemento aire, ni los cambios de los vientos y estaciones, ni las especies de animales y plantas, ni el sol, ni la luna, ni la multitud de astros que giran en un orden armonioso, ni el cielo ni el mundo entero.

La gloria de un alma elevada y extraordinaria es superar la creación, franquear sus límites y asirse solamente al Increado de acuerdo con las sagradas prescripciones, en las cuales se dice: “asirse a Él” (*Dt.* 30, 20). Por consiguiente, Él mismo se ofrece como heredad a quienes se asen a Él y lo sirven sin interrupción. Sea garantía de mi declaración el oráculo que dice: “El Señor mismo es su heredad” (*Dt.* 10, 9). (*Congr.* 133ss).³⁰⁹

2.3. Conclusión

Revisamos los dos aspectos de Dios en la filosofía de Filón. Con respecto a Su trascendencia total, hay que decir que Él no está dentro del mundo; es inmutable sin necesidades, sin cualidades propias e inalcanzable por el entendimiento humano. No es como el ser humano en ningún aspecto —aunque a veces la *Torá* lo expresa de esa manera por razones didácticas—, ni es comparable con ningún otro elemento en el universo creado por Él mismo.

³⁰⁷ *Dt.* 4, 4 según LXX.

³⁰⁸ Se trata de Moisés, el jefe de la tribu de Levi.

³⁰⁹ Véase también, *Decal.* 64ss; *Spec.* 1.300, entre otros.

No obstante, el Dios de Filón es también el Dios personal, tal como está reflejado en la Biblia: activo y consciente, tiene voluntad y la ejerce en lo que está sucediendo en el mundo creado. Este aspecto de Dios se aprecia en el mismo acto creador, que comprueba su existencia, en donde entendemos que este cosmos ordenado y bello es el resultado de una planificación inteligente y voluntaria de un ente activo. Asimismo, Su manifestación personal en frente de unos individuos particulares que contemplan Su existencia por Su decisión es un testimonio de esta voluntad e involucramiento divino. El tercer elemento que comprueba esta intervención es la profecía en sus diferentes niveles, por la cual Dios expresa Su voluntad al profeta; como matiz, de este último ejemplo, vale la pena recordar que las escrituras consagradas también son consideradas como una revelación de este carácter personal desde el nivel más alto de la profecía de Moisés hasta la manera milagrosa que se escribió la *Septuaginta*.

El cuarto —probablemente el elemento más importante de la presencia del Dios personal en el mundo tangible— es el concepto de la providencia divina. No sólo la providencia referente a las leyes creadas por Él que gobiernan el mundo, sino ante todo Su providencia activa y constante que se muestra cuando Él castiga a los malvados, elige al pueblo judío, ayuda a los conversos, viudas y huérfanos e interviene en lo que ocurre en la realidad para lograr Sus propósitos. En todos estos casos, la providencia se trata de una respuesta divina consciente a lo sucedido en el universo, en donde manifiesta Su voluntad en actos reales.

Filón expresa claramente que este carácter personal de Dios puede recibir la definición de Dios “bueno” y “benevolente”; por esta razón, Dios decidió crear el mundo e intervenir en él mediante su providencia constante. Este Dios personal debe ser el único objeto de culto y admiración, tal y como se describe en la *Torá*.

Este involucramiento divino en el mundo no significa que Filón asumió la postura de los estoicos según la cual Dios está dentro del mundo mismo. Cuando él usa una terminología similar, como, por ejemplo, la expresión que “Dios contiene el mundo” necesariamente se refiere a Su dominio y providencia o a Sus potencias, mas no a Él mismo.

Para resolver la tensión entre estos dos aspectos de Dios podemos ampliar este último argumento sobre las potencias. El complejo y detallado sistema de intermediarios que describió Filón, en el cual se encuentran el Logos, las potencias, las ideas y otras denominaciones con cierta jerarquía, sean estas entidades reales o meramente didácticas, ayuda a solventar este conflicto.

Otra manera de resolverlo es diferenciar entre la discusión inútil sobre la naturaleza de Dios mismo y la investigación sobre la manera en que Él decide manifestarse a través de sus acciones, cuando Él mismo quiere que veamos y entendamos sobre Él.

Por último, podemos unir estas dos alternativas en una sola explicación coherente: no se puede entender nada sobre la esencia de Dios mismo (aunque el intento sea admirable), sino que Él quiere que lo conozcamos a través de sus acciones y para este propósito creó este sistema de intermediarios que ayuda a formar esta relación Hombre-Dios.

3. La necesidad

Vimos en la sección anterior³¹⁰ que en la segunda descripción de la creación en el *Timeo* (47e3) Platón introduce un nuevo factor, a saber, la necesidad (ἀνάγκη). El mundo fue creado por la combinación de ella y la razón (νοῦς). La segunda trata de convencer a la primera para que el cosmos sea de la mejor manera posible.

3.1. Resumen de la opinión de Platón

Platón no aclara qué significa este nuevo factor, lo que provocó la aparición de una vasta literatura que intentó interpretarlo. Ya revisamos varias posibilidades. Plutarco explica que existía un alma irracional precósmica.³¹¹ Ella es el origen del mal en el mundo y Platón la llama “necesidad”. Archer-Hind opina que la necesidad son las leyes de la naturaleza, hechas por Dios de la mejor manera.³¹² Sin embargo, es imposible controlar todos los resultados de esas leyes que *necesariamente* llevan a ciertas consecuencias que pueden ser malas. Taylor argumenta que la necesidad está bajo el gobierno de la razón y representa todas las cosas que todavía no entendemos por qué son buenas, pero que seguramente tienen sus causas justificadas.³¹³ Finalmente, según Cornford la necesidad consiste en las características básicas del universo, no generadas por el demiurgo, que pueden tener consecuencias negativas y que la razón trata de aprovechar de la mejor manera posible.³¹⁴

3.2. Filón acerca de la “necesidad”

¿Cuál de las opiniones arribas mencionadas coincide con la de Filón? ¿O tendría Filón alguna otra manera de entender el concepto platónico de ‘necesidad’? Sorprendentemente, el término “necesidad” (ἀνάγκη) al parecer no se encuentra en el *Corpus Philonicum* con el sentido filosófico³¹⁵ que tiene en la cosmogonía de Platón y es difícil encontrar algún término equivalente. En palabras de Runia, “the opposition between νοῦς and

³¹⁰ B. 2.3.

³¹¹ B. 2.3.1.

³¹² B. 2.3.2.

³¹³ B. 2.3.3.

³¹⁴ B. 2.3.4.

³¹⁵ En *The Philo Index* (2000), el Índice griego de todo el *Corpus Philonicum*, la palabra ἀνάγκη en diferentes conjugaciones aparece más de 800 veces, pero es difícil encontrarla en el contexto filosófico de la cosmogonía en general y de la platónica en específico.

ἀνάγκη which Plato gives a central place in the *Timaeus*... is not found in Philo” (1986, 280). A pesar de esta advertencia por parte del gran erudito, haremos un esfuerzo por encontrar este término en los trabajos de Filón.

3.2.1. La razón y la necesidad del ser humano.

En varios de sus textos, la palabra ἀνάγκη aparece en el contexto de la necesidad física del ser humano. Por ejemplo, al explicar el nombramiento de los animales por parte del primer hombre, esto es, cuando Dios los trajo a Adán “para que viese cómo los había de llamar” (*Gn.* 2, 19), Filón interpreta que Dios quiso ver por qué razón el intelecto convoca a “las necesidades”:

...debes entender por qué daría un nombre y convocaría y saludaría a cada una de estas cosas el intelecto (νοῦς). ¿Sólo por obligación (ἀναγκαίου) —dado que lo mortal está atado por necesidad (ἀνάγκης) a las pasiones y los vacíos— o en razón de su desmesura y exceso? (*Leg.* 2.16).³¹⁶

En este párrafo, el intelecto humano convoca a las necesidades físicas. Lo que Dios examina es si lo hace por obligación o por pasión. Vemos que la necesidad es algo que está en el mundo, es diferente de la razón y de alguna manera es algo opuesto a ella o, al menos, se trata de un obstáculo que la razón debe de enfrentar.

Un ejemplo adicional es la explicación del versículo “tendrás también entre tus armas una estaca; y cuando estuvieres allí fuera, cavarás con ella, y luego al volverte cubrirás tu excremento” (*Dt.* 23, 14). Filón ofrece la siguiente explicación alegórica:

...hay que hacer esto cuando el intelecto (νοῦς), renunciando a la tensión propia de sus reflexiones, se entrega a las pasiones y se siente aparte, aflojándose y dejándose llevar por las necesidades del cuerpo (σωματικῆς ἀνάγκης) y arrastrada por ellas (*Leg.* 2.28).

Una vez más, ambos términos —i.e. razón y necesidad— aparecen en la misma oración como dos opuestos, o, por lo menos, como dos objetos que están en una especie de lucha entre sí. Por un lado, el ser humano depende de estas necesidades y, por otro, tiene que superarlas o controlarlas por la razón.

En otros lados, el νοῦς tiene que liberarse de las σωματικῆς ἀνάγκης para elevarse. Un ejemplo de esto se encuentra en la interpretación alegórica de la liberación de

³¹⁶ Véase también *Leg.* 3.151.

los israelitas según el *Éxodo*. Filón explica que Egipto representa las cuatro pasiones³¹⁷, mientras que el pueblo judío es el hombre que está esclavizado por ellas, pero Dios le ayuda salir de esta esclavitud y le da “gran bagaje”³¹⁸, es decir, todo lo que ganó el alma al superar las pasiones. En este contexto, Filón afirma lo siguiente:

Cuando el intelecto (νοῦς) descendió de lo alto del cielo y fue apresado en las constricciones del cuerpo (σώματος ἀνάγκαις), no cayó más tarde en el anzuelo de ninguna de ellas hasta el punto de abrazar los placeres perversos... (*Her.* 274).³¹⁹

Podemos apreciar tres factores. El νοῦς que bajó del cielo —muy parecido al del *Timeo*— al llegar al mundo tangible se encuentra apresado por el segundo factor, esto es, las ἀνάγκαις del cuerpo, que pueden llevarlo a caer más y ser seducido por el tercer factor, a saber, los placeres perversos. En otras palabras, la necesidad no se identifica con los placeres, pero puede conducir al hombre hacia ellos. El intelecto está atado forzosamente a la necesidad por el solo hecho de que está en este mundo. La necesidad designa las condiciones básicas de este mundo que la razón puede luchar e intentar superar, pero que no puede lograr que desaparezcan.

Una variación de esto es la afirmación de que el mal permanece *necesariamente* en el hombre. No se habla sobre las necesidades físicas, sino sobre la inclinación humana al pecado, que nunca será eliminada del alma humana:

En efecto, infinitas son las manchas que ensucian el alma, y no es posible lavarlas y limpiarlas completamente. Pues quedan por fuerza (ἀνάγκης) manchas connaturales a todo mortal, que es muy posible suavizarlas, pero es imposible hacerlas desaparecer del todo (*Mut.* 49).³²⁰

El ser humano puede luchar contra el mal que es inherente a él, lo puede suavizar, pero nunca vencerlo de forma definitiva. *Necesariamente* se queda algo en él. En este caso, Filón no habla sobre las necesidades físicas del humano sino sobre las manchas —es decir, la inclinación humana hacia el mal— que pueden ser consecuencia de las necesidades físicas, pero no se identifican.

³¹⁷ Concepto estoico. Las cuatro pasiones son placer, deseo, pena y temor. Véase *Her.* en la edición Trotta, n. 289.

³¹⁸ Basado en *Ex.* 15, 13.

³¹⁹ Véase también *Leg.* 3.41.

³²⁰ Véase también *Cher.* 65ss.

Esta idea está presente con estos dos términos o vocablos similares en varios lugares de la obra de Filón, aunque con diferentes matices.³²¹ Si reflejamos esta relación desde el microcosmos hasta el macrocosmos (i.e. la razón del mundo y sus necesidades), podríamos ver alguna similitud con la definición de Cornford o Archer-Hind —dependiendo de si las leyes “negativas” de la naturaleza fueron hechas por Dios o no, es decir, si son o no αἰτίας, esto es, causas independientes—, o incluso con la de Taylor —si no entendemos cómo estas reglas son para bien.

La comparación es la siguiente:

Microcosmos (i.e. el ser humano)	Macrocosmos (i.e. el universo)
Intelecto	La razón
Cuerpo	El universo
Las necesidades del cuerpo o el instinto malo	La necesidad (i.e. las leyes de la naturaleza)
Las necesidades pueden tener influencia negativa sobre el hombre, pero son necesarias	Las leyes de la naturaleza pueden tener efectos negativos, pero son necesarias
El intelecto debe controlar los deseos	La razón “convence” a la necesidad
El intelecto no puede controlar los deseos totalmente	La razón no puede convencer la necesidad totalmente

En otras palabras, el ser humano (i.e. microcosmos) está compuesto de intelecto y cuerpo. El cuerpo tiene necesidades corporales e instintos que pueden tener influencias negativas que la razón debe controlar; incluso algunas de estas malas influencias permanecen en el alma. Análogamente, en el mundo (i.e. macrocosmos) existe un factor que no está sometido a la razón y puede tener consecuencias negativas para él, pero este factor es necesario para la existencia del mundo. La razón puede utilizarlo y controlarlo (i.e. *convencer*) hasta cierto nivel, pero no totalmente.

Sin embargo, reconozco que esta comparación es débil y poco concluyente por dos razones. Primero, la similitud es lejana y no es clara. Segundo, Filón no hace esta comparación entre el microcosmos y el macrocosmos —a pesar del hecho de que sí la hace

³²¹ Por ejemplo, *Plant.* 42ss; *Her.* 187ss.

muchas veces en otros contextos³²²— y no parece que Filón haga alusión en alguna parte a los ἀνάγκη del *Timeo* en este contexto.

3.2.2. La necesidad como las leyes de la naturaleza

La relación entre la palabra ἀνάγκη y las leyes de la naturaleza es más explícita en otros casos que no involucran las necesidades físicas del ser humano, sino las reglas generales de su existencia que no pueden ser controladas, como, por ejemplo, el hecho de que es mortal: “...los que han fallecido bajo el imperio de una ineludible ley (ἀνάγκης νόμῳ) que impide alcanzar la inmortalidad a todo lo que es mortal y de terrenal origen” (*Spec.* 2.124).³²³

En otros casos, el uso de este término ya no es exclusivo al ser humano, sino que se utiliza en relación con el universo en general y sus leyes. En el siguiente texto, Dios es presentado en contraste con “la necesidad”:

Sabe, amigo, que sólo Dios es la indudable y verdadera paz y que toda la materia creada y mortal es la continua guerra. Pues Dios es libre en su voluntad, mientras que la materia está *sujeta a la necesidad* (ἀνάγκη). El que pone toda su fuerza en hacer cesar la guerra, la necesidad (ἀνάγκην), y la destrucción, en pasarse el bando de lo no-creado, lo indestructible, la libertad, la paz, podría ser justamente llamado morada y ciudad de Dios (*Somn.* 2.253).

La naturaleza y la existencia está subordinada a la necesidad, a diferencia de Dios que es realmente libre. Parece claro aquí que esta necesidad alude a las leyes de la naturaleza, tal como en algunas explicaciones sobre la necesidad platónica.

Runia dice que este párrafo es un “pasaje aislado”, en donde la palabra “necesidad” (se refiere a la segunda vez que aparece en este texto) está asociada con la materia (1986, 280). Pienso que la necesidad en este párrafo no es precisamente la materia misma, sino la manera en ella “comporta”, esto es, las reglas que la controlan (“está sujeta”), y que no es tan aislada como mostraremos en esa sección. De forma parecida, Filón apunta lo siguiente:

³²² Por ejemplo, *Fug.* 9ss; *Her.* 155; *Opif.* 25; *Plant.* 28; *QE* 1.23 será discutido más tarde en esta sección en 3.2.3. Véase también Daniélou 2014, 138-41.

³²³ De forma parecida, *Spec.* 4.119.

El hombre inteligente, como observador no sólo de la vida humana, sino también de todos los fenómenos del universo, sabe cómo suele soplar el viento de la necesidad (ἀνάγκη), la fortuna, la oportunidad, la violencia, el poder... (*Somn.* 2.81).

En otro pasaje sumamente importante, si seguimos esta línea de interpretación, Filón explica el versículo que dice que la familia de Abraham debe quedarse cuatro generaciones en Egipto ya que “aún no se han consumado las iniquidades de los amorreos” (*Gn.* 15, 16). No podemos entrar aquí a la compleja edificación alegórica que construye Filón alrededor de este concepto; sólo nos enfocaremos en las palabras que atañen a nuestro tema:

Tales palabras dan ocasión a los más débiles para asumir que Moisés presenta el destino (εἰμαρμένην) y la necesidad (ἀνάγκην) como causas (αἰτίας) de todo lo que sucede (γινομένων πάντων εἰσάγει).

Pero, no debemos ignorar que, en tanto que filósofo y hombre dotado de inspiración profética, conoce la secuencia, concatenación y entramados de las causas, pero no atribuye a estos las causas de lo que sucede. Pues tiene noción de otro ser superior, que está montado encima del universo, como si fuera un auriga o un timonel. En efecto, dirige el timón de la nave común del mundo, en el que todas las cosas navegan, y lleva las riendas del carro alado, el cielo entero, ejerciendo una soberanía absoluta y todopoderosa (*Her.* 300).

Los equivocados piensan que, en opinión de Moisés, Dios no pudo sacar al pueblo de Egipto más temprano, porque Él estaba sometido a alguna necesidad natural. Filón argumenta que este no es el caso, pues Dios controla todo lo que sucede.

Las palabras aquí son notables. Los equivocados piensan que la necesidad es la causa de lo sucedido. Platón también utiliza la palabra *aitia* —causa— para designar a la necesidad en el *Timeo*. Por su parte, el filósofo también reconoce que hay una concatenación de causas, son las leyes de la naturaleza que son necesarias, pero él sabe que hay alguien por encima de ellas que las controla totalmente. Pienso que, por lo menos, podemos decir que el concepto es muy parecido a la necesidad a la que alude Platón, y en este caso la terminología también es similar. Igualmente, aprendemos que la necesidad no es absoluta, ya que Dios está por encima de ella y la controla, de modo que lo más adecuado en ese caso es la explicación de Archer-Hind; más precisamente, la opinión de los equivocados equivaldría a la explicación de Cornford sobre Platón, a saber, que las αἰτίας son el destino y la necesidad que no están controladas por nadie y que incluso

Dios tiene que obedecer sus reglas y calcular cómo sacar lo mejor posible de esta situación, mientras que la postura correcta es la de Archer-Hind, quien sostiene que estas αἰτίαι están bajo el control de Dios.³²⁴

Sin embargo, el párrafo anterior se concentra en el tema de la providencia y no en el de la creación. Se utiliza la metáfora del piloto y el conductor (“un auriga o un timón” en esa traducción), el cual maneja el mundo y no el demiurgo que lo hizo. Pero, como hemos visto,³²⁵ para Filón los conceptos de Creación y Providencia están vinculados.

Además, en un párrafo similar Filón expresa la misma idea acerca de la génesis misma y utiliza términos parecidos. Abraham deja la tierra de los caldeos.³²⁶ De acuerdo con la explicación de Filón, los caldeos se dedicaron mucho tanto a la astronomía como a la astrología y encontraron numerosas relaciones entre las estrellas, las cosas terrenales y la hermosa armonía del universo. A pesar de estas cosas positivas, los caldeos cometen errores que hay que rechazar. En su argumentación contra este pueblo, Filón alude claramente a los estoicos y dice lo siguiente:

Estos han supuesto que este mundo fenoménico es el único ser real entre los que existen, es decir, que él mismo es lo divino e incluye en sí a Dios —o sea, el alma del mundo—. Y habiendo divinizado al destino y a la necesidad (εἰμαρμένην τε καὶ ἀνάγκην) han colmado a la vida humana de una impiedad múltiple, enseñando que fuera de los fenómenos no hay nada y que no existe ninguna causa (αἴτιον), sino que son los circuitos del sol, de la luna y de los otros astros, los que asignan a cada uno de los seres los bienes y sus contrarios (*Mig.* 179).

Aquí también la palabra “necesidad” se utiliza en un contexto filosófico en el mismo sentido platónico de αἴτια o causa de las cosas que ocurren en el mundo.

Filón, sin embargo, no asocia este término con Platón sino con los estoicos. Según ellos, la necesidad y su sinónimo, el destino, son las únicas causas que existen, mientras que para Platón es una de las dos, pues existe también la razón que trabaja junto con la necesidad. De cualquier manera, es manifiesto que el término es idéntico y se utiliza en el mismo contexto.

³²⁴ La idea de que Dios controla la cadena de causa-resultado, es decir, las leyes de la naturaleza, también se encuentra en *Mut.* 135. En *Deus.* 47ss se puede deducir una conclusión parecida. Allí Filón menciona que Dios liberó al ser humano de la necesidad (ἀνάγκης) y le dio el libre albedrío no como a las otras creaturas.

³²⁵ C. 2.2.2d.

³²⁶ Sobre los caldeos y su significado en los escritos de Filón, véase Wong 1992.

Después de presentar la opinión equivocada de los caldeos, Filón introduce la correcta opinión de Moisés, quien en un sentido está de acuerdo con los caldeos, pero en otro sentido no:

Ciertamente parece que Moisés estuvo totalmente de acuerdo respecto de la solidaridad y simpatía de las partes del universo, al mostrar que el cosmos es uno y generado, y, en efecto, es razonable admitir que sí es uno y generado..., pero diferenciándose de su opinión sobre Dios.

Ya que ni el cosmos ni el alma del mundo son el Dios primero, y tampoco los astros y sus movimientos la causa (*aítia*) más antigua de lo que sucede a los hombres, sino que todo esto es sostenido conjuntamente por potencias invisibles que el Hacedor (ὁ δημιουργός) ha extendido desde los extremos de la tierra hasta los límites del cielo... su potencia por la que establecido, determinado y ordenado todas las cosas (*Mig.* 180-2).

Sin entrar en los detalles de la compleja teoría de las potencias inmanentes de Filón, vemos que, en contra de la tesis estoica de que la necesidad es la causa de todo, Moisés opina que las potencias que Dios puso en el mundo son la causa verdadera. Aunque en este caso Filón menciona la Providencia divina (“lo que sucede al hombre”), utiliza también una terminología claramente *creacionista*, ya que menciona al Demiurgo (el Hacedor) y habla sobre establecer, determinar y ordenar “todas las cosas” (τὰ ὅλα. Colson: *whole realm of being*); de igual modo, afirma explícitamente que el mundo es generado.

Considero que, de todo esto, probablemente podemos concluir que el término ἀνάγκη sí aparece en los escritos de Filón en el contexto filosófico como *aítia* de la creación y de la providencia, y que él opina que está dominada por el νοῦς que en este caso es la potencia creadora y la providente que Dios puso en el mundo. Con todo, aún no podemos determinar si Filón vincula esta postura con la de Platón o de qué manera entiende la noción de necesidad para este último.

3.2.3. La necesidad como una causa independiente en la realidad y la fuente del mal

En esta subsección presentamos un texto adicional que, según Runia, se relaciona con el concepto de necesidad, aunque este término no aparece explícitamente en dicho texto. Runia mantiene la explicación de Cornford sobre el concepto de necesidad del propio Platón: “For Plato necessity is not the inexorable but the random yet unavoidable element of physical reality which cannot be wholly reduced to order by rational purpose” (1986, 281, n. 1).

Por ende, como vimos al inicio de esta subsección, de acuerdo con Runia no se puede encontrar este término en un contexto filosófico en los escritos de Filón. La razón de ello, a su juicio, es que la palabra ἀνάγκη no le parecía apropiada a Filón, porque está relacionada con las necesidades físicas. Runia sí menciona los lugares en donde Filón la utiliza como sinónimo de εἰμαρμένη, el destino, es decir la cadena de causa y efecto, una doctrina estoica que Filón rechaza. Runia argumenta que estos dos conceptos —necesidad física y causalidad— están lejos del término platónico de ἀνάγκη, el cual está relacionado con el elemento causal pero necesario e incontrolado por la razón del mundo físico, tal como explica Cornford.³²⁷

Dado que Runia concibe a la necesidad como otra causa ajena e independiente de la razón en la creación del mundo, esto lo lleva a identificar dicho concepto con el dualismo y el origen del mal. Por este motivo, Runia examina un pasaje filónico de QE que considera “altamente controversial”. El texto en cuestión explica el versículo: “Y pasará Señor a herir los egipcios, y verá la sangre en el dintel, y en los dos postes, y pasará de la casa y no dejará al exterminador entrar en vuestras casas a herir” (Ex. 12, 23). La palabra “exterminador” necesita ser interpretada. Filón dice lo siguiente:

But as for the deeper meaning this must be said. Into every soul as its birth there enter two powers, the salutary and the destructive... through these powers the cosmos too was created. People call them by other names: the salutary power they call powerful and beneficent and the opposite one they call unbounded and destructive. Thus the sun and moon and the appropriate positions of the other stars and their ordered functions and the whole heaven together come into being and exist through the two powers. And they are created in accordance with the better part of these, namely when the salutary and beneficent power bring to an end the unbounded and destructive nature. Wherefore also to those who have attained such a state and a nature

³²⁷ Pienso que también a Cornford se le debe entender según el ejemplo que vimos del fuego (B. 2.3.4), que al final esta causa son las mismas leyes de la naturaleza que están dentro de las características predeterminadas del mundo físico, que a nosotros nos pueden parecer casualidad o azar, pero son reglas inherentes a la realidad física. La diferencia radicaría en la pregunta de si fueron creadas, es decir diseñadas por “la razón”, o bien son un hecho para ella. Según esto, este concepto estoico es idéntico a la de Platón. De todos modos, según las otras maneras de entender el término platónico que vimos en la sección anterior, la cercanía entre el concepto platónico y el uso de Filón que presentamos en la subsección anterior es más claro.

similar to this in immortality given. But the race (i.e. the human race) is a mixture of both these powers, from whom the heavens and the whole cosmos have received this mixture... (QE 1.23).³²⁸

El poder destructivo aparece en el microcosmos (i.e. el hombre) y en el macrocosmos (i.e. el universo). Parece que no puede ser explicado por la doctrina de los dos poderes de Dios que se reflejan en Sus dos nombres *kirios* y *theos*,³²⁹ ya que en este caso parece que ambos poderes luchan entre sí, mientras que en la doctrina común de Filón se completan.³³⁰

Runia explica que la palabra “unbounded” (i.e. ἄπειρος, ilimitado) alude a la materia³³¹ y la oposición aquí es entre la materia desordenada que se llama destructiva y el orden que impone la razón. Así pues, esta mezcla existe a nivel microcósmico y macrocósmico. Runia lo compara con Plutarco, el cual habla sobre una mezcla similar:

En efecto, la génesis y constitución de nuestro universo es el resultado de la mezcla de fuerzas contrarias, no ciertamente con el mismo poder, sino que prevalece la mejor; pero erradicar completamente la fuerza del mal es imposible porque está profundamente enraizada en el cuerpo y profundamente en el alma del Universo, y en continua y obstinada lucha con la fuerza del bien (*Moralia*, «Isis y Osiris», 371A).

De acuerdo con Runia, la pregunta por resolver es la siguiente:

Is the destructive power actively maleficent, or is the nature of its ‘activity’ confined to recalcitrant passivity? In the case of the former option... we have a more extreme dualism³³² than is found elsewhere in Philo (1986, 283).

No obstante, la conclusión de Runia es que los conceptos platónicos que se encuentran en el texto nos dirigen hacia una comprensión más moderada y que el

³²⁸ Como no existe aún una traducción al español de este tratado, reproduzco la traducción al inglés de este pasaje realizada por Runia (1986, 281).

³²⁹ Véase arriba C. 2.2.2d y al final de esta subsección.

³³⁰ Véase también Colson 1929-1941, XII, 32 n. m; Goodenough 1935, 205 n. 44.

³³¹ En los escritos de Filón en *Spec.* 1.48, 329; *QE* 2.12 y en otros platónicos *Moralia*, 719C y otros; véase, Runia 1986, 282.

³³² Hengel (1974, II, 152, n. 773) también define este texto como “dualista”. Sobre el dualismo en el judaísmo helenista y la influencia persa, véase Hengel 1974, I, 229ss. Daniélou (2014, 35-37) lo ve como ajeno al pensamiento general de Filón e influido por los esenios, por un lado, y por diferentes filósofos y místicos religiosos, especialmente egipcios por el otro, al igual que Plutarco. Véase también Winston 1981, 335, n. 61.

dualismo solamente surge por motivos de interpretación. Pienso que es correcto no encaminar a Filón hacia conceptos dualistas ajenos a su filosofía y creencias monoteístas y que este poder destructivo fue puesto en el hombre y en el cosmos por Dios mismo, un acto que puede ser explicado de varias maneras que no discutiremos aquí. Además, no estoy convencido —como Runia y Colson— de que esto no favorece la interpretación común de los dos poderes de Dios que mencionamos arriba.

Asimismo, recordemos que este texto no se encuentra en el original griego. Por ello, llama la atención que un párrafo de este tipo nos lleve a una conclusión diferente del pensamiento habitual de Filón. Esto debe interpretarse entonces como una advertencia para tomar esas afirmaciones con el cuidado necesario.

3.3. Conclusión

Resulta difícil encontrar el término ἀνάγκη en las obras de Filón en un contexto claramente platónico. Sin embargo, hemos hecho un intento por relacionarlo con las necesidades físicas que se encuentran en una lucha con la razón y así concluir desde el microcosmos a la necesidad platónica en el macrocosmos, pero esta alusión no es muy probable.

No obstante, hemos encontrado fuentes en los escritos de Filón desde las cuales sí podemos interpretar este concepto de forma similar a como hacen Taylor y Archer-Hind en sus respectivas lecturas del *Timeo*. Según esto, la necesidad se entiende como las leyes de la naturaleza cuyo fin positivo no siempre puede ser contemplado y cuyos resultados no pueden ser controlados. Filón utiliza este concepto para describir la relación causa-efecto o la concatenación de causas en el mundo en este mismo término y sentido como lo de Platón, siempre destacando que esta causalidad está controlada y dominada por poderes encima de ella, los intermediarios o mensajeros de Dios.

En varios párrafos, por consiguiente, Filón utiliza este término en este contexto; incluso a veces se enfrenta directamente con los que lo tratan como causa de la misma manera en que lo hace Platón, aunque no está de acuerdo con quienes sostienen que se trata de una causa independiente (es decir, los estoicos) y mucho menos con los que sostienen que es el origen del mal (como es el caso de algunas doctrinas dualistas como la de Plutarco).

Así pues, Dios creó en el mundo leyes naturales. Ellas obligan a la naturaleza a seguir un cierto camino sin intervención divina alguna, o lo que llamamos “providencia” en términos estoicos,³³³ pero realmente no es una reacción activa.

Sin embargo, Dios permanece con “los ojos abiertos” sobre todo lo que ocurre en el universo y deja en Sus manos la opción de intervenir en el curso natural de las cosas y cambiar estas leyes cuando Él lo considera correcto. Esta es la providencia activa de Dios en el sentido religioso tradicional según la cual Él puede hacer milagros y no tiene limitaciones en su actuación.

Dios no está sometido a estas reglas creadas por Él y no hay nada que le obligue a tomar cierta decisión salvo su propia voluntad, ya que Él es la única causa verdadera. Estos dos aspectos “viven en paz” juntos en el pensamiento de Filón sin generar algún tipo de conflicto.

³³³ Véase C. 2.2.2d.

4. El receptáculo

El elemento adicional, el “tercer género”, que presenta Platón en el *Timeo* es “difícil y vago”, “paradójico y difícil de comprender” y “captable por un razonamiento bastardo”. Se trata del espacio o el lugar en donde ocurren las cosas, pero la definición exacta no es clara.

En la sección anterior³³⁴ vimos las principales interpretaciones de este concepto en la historia. En esta sección lo rastreamos e interpretaremos en los escritos de Filón.

4.1 Resumen de la opinión de Platón

Hemos concluido que para Platón el receptáculo es:

1. En donde ocurren los fenómenos (en él aparecen las cosas y de él desaparecen).
2. Siempre es idéntico a sí mismo.
3. No tiene característica alguna por sí (invisible y amorfa), por tanto:
4. Es capaz de recibir todo de la manera perfecta.
5. Es eterno.
6. Mueve y ordena los elementos en diferentes regiones.
7. No es generado por dios.

Este concepto fue denominado de varias maneras: “receptáculo”, “nodriza”, “aya”, “madre”, “lugar”, “campo”, “espacio”, “sede”. A lo largo de la historia se han propuesto muchas explicaciones que se pueden reducir a dos principales: por un lado, Aristóteles³³⁵ junto con otros filósofos antiguos lo identificaron con la materia (ύλη) que *recibe en sí misma* (τὸ ἐξ οἷ) a todos los fenómenos (posteriormente el receptáculo fue definido como la substancia real). Por otro lado, últimamente³³⁶ es más común la definición del receptáculo como el espacio *en donde* (τὸ ἐν ᾧ) suceden las cosas.

4.2. Filón acerca del “receptáculo”

Si el acuerdo general, establecido por Aristóteles y luego aceptado ampliamente en la antigüedad es que el receptáculo se identifica con la materia, sería lógico suponer que esta es también la postura de Filón. Sin embargo, en este caso tampoco es fácil encontrar el término de forma clara en los escritos de Filón.

³³⁴ B. 2.4.

³³⁵ B. 2.4.1.

³³⁶ B. 2.4.2.

4.2.1. El receptáculo es la materia (ὕλη)

La identificación del receptáculo con la materia es también la conclusión que se puede extraer claramente de un párrafo en donde Filón alude con claridad a Platón mismo y al término que nos ocupa. En este párrafo, Filón habla sobre Sara, que en la alegoría simboliza “el espíritu amante de la virtud” (*Ebr.* 59),³³⁷ y sus características “masculinas”³³⁸:

Se dice también que ella carente de madre: le tocó en suerte un único parentesco, no participó del parentesco femenino. Pues dijo alguien en algún lugar: “es en verdad mi hermana, pero por mi padre, no por mi madre” (*Gn.* 20, 12). No nació de la materia (ἐξ ὕλης) sensible que permanentemente se compone y se descompone llamada madre, nodriza y aya (μητέρα καὶ τροφὸν καὶ τιθήνην) de los seres creados, [llamada madre por] los primeros con los que se abrió el joven brote de la sabiduría³³⁹, sino que nació de padre, causa (αἰτίου) de todas las cosas.³⁴⁰

“Los primeros con los que se abrió el brote de la sabiduría” refiere indudablemente a Platón.³⁴¹ De igual forma, aparecen tres de las denominaciones del receptáculo, a saber, “madre”, “nodriza” y “aya”. Por ello, no hay duda de que en este pasaje nos encontramos ante el receptáculo que Platón menciona en el *Timeo*. Este concepto es, según Filón, la materia sensible que permanentemente compone y descompone. Filón utiliza el término ὕλης que no figura en el texto platónico y, sin embargo, es el término empleado por Aristóteles para referirse a la materia, por lo que parece que Filón interpreta a Platón del mismo modo en que lo hizo Aristóteles y que fue común en la época.

Asimismo, se puede leer en el texto lo que dice Platón acerca del receptáculo, esto es, que los elementos aparecen y desaparecen en él todo el tiempo y cambian de forma, mientras que el receptáculo es fijo.

Resulta interesante además la diferencia entre la madre y el padre, pues mientras que en la primera las cosas componen y descomponen, el segundo es la “causa” de todas las cosas. Así, claramente apreciamos que la materia, el receptáculo, no puede ser la

³³⁷ La traducción de Triviño, “inteligencia (λόγος) amante de la virtud” es más exacta.

³³⁸ Acerca del femenino y masculino en Filón, véase Bear 1970.

³³⁹ En esta traducción esta oración está un poco confusa. Así la traduce Triviño: “...pues no procedía de la materia sensible, siempre en proceso de reunión y de dispersión, a la que aquellos en los que primero germinó el brote de la sabiduría llamaron madre, nodriza y aya”.

³⁴⁰ *Ebr.* 61. Véase también, QG 4.160.

³⁴¹ Así también en las notas de las diferentes traducciones: Alesso, n. 38, Triviño, n. 29, la hebrea n. 26. Véase también Runia 1986, 284.

causa de las cosas, sino que ella sólo puede ser la razón suprema que es el padre del λόγος amante de la virtud. Para el filósofo judío monoteísta no existe otra “causa” independiente más que Dios mismo.

4.2.2. Otros usos en la metáfora de la madre y nodriza

La metáfora de “madre y nodriza” aparece en otros contextos: en un lugar acerca de la sensibilidad o los sentidos (*Her.* 52) y en otro sobre la tierra que es la madre y la nodriza de los diferentes animales terrenales y plantas (*Plant.* 14; *QG* 2.7). Esto no debe sorprendernos, ya que una misma metáfora puede ser utilizada para diferentes propósitos. Asimismo, la abundancia de historias sobre los matriarcados que hay en la Biblia le da a Filón un amplio espacio para construir diferentes alegorías utilizando, entre otras, esta metáfora de madre y nodriza.

Sin embargo, una metáfora en la cual la madre simboliza la sabiduría (σοφία³⁴²), llamó la atención de varios investigadores, pues se repite varias veces. De modo que surgió la duda acerca de si esta metáfora está vinculada con el receptáculo que, como hemos visto, también es comparado con la madre.

La fuente de esta alegoría es un capítulo interesante en *Pr.* 8 en el cual la sabiduría habla y dice varias cosas, entre ellas que fue hecha por Dios antes de la creación del mundo. En su interpretación de estos versículos, contrariamente a la exégesis generalmente negativa que Filón realiza sobre lo que se considera femenino, la sabiduría está simbolizada con la madre lo cual es descrito como algo positivo. Lo que generó la inquietud en la interpretación de estos párrafos fue el uso en los mismos términos para un sentido opuesto. En palabras de Wolfson:

How does it happen, then, that in his theory of ideas, which is based upon Plato, Philo should call Wisdom, which is the totality of ideas, by terms which Plato himself applies to that which is the opposite of the ideas? (1962, I, 267).

Wolfson trae la respuesta de Bréhier en las notas:

in Greek mythology and mysteries the terms “wisdom” and “mother” are sometimes used as descriptions of certain deities (1962, I, 267, n. 35).

³⁴² Wolfson (1962, I, 255ss) identifica esta σοφία con el λόγος.

Para Wolfson el origen de este uso es la traducción de la palabra hebrea “amon” que aparece más adelante en el mismo capítulo³⁴³ y que está traducida en varios casos como “artificio” (“oman”), pero también como nodriza (“omenet”) que es parecida también a la palabra “madre” o “su madre” (“em” o “iman”)³⁴⁴, cosa que motivó a Filón a utilizar la misma metáfora, pero no en el mismo sentido. En mi opinión, si uno analiza estos lugares con cuidado, se pueden observar diferencias significativas entre esta noción y el receptáculo platónico y, por ende, es suficiente lo dicho anteriormente, a saber, que Filón utiliza la misma terminología para ideas que no tienen que ver una con la otra y no hay necesidad de relacionarlas con el receptáculo.³⁴⁵

Revisemos dos casos de esta alegoría. En el primero Filón interpreta el versículo que reza: “la miel de la roca y el aceite de la dura roca” (Dt. 32, 13):

...la roca es la sabiduría de Dios (σοφίαν θεοῦ) dura e indestructible, que alimenta, que cuida, que cría como una nodriza (τροφὸν καὶ τιθηνοκόμον καὶ κουροτρόφον) a los que persiguen un modo de vida incorruptible.

Pues esta sabiduría, madre (μήτηρ) de los seres del mundo, ofrece por sí misma, inmediatamente los alimentos a quienes fueron engendrados por ella (Det. 115ss).

Se pueden discernir dos diferencias entre este párrafo y el ejemplo que vimos anteriormente acerca del receptáculo. Primero, el menos significativo, es que el vocabulario no es idéntico al de Platón, ya que aquí se utilizan verbos y no sustantivos (aunque en esta traducción se lee “como una nodriza”, pero en el original griego podemos apreciar que sólo utiliza verbos³⁴⁶). Ciertamente, esta no es una diferencia significativa, pero si Filón hubiera querido aludir a las palabras de Platón lo pudo haber hecho de una forma más clara y directa. En la segunda oración sí utiliza la palabra “madre” (μήτηρ), pero ya no en el contexto que es tan similar al vocabulario de Platón.

La segunda diferencia es más relevante. La función de la madre en la metáfora es totalmente distinta. En el simbolismo del receptáculo la madre representa el lugar en donde los fetos crecen y se desarrollan y ella sólo *les ofrece el espacio* adecuado, mas nada de su esencia, lo que es muy adecuado al concepto de Platón y en general a la función de

³⁴³ אֱמוּן en Pr. 8, 30.

³⁴⁴ אֱמוּן, אֱמוּנָה, אֱמוּנָה respectivamente con diferentes vocales.

³⁴⁵ En forma parecida contesta Nikiprowetzky, citado por Runia 1986, 285.

³⁴⁶ Así también en la traducción hebrea y la inglesa de Colson.

la madre en el embarazo según los conocimientos de esa época. En este texto, sin embargo, la madre *alimenta* con sabiduría a los que la buscan. El énfasis es después del parto y no durante el embarazo, y la madre los nutre de forma activa y aporta algo positivo a su existencia y no sólo provee el espacio pasivamente. Pienso que esta diferencia cambia totalmente el concepto de esta alegoría.

En el segundo caso, que Runia (1986, 285) considera “por mucho el más interesante”, Filón explica el precepto del niño rebelde que sus padres tienen que entregarlo al juicio (Dt. 21, 18-21):

Siendo padre y madre denominaciones comunes, difieren, sin embargo, en sus potencias.³⁴⁷ Diremos con razón sin más que el demiurgo que creó este universo, por eso mismo, es padre de lo engendrado, y la ciencia del hacedor, madre, uniéndose con la cual, Dios, no como hombre, in-semina la creación. Ella, una vez recibida (παραδεξαμένη) las simientes de Dios y cumplidos los dolores del parto, alumbró a su único y amado hijo perceptible, este mundo.

La sabiduría es presentada por uno de los miembros del divino coro hablando de sí misma de esta manera: “Dios me poseyó como primicia de sus obras y me fundó antes de los tiempos” (Pr. 8, 22). Pues era necesario que todo cuanto llegara al nacimiento fuera más joven que la madre y nodriza (μητρὸς καὶ τιθήνης) de todas las cosas (Ebr. 30ss).

Filón utiliza los mismos términos de Platón en sentido opuesto. La madre y nodriza, que en el *Timeo* representan una materia o un espacio que recibe pasivamente todas las cosas, aquí ella misma les da existencia activamente. Entonces, la sabiduría es la madre del universo no en el mismo sentido que la materia.

Sin embargo, no considero que sería prudente compararlas, y lo más lógico es que el uso común de las mismas palabras no representa alguna relación filosófica entre las dos. Nada impide utilizar la misma metáfora para diferentes ideas. De hecho, al inicio de este texto, Filón mismo escribe que estos términos —padre y madre— pueden tener diferentes explicaciones.

Un ejemplo de esta flexibilidad interpretativa se puede apreciar en un párrafo, en donde Filón explica la ley que establece que el sumo sacerdote no puede “impurificarse para sus padres”³⁴⁸:

³⁴⁷ Quiere decir: de sus significados. En Colson: “Now father and mother” is a phrase which can bear different meanings”.

³⁴⁸ Cuando los padres mueren los hijos tienen la obligación de ocuparse de todo lo necesario para enterrarlos, y al estar en contacto físico con una persona muerta se impurifican. Debido al nivel

Ni por su padre —el intelecto— ni por su madre —la sensibilidad— dice Moisés, puede ser contaminado, por lo tanto, creo, le correspondían progenitores imperecederos y purísimos: por padre, Dios, quien es también padre del universo, y por madre, la sabiduría, mediante la cual todas las cosas han llegado a la existencia (*Fug.* 109).³⁴⁹

En el mismo texto, el padre es en primer lugar el intelecto y luego el padre del universo (Dios). La madre al inicio es la sensibilidad y al final la sabiduría. El traductor hebreo escribe en una nota:

Aquí vemos un ejemplo extremo a la medida de flexibilidad de la alegoría: en la misma sección que el padre y la madre se interpreta como el intelecto y la sensibilidad se interpreta también como el Dios y la sabiduría (n. 97, mi traducción).

Considero que es concluyente afirmar que la metáfora relevante para este término es la de la materia (ὕλη) y no otra.

4.2.3. Ἐξ οὗ

Una de las diferencias significativas entre la interpretación de Aristóteles y las modernas es si el universo fue creado desde el receptáculo (ἐξ οὗ) o en él (ἐν ᾧ). Aquí también podemos identificar la postura de Aristóteles en Filón. En un texto en donde describe otra vez la creación hecha por Dios, Filón afirma lo siguiente:

Para la generación de algo, en efecto, deben concurrir varias cosas: aquello por lo cual, aquello de lo cual (ἐξ οὗ), aquello mediante lo cual y aquello para lo cual... de lo cual es la materia...

En efecto, después de pasar por las construcciones particulares, contempla la más grande casa o ciudad, es decir, este mundo; halarás, pues, que... su materia son los cuatro elementos de los que (ἐξ οὗ) está compuesto (*Cher.* 125-7).

La materia desde la cual fue generado el universo son los cuatro elementos. Aunque no habla en este caso sobre la materia precósmica, denominada como “ὕλη”, se puede deducir que del mismo modo en que los cuatro elementos son la materia desde la cual fueron hechas las cosas, estos mismos fueron hechos de esta materia antigua. En

elevado y puro del sumo sacerdote se le prohíbe impurificarse, aunque sea por preocuparse de su propio padre o madre. Filón explica esta ley de forma alegórica en este párrafo.

³⁴⁹ Véase también *Det.* 54.

este caso, los cuatro elementos no son el espacio de las cosas, sino el mismo sustrato del cual están hechas.

Esta relación es más clara en otro párrafo en donde Filón describe la acción de Dios por medio del Logos:

De esta manera Dios, tras afilar al divisor de todas las cosas, su propio Logos, dividía la esencia del universo, sin forma y sin cualidades, y los cuatro elementos del mundo, que se distinguieron a partir de aquella (ἐξ αὐτῆς), y los animales y plantas que se formaron mediante estos (*Her.* 140).

Podemos distinguir tres etapas en este proceso. Primero existía la esencia del universo sin forma y sin cualidades, una clara alusión al receptáculo. A partir de ella se originan los cuatro elementos y, de ellos, los animales y las plantas. La manera en que los cuatro elementos se forman a partir de la esencia del universo es ἐξ οὗ. De todo esto se desprende que la definición de Filón del receptáculo es semejante a la de Aristóteles.

4.3. Las características del receptáculo

En la sección anterior presentamos varias características del receptáculo platónico. Si revisamos las características de la materia para Filón podemos reconocer la similitud con los rasgos del receptáculo, pero también algunas diferencias.

4.3.1. Comparación con Platón

Revisemos nuevamente la lista de la sección anterior. Podemos ver que el receptáculo es:

1. En donde ocurren los fenómenos (en él aparecen las cosas y de él desaparecen).
2. Siempre es idéntico a sí mismo.
3. No tiene característica alguna por sí (invisible y amorfa), por tanto:
4. Es capaz de recibir todo de la manera perfecta.
5. Es eterno.
6. Mueve y ordena los elementos en diferentes regiones.
7. No es generado por dios.

En el párrafo que vimos anteriormente, la materia está descrita como el lugar en donde “permanentemente se compone y se descompone” (*Ebr.* 61); esto quiere decir que los diferentes elementos y los objetos del mundo tangible se transforman constantemente en ella, que es el punto (1) de la lista.

En la explicación de la historia de la huida de Jacob de su tío y suegro Labán (*Gn.* 31), este último representa a aquellos que encuentran a Dios en la materia:

Hay algunos que han divinizado la sustancia (οὐσίαν) sin cualidad, sin forma o sin figura (ἄποιον³⁵⁰ καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον), y no conocen la Causa que pone en movimiento ni se afanan por aprenderla de quienes la conocen...

Labán pertenece a este género. Según los oráculos le corresponde el rebaño sin marca.³⁵¹ Pues sin marca está en el universo la materia sin cualidad (ἄποιος ὅλη)... (*Fug.* 8ss).

La descripción en este texto es adecuada al punto (3) de la lista. Esta imagen de la materia sin cualidades se repite en muchos lugares y está relacionada con la “negatividad” de la materia que revisaremos más adelante.³⁵²

La pregunta acerca de si la materia es eterna, punto (5), depende de la investigación de si la creación es *ex nihilo* o *ex materia ingenita* que hemos discutido anteriormente. Si nuestra conclusión es correcta, entonces la materia existía desde siempre (lo cual tiene que ver con el punto (7), esto es, si la sustancia es generada por Dios o no, y lo discutiremos en la siguiente sección).

No encontramos en la obra de Filón evidencia alguna de la función activa del receptáculo de mover los elementos desordenados dentro de sí mismo. Cuando la materia está descrita como algo que está en desorden, desarmonía y discordancia³⁵³ se supone que un movimiento causó esa desarmonía y desorden, pero esto no se puede comprobar claramente.

Sin embargo, Winston (1981, 10, n. 22) escribe que la visión monoteísta de Filón impide cualquier movimiento que no provenga de Dios, y esta es la razón por la cual no encontramos movimientos en la materia que no sean resultado de la actividad del Creador. Se puede agregar que Filón dice por lo menos en un lugar que la materia no movía antes del acto de la creación (*Opif.* 9). Por ello, pienso que en este punto Filón no está de acuerdo con Platón.

³⁵⁰ Esta palabra también es usada para describir a Dios, pero en otro sentido totalmente distinto. Véase Wolfson 1962, II, 101-10.

³⁵¹ Basado en *Gn.* 30, 42.

³⁵² C. 4.3.3.

³⁵³ Por ejemplo, en *Opif.* 22.

En otro texto podemos deducir el punto (4): “Es por ello por lo que no escatimó su óptima naturaleza a una sustancia que no tenía nada bello por sí misma pero que podía convertirse en todas las cosas...” (*Opif.* 21).

Esta cualidad, que esta sustancia puede recibir todo, que más adelante veremos que Runia la define como “potencialidad”, es muy importante en su función ya que eso es lo que posibilita la creación de todas las cosas.

El punto (2) tampoco está escrito claramente, ya que no se extiende en la descripción de la materia después de la creación sino sólo como una obra buena y ordenada de Dios, así que no significa mucho que siempre sea idéntica a sí misma. Discutiremos el inciso (7) en la siguiente sección.

4.3.2. La prueba de Wolfson

En la subsección sobre la creación analizamos³⁵⁴ la prueba de Suzanne-Nataf sobre la creación *ex nihilo* desde el hecho de que las ideas de los cuatro elementos fueron creadas por Dios. La rechazamos ya que los cuatro elementos son el segundo paso de la creación y la materia eterna existía antes. El hecho de que los cuatro elementos y sus Ideas fueron creados no significa que la sustancia misma lo fue.

Esta prueba ya ha sido adelantada por Wolfson: “Philo, however, definitely says that the ideas of the four elements are created and consequently the copies of the ideal four elements in the limited void are also created” (1962, 308). Sin embargo, Wolfson agrega un punto adicional. El espacio, que es el receptáculo de Platón, también es generado, en este caso es más difícil afirmar que el espacio es creado, pero no la materia, pues son la misma cosa.

Wolfson comprueba la creación del espacio a partir de dos fuentes. Por un lado, cuando Filón describe las Ideas creadas en el primer día, menciona entre ellas la Idea del “vacío”:

Entonces el hacedor hizo en primer lugar el cielo incorpóreo y la tierra invisible, así como la idea de aire y de vacío, de los cuales al uno le puso el nombre de oscuridad, porque el aire es por su naturaleza negro, mientras que el otro le puso el nombre de abismo, pues el vacío es muy profundo y abierto (*Opif.* 29).

Acerca de ello, escribe Wolfson:

³⁵⁴ C. 1.2.2.

The term “abyss” as explained by him as the “idea of void”, for “void”, he says, “is very deep and yawning (ἄχανός). Now this “void”, identified as it is with an “abyss” which is “yawning”, is reminiscent of Hesiod’s “chaos”, which literally means “gape”, “yawn”. And with which Plato’s “receptacle” or “space” is undoubtedly connected. Consequently when Philo speaks of the creation the idea of void, he means that the idea of Plato’s “receptacle” or “space” was created and hence Plato’s receptacle or space itself was also created.

We must have in Philo a clear, though indirect, statement that the Platonic “receptacle” or “space”, that is, the matter *in which* the world was created, was itself created by God (1962, 308).

Aunque según él es incuestionable que el receptáculo es el vacío, parece que el solo hecho de que Hesíodo usara la misma palabra para un concepto similar no demuestra definitivamente que sea así y se necesitan más pruebas. El concepto de vacío es muy vago. Filón no agrega ningún detalle sobre las características y el propósito de este elemento, además de que es “muy profundo y abierto” y no está claro a qué se refiere Filón con estos términos.³⁵⁵ Runia agrega lo siguiente: “...the equivalence postulated between the void, empty space, the Platonic receptacle and the “in which” aspect of matter is extremely problematic, Philo in fact never considers space to be an aspect of matter at all...” (1986, 288). Como hemos visto, el receptáculo de Filón se relaciona más con la materia de la que se hacen las cosas y no con el lugar donde se hacen.³⁵⁶

Mientras que el nexo entre el abismo y el receptáculo no está tan comprobado, hay otra fuente que Wolfson utiliza en donde parece más que se trata del receptáculo platónico. En este caso sí se trata de la materia desde la cual fue creado el universo (y no el lugar en el que se creó). El tema en ese texto es el versículo que dice que Dios “bajó” para ver la torre que construyeron los seres humanos (Gn. 11, 5). Filón quiere rechazar la posibilidad de una interpretación literal del acto de “bajar” a un lugar en el mundo:

Pero Dios todo lo contiene sin ser contenido y solo a él le sucede estar en todas partes y no estar en ninguna. En ninguna parte, porque también él ha creado un espacio (χώραν) y un lugar (τόπον) junto con los cuerpos (σώμασι), y así es imposible sostener que el Creador esté contenido en ninguna de las cosas creadas... (Conf. 136).

³⁵⁵ Un argumento parecido en Lilla 1971, 195, n. 3.

³⁵⁶ Véase también May 1994, 9, n. 32.

En este caso, parece que las palabras χώρον y τόπον aluden al receptáculo de Platón que utiliza los mismos términos para describirlo.³⁵⁷ Según esto, este lugar o espacio, que es la materia, fue creada, cosa que posiblemente comprueba la *creatio ex nihilo*.

Winston (1981) trae tres oposiciones a la prueba de Wolfson y a la posición de *creatio ex nihilo* en general:

La primera es que normalmente se explica que para Platón el Demiurgo nunca creó las copias, sino que son el reflejo de las Ideas en el receptáculo de una forma automática: “Most scholars have therefore understood the emergence of the Platonic εἰδωλα (i.e. copias) as some sort of automatic reflection of the Forms in the Receptacle” (1981, 11).

No queda clara la relación entre las Ideas y las copias, ni el modo en que estas últimas surgieron de las primeras. Según Winston, la explicación común entre los intérpretes de Platón es que se trató de un acto indirecto y no consciente del demiurgo, por lo que Dios no creó las copias, sino que su existencia es el reflejo automático de las Ideas y Filón no entró en los “detalles” de la manera en que se desarrolló este proceso.

Pienso que este argumento es extraño, considerando las múltiples veces en que Filón relaciona la formación del mundo, o al menos, su ordenación, directamente a Dios o a sus poderes.

El segundo argumento es contra la idea de creación *ex nihilo* en general y no está enfocado en este párrafo específicamente. Para Winston la idea de que Dios creó la primera materia de la nada es inconsistente con todo el pensamiento de Filón acerca de la materia. Si Dios creó la materia preexistente, ¿por qué fue desordenado al inicio? Además, ¿cómo puede ser que Dios es el origen del mal y el desorden? Asimismo, lo que dijo Filón en un lugar,³⁵⁸ que Dios no tiene celos en compartir su excelencia con algo que no

³⁵⁷ Wolfson interpreta que la palabra “cuerpos” refiere a la materia de la cual fue creado el universo mientras χώρα y τόπος es la en donde fue formado, y ambos fueron creados según este párrafo (1962, I, 309). Pienso que su intento de encontrar los dos tipos de materia en un término (receptáculo) es innecesario, y el concepto de espacio no es compatible con la filosofía de Filón. Sin embargo, estos comentarios no descartan el hecho de que al parecer en este párrafo la materia, sea cual sea su interpretación, es creada y no antigua.

³⁵⁸ Parece que Winston se refiere a *Opif.* en donde Filón parafrasea *Timeo* 29e. Véase también *Mig.* 183.

tiene ninguna gracia por sí misma, parece extraño cuando esta misma cosa fue creada por Él.³⁵⁹

Otra afirmación de Filón que no es compatible con esta posición es que Dios da no según lo que pueda dar, sino según lo que se puede aceptar.³⁶⁰ De modo que si hay una limitación inherente en la materia, entonces, ¿por qué Dios creó algo tan limitado? Por tanto, es más lógico decir que Dios es la fuente de la creación de la materia de una forma indirecta, y así se explica lo dicho por Filón acerca de ese acto, pero no hubiera sido retrocedido pensar que lo hizo activamente.

La tercera demostración también se trata de la creación *ex nihilo* en general, y es que Filón expresa en varios lugares que esta posición es imposible, entre ellos:

Porque nada ha sido hecho para ser consumido en el no ser; y a los mismos elementos de los que procede, cada cosa habrá de retornar en su fin (*Spec.* 1.266).

Runia agrega que un cambio tan significativo de la postura común de la filosofía griega de esa época, de *creatio ex nihilo*, no puede ser explicada de una forma tan vaga e indirecta:

If Philo were to formulate the doctrine that matter was created by God out of nothing —a doctrine that takes issues with one of the most basic axioms of Greek philosophy (affirmed with some force at *Aet.* 5...) and that also would represent a new development in Jewish thought—we must expect him to announce such a decisive innovation (1986, 289).³⁶¹

Además, como mencionamos más arriba,³⁶² el concepto del receptáculo de Filón se relaciona para él con la materia y no con el espacio.

En la subsección sobre la creación,³⁶³ discutimos ampliamente el tema de *creatio ex nihilo* y llegamos a una conclusión parecida a la de estos dos eruditos, que descarta esta posibilidad en la cosmogonía de Filón. Sin embargo, estos argumentos de Winston y Runia no ofrecen alguna alternativa para explicar el texto problemático que estamos discutiendo en *Conf.* Ante este vacío, Winston trata de completar al final de su presentación:

³⁵⁹ Mencionamos este argumento en varios lugares. Véase C. 1.2.1.

³⁶⁰ *Opif.* 23, entre otros lugares.

³⁶¹ Discutimos este argumento de Runia al final de C. 1.2.2.

³⁶² C. 4.2.3.

³⁶³ C. 1.

The use of σώματα to refer primordial matter is highly unlikely, and Philo's statement is clearly susceptible of an alternative interpretation. The term χώρα had been used by Chrysippus as essentially synonymous with τόπος, except that the former referred to the τόπος of a large body. Philo may therefore simply be saying that with the creation of determinate matter, God thereby also created both: χώρα and τόπος.

En otras palabras, Winston sostiene que no hay una identificación entre el receptáculo de Platón y los términos en el texto. Con todo, no me resulta clara esta interpretación alternativa que presenta, así como cuáles son el “espacio y lugar” que fueron formados junto con la materia.

Por su parte, Lilla expone una alternativa interesante:

Philo never uses σῶμα (which for him is a compound of ὕλη and εἶδος) in the sense of ‘matter’, and nowhere identifies the χώρα (which for him is the Logos: see *De Somn.* 1.62-3) with the Platonic ὑποδοχή and with matter (Lilla 1971, 195, n. 3).

Dentro del paréntesis, él propone que el lugar es el Logos Divino, basado sobre otro párrafo, en el cual Filón presenta tres opciones para definir la palabra “lugar”:

Tres significados tiene el término “lugar”: primero, un espacio lleno por un cuerpo; segundo, el Divino λόγος, al que el mismo Dios llenó completamente y en todas sus partes con incorpóreas potencias. Dice, en efecto, el legislador que “vieron el lugar donde estaba situado el Dios de Israel” (Ex. 24, 10), Pero hay un tercer significado, y a él se alude cuando se dice que el mismo Dios es un lugar, por cuanto Él todo lo encierra sin ser contenido por cosa alguna absolutamente, y es el refugio a donde se acogen todas las cosas, y porque Él mismo es Su propio espacio pues Él Se contiene a Sí mismo y sólo por Sí mismo es contenido (*Somn.* 1.62-3).

Entonces, hay tres posibilidades de interpretación del término “lugar” en este párrafo, y se trata de utilizar una de ellas para explicar este término en *Conf.*

La tercera opción, que el lugar se refiere a Dios mismo, está descartada, ya que el lugar en *Conf.* es algo hecho por Dios y no Él mismo. Lilla, ignorando la primera explicación, que el lugar es “el espacio lleno de un cuerpo”, sostiene que la segunda interpretación que el lugar es el Logos es la adecuada para nuestro propósito.

A pesar de la originalidad de esta explicación de Lilla, pienso que no es muy probable imponerla sobre el texto de *Conf.* ya que nada allí indica que se trata al Logos. Recordamos nuevamente el texto:

...él ha creado un espacio (χώραν) y un lugar (τόπον) junto con los cuerpos (σώμασι), y así es imposible sostener que el Creador esté contenido en ninguna de las cosas creadas... (*Conf.* 136).

¿En dónde vemos que el lugar en este texto es algo parecido a las características del Logos presentadas en múltiples lugares en la obra de Filón? Pienso que se puede utilizar el texto de *Somn.* que propone Lilla para interpretar este término, pero en el primer significado, que el lugar es “el espacio lleno por un cuerpo” y éste se menciona con el término “espacio” como sinónimos. Los dos, que es una sola cosa, fueron creados junto con los cuerpos. Según esto, nos quedamos con la pregunta que según este texto el “espacio y lugar” fueron creados por Dios, mientras que el receptáculo, que es la materia, es eterno.

Posiblemente se puede interpretar de la siguiente manera: es cierto que el espacio y el lugar *creados* que menciona este texto no son el receptáculo de Platón. Este último, como vimos claramente en *Ebr.*, es la materia *no creada*. Sin embargo, la materia no creada también debe estar contenida en un espacio y así fue desde siempre. En el momento de la creación toda la materia preexistente pasó por un proceso de transformación que definió de nuevo el espacio y lugar de todas las cosas, y a eso se refiere al decir en *Conf.* que éstos fueron credos por Dios junto con la materia.

En otras palabras, no se trata del concepto filosófico complejo de Platón sino de una descripción sencilla del mundo. La materia preexistente, el receptáculo, es algo vago y amorfo sin cualidades y sin orden que es difícil entender y definir, pero también estaba dentro de un espacio de alguna manera amorfa y vaga. En el acto de la creación, que significa poner orden y formar elementos y seres vivos esta realidad caótica preexistente también tomó cierta forma nueva en donde los límites de los cuerpos formaron un espacio adecuado para cada uno. Quizás por eso la palabra cuerpos (σώμασι) es en plural mientras las palabras lugar (τόπον) y espacio (χώραν) en singular, para decir que cada uno de los múltiples cuerpos recibió su lugar específico adecuado, sus bordes y limitaciones en la medida correcta necesarios para su nueva existencia.

Para concluir, si regresamos al punto (7) de la lista podemos decir que, aparentemente, también para Filón, el receptáculo, que es la materia preexistente, no es creado ya que la creación no es de la nada como hemos visto en la subsección en que se discute.

4.3.3. La negatividad y potencialidad de la materia

Runia (1986, 140-8) agrega dos aspectos más de la materia preexistente de Filón que están menos destacados³⁶⁴ en la descripción platónica del receptáculo, a saber, la negatividad y la potencialidad; esta última puede ser comparada con el punto (4). Runia (2001, 145) afirma que la primera característica es más platónica y la segunda es más aristotélica y estoica.

Eso se refleja en muchos adjetivos con el prefijo ἄ³⁶⁵, normalmente en una lista de pares que el malo representa la materia preexistente y el bueno el universo después del acto de la creación. Por ejemplo, repetimos unos párrafos que mencionamos arriba en esta subsección:³⁶⁶

Es por ello por lo que no escatimó su óptima naturaleza a una sustancia que no tenía nada bello por sí misma pero que podía convertirse en todas las cosas.

En efecto, por sí misma se encontraba en desorden, carecía de cualidad, era carente de vida, estaba llena de (diversidad), desarmonía y discordancia, pero admitió un giro y el cambio al estado contrario y a lo mejor, orden, cualidad, vida, semejanza, mismidad, lo armónico, la concordancia, todo cuanto es propio de la forma mejor (*Opif.* 21s).

Los adjetivos son:

Antes griego	Antes español	Luego griego	Luego español
ἄτακος	desorden	ταξιν	Orden
ἄποιος	carecía de cualidades	ποιότητα	cualidad
ἄψυχος	era carente de vida	ἐμψυχίαν	vida
(ἀνόμοιος)	--- ³⁶⁷	ὁμοιότητα	semejanza
ἑτεροιότητος	estaba llena de diversidad	ταυτότητα	mismidad
ἀναρμοστίας	desarmonía	το εὐάρμοστον	lo armónico
ἀσυμφωνίας	discordancia	το εὐμφωνον	la concordancia

³⁶⁴ Aunque quizás no están muy desarrolladas, sí aparecen. Véase en la sección D los comentarios sobre los párrafos 21 y 22.

³⁶⁵ Veremos unos ejemplos en la tabla presentada a continuación de esta subsección.

³⁶⁶ 4.3.1.

³⁶⁷ No está en la traducción española ni en el original griego, pero se agregó en varias traducciones. Véase en sección D sobre esta palabra en el comentario sobre el párrafo 22.

Vemos que antes de la génesis la materia estaba caracterizada con una lista de seis (o siete) cosas negativas, pero tenía la potencia de convertirse en algo positivo bajo la acción de Dios, ya que este último es bueno³⁶⁸. De forma parecida a lo que dice Platón, que el receptáculo puede recibir todo y por eso es el más adecuado de ser la base del mundo, así esta sustancia tiene la posibilidad de transformarse en la cosa más bella que es el cosmos generado.

A pesar de la descripción negativa, Runia (1986, 142) subraya que no se trata del alma mala irracional preexistente a la manera de Plutarco³⁶⁹, sino que es el resultado natural de la carencia de una mano organizadora en el caos.

Podemos agregar a la explicación de Runia que la descripción negativa de la sustancia viene también para otros dos propósitos éticos educativos de Filón.

La primera es que la sustancia preexistente está relacionada con el cuerpo y lo material, ya que el trabajo del creador era poner orden y racionalidad en la materia que los carece, entonces el cuerpo y la materia sin estos elementos son cosas negativas que hay que alejarse de ellas. Un ejemplo:

Hay algunos que han divinizado la sustancia sin cualidad, sin forma o sin figura, y no conocen la Causa que pone en movimiento ni se afanan oír aprenderla de quienes la conocen... Labán pertenece a este género. Según los oráculos, le corresponde el rebaño sin marca, pues sin marca está en el universo la materia sin cualidad y en los hombres, el alma sin instrucción y sin maestro (*Fug.* 8).

A continuación, Labán está descrito no solo como un equivocado acerca de temas filosóficos como la génesis, sino como una persona mala que va tras sus instintos corporales:

El hombre vil está privado de la riqueza verdadera y del honor auténtico, pues bienes tales los procuran la sensatez, la templanza y cosas de la misma índole, de los cuales son herederos las almas amantes de la virtud (*Fug.* 17).³⁷⁰

³⁶⁸ Pares similares se pueden encontrar en varios textos de Filón. Por ejemplo, *Opif.* 8ss; *Plant.* 3; *Fug.* 8; *Somn.* 1.241, 2.45, entre otros. Más adelante veremos la lista más extensa de pares que se encuentra en *Spec.* 4.187.

³⁶⁹ Véase B. 2.3.1. y C. 3.2.3.

³⁷⁰ En todo el texto (7-22), este contraste es evidente.

El contraste está entre la persona que ve a la sustancia como la causa y no entiende que es defectuosa y carece de cualquier cualidad, y el hombre que ve a Dios como la Causa verdadera. Este primero es denominado también como alma sin instrucciones, sensatez y virtudes. La imagen negativa de la sustancia contribuye a la noción ética.

El segundo propósito educativo para el que podría servir esta negatividad es para mostrar la grandeza de Dios en su actuación en la génesis. Como vemos que esta sustancia es tan negativa y defectuosa entendemos más la excelencia y la superioridad de Dios y su bondad. Por ejemplo, en un párrafo en donde está la lista más grande de “pares” de características negativas y positivas de la materia antes y después de la creación respectivamente, está destacada la actuación divina que siempre busca corregir y actuar en la mejor manera. El contexto es la obligación de los líderes de buscar hacer el bien, y que tienen que tomar el ejemplo de la creación del cosmos:

Porque en ello consiste el seguir a Dios, quien, siéndole posible hacer una u otra cosa, quiere hacer solo el bien. Demuéstranlo la creación y ordenamiento del mundo, ya que llamó a la existencia a lo que no existía, creando del desorden el orden, de lo indeterminado las cualidades, de las disimilitudes las semejanzas, de las diferencias las identidades, de lo disociado y discordante la asociación y la armonía, de la desigualdad la igualdad, y de las tinieblas la luz. Porque perpetuamente Él y Sus benefactoras potencias cuidan solícitos de que lo defectuoso de cuanto es inferior en lo existente se transforme en una forma superior de existencia. Esto es lo que deben imitar los buenos gobernantes, si es que realmente existe en ellos la preocupación por tratar de asemejarse a Dios (*Spec.* 4.187).³⁷¹

La lista y detallada larga de las características negativas de la materia preexistente está expuesta para mostrar la benevolencia de Dios que quiere corregirla, y de eso tenemos que aprender nosotros. Filón trata de mostrar a los líderes, que son el objeto de este pasaje, que tienen que actuar siempre para bien, incluso si no tienen algún interés, y cuando tienen varias opciones eso debe ser el indicador para la decisión correcta. Eso es lo que deben aprender de esta actuación divina. Así, una vez más, el concepto de la materia negativa sirve para un propósito ético.

4.4. Conclusión

En la cosmogonía de Filón el receptáculo platónico no toma un lugar tan central, por lo menos no de una forma directa, pero tampoco es ignorado. Por lo menos hay un lugar

³⁷¹ Véase también *Her.* 158ss.

en donde él utiliza la misma metáfora de la “madre y nodriza” de la misma manera en que lo hace Platón acerca del receptáculo, y alude al gran filósofo con la denominación “los primeros con los que se abrió el joven brote de la sabiduría”. No hay que confundir entre esta metáfora y otras que tratan de la “madre y nodriza” ya que no hay algún impedimento en utilizar la misma palabra para dos significados que aclaran diferentes conceptos.

Sin embargo, si nos enfocamos en la interpretación del receptáculo, que es típica para esa época y que Filón también comparte, se trata de la sustancia preexistente desde la cual fue generado el universo (y no dentro de la cual), y entonces se extienden los lugares en donde podemos aprender su postura acerca de este término.

La materia preexistente, aunque tampoco es central como otros conceptos en la cosmogonía de Filón, está descrita en varios párrafos de forma parecida al receptáculo de Platón con algunos cambios. Se trata de una sustancia generalmente negativa, carece de algunas cualidades, sin belleza ni orden. No es generada y representa un caos, pero con el potencial de convertirse en la cosa más bella (paralelo al concepto de “recibir todo” de Platón) como resultado de la actuación divina de la creación, que, de hecho, es una ordenación de esta materia. A diferencia del receptáculo platónico, no parece que haya existido un movimiento preexistente de esta materia y no es una causa independiente del mal del universo.

Considero que, para Filón, la situación exacta de lo que existía antes del génesis carece de importancia. Según él, lo único que debe ocupar nuestra atención en relación con Dios, es Su decisión de crear el universo y la implicación de esta decisión. Por eso, el receptáculo preexistente casi no le llama la atención sino sólo en el contexto de elevar a Dios. La negatividad de la materia viene para destacar la excelencia de la acción divina y Su bondad. Otro uso que hace Filón en la descripción negativa de la materia es apoyar los argumentos éticos comunes en la obra de Filón de alejarse del cuerpo y de los deseos y concentrarse en la razón y la espiritualidad. En el asunto de la cosmogonía, es suficiente para Filón entender que esta sustancia existía antes de la génesis y que de ella Dios ordenó el universo.

SECCIÓN D

SOBRE LA CREACIÓN DEL MUNDO SEGÚN MOISÉS

A la luz de todo lo que hemos visto, presentamos ahora la primera parte de *Sobre la creación del mundo según Moisés (Opif.)*,³⁷² que está enfocada en la cosmogonía, con unos comentarios y explicaciones adicionales.³⁷³ Dedico más espacio en esta sección a los paralelismos en la literatura rabínica clásica y también trato de apuntar algunas de las conclusiones a las que llegué en otros apartados de esta tesis, incluyendo opiniones que no acepté.

³⁷² Acerca de este tratado ampliamos en la primera sección de esta tesis A.5.1.

³⁷³ En esta sección, cuando se menciona a Runia, me refiero al comentario de su traducción de este tratado (Runia 2001) y las referencias vienen sólo con el número de página de este libro; Daniel-Nataf es citado según los números de las notas de su traducción (Daniel-Nataf 1991) así como Lisi de la suya (Martín 2009), a menos que se indique lo contrario.

Una contribución importante sobre la relación con la literatura rabínica clásica es la de Dr. Moshe Schwabe, en sus notas sobre la primera traducción hebrea de este tratado realizada hace 90 años que, lamentablemente, ya es casi imposible encontrar. Cuando lo cito me refiero a esa edición (1931). En su caso, lo mencionamos con número de página y nota (la numeración de las notas en este libro es según las líneas de Filón). Cuando hacemos referencia a algún párrafo en este tratado sólo lo escribimos con § antes del número (por ejemplo, § 1 se refiere al párrafo 1 de *Opif.*).

§§ 1-3³⁷⁴. Introducción

Por qué Moisés comenzó su libro con la descripción de la génesis

1. Entre los otros legisladores, algunos dispusieron sin ornato y directamente lo que consideraban justo, mientras que otros hicieron crecer desmesuradamente sus numerosas consideraciones a través del añadido de una gran cantidad de materia a sus concepciones, ocultando con ficciones místicas la verdad.

Entre los otros legisladores. Filón comienza el tratado contestando una famosa pregunta: si el propósito de la *Torá* es la Ley y las instrucciones divinas para la vida correcta del ser humano, ¿por qué comenzó con la descripción de la creación y no directamente con las leyes? La respuesta está en § 2ss.

En Mos. Filón divide la *Torá* en la parte de las leyes y la parte histórica y formula esta pregunta de manera más clara: “Corresponde exponer por qué razón comenzó de esta manera la legislación dejando en un segundo lugar lo relativo a prescripciones y prohibiciones” (2.48).³⁷⁵ Esta pregunta aparece también en las fuentes rabínicas. En el *Midrash Tanjuma*.³⁷⁶ Dijo Rabi Yitshak: “No tenía que haber escrito la *Torá* sino a partir de ‘Este mes será para vosotros’ (Ex. 12, 12) [ya que es el primer percepto que el pueblo judío fue ordenado], ¿por qué empezó entonces por ‘bereshit’ [‘al inicio’ en hebreo; las primeras palabras en el Génesis]? Para mostrar el poder de Su fortaleza, como está escrito ‘el poder de Su obra relató a Su pueblo para darles la heredad de las naciones’ (Sl. 111, 6)”.

Es decir, si el propósito de la *Torá* es enseñarnos la Ley divina según la cual tenemos que vivir, ¿qué valor tienen las historias del Génesis a propósito de la creación del

³⁷⁴ En algunas ediciones, el tratado fue dividido en capítulos —además de los párrafos— y fueron dados títulos que no se encuentran en Filón mismo. Lisi lo hizo de la siguiente manera: Capítulo 1: *La importancia de la obra de Moisés* (1-6). Capítulo 2: *El mundo es creado y está sujeto a la providencia divina* (7-12). Capítulo 3: *Razones de la creación del universo en seis días* (13-15). Capítulo 4: *Creación del mundo intangible* (16-19). Capítulo 5: *La bondad de Dios causa de la creación del mundo* (20-22), etc. La división de Runia se cambia a partir del capítulo 4 con otros títulos. Schwabe tiene otra división sin títulos, así como Daniel-Nataf. Aquí yo divido en subsecciones y doy los títulos que pienso que pueden facilitar la comprensión del tratado.

³⁷⁵ Daniel-Nataf (1 y 86) comprueba que *Opif.* fue escrito antes de Mos. ya que en el primero habla sobre el libro de los números que va a escribir (*Opif.* 52), mientras que en el segundo lo trata como ya escrito (Mos. 2.115). De todos modos, este libro sobre los números se perdió y no lo conservamos.

³⁷⁶ El antiguo (Bober) Parasha 11.

mundo? ¿Por qué no comenzar desde la primera ley práctica? La respuesta del *Midrash* es, por supuesto, diferente de la de Filón. Esta pregunta aparece de forma parecida en *Génesis Raba* (1, 2) y fue citada por el comentador medieval Rashi en su primer comentario sobre la *Torá*, entre muchos otros que ofrecieron una respuesta.

los otros legisladores. Es decir, diferentes de Moisés; en otro lugar Filón menciona a algunos de ellos, los compara con Moisés y también los critica (*Spec.* 3.22ss). De forma parecida, se refiere a “otros filósofos” para distinguirlos de Moisés (*Ebr.* 1). Véase también el siguiente comentario.

algunos dispusieron... mientras que otros... Platón en las *Leyes* también describe dos tipos de legisladores (IV, 719e-23d). El primero sólo ordena y el segundo explica y convence para que se cumplan las leyes; Platón favorece al segundo. Lisi dice que Filón alude a estos dos tipos de legisladores (107, n. 1-2). Pienso que la comparación no es exacta, ya que aquí la diferencia entre ellos es que uno dice directamente la ley y el otro usa ficciones místicas (ambos están descritos de forma negativa). En cambio, el segundo tipo de legislador al que se refiere Platón simplemente convence y explica, pero no necesariamente se sirve de ficciones místicas.

Ahora bien, Runia (102) dice que al comienzo de las *Leyes* Platón dotó de una base religiosa a su legislación con varios elementos místicos (715e-717b) y puede ser que a eso se refiera Filón cuando habla sobre estas “ficciones místicas”.

Por su parte, Daniel-Nataf opina que aquí se trata de “los legisladores de la antigüedad que un aura legendaria los envolvió” (1, mi traducción).

Resulta interesante contrastar de nuevo lo que afirma Filón aquí con las palabras que dice en *Mos.* Allí también los legisladores están divididos en dos grupos, pero de manera distinta.³⁷⁷ Filón no los presenta en el contexto de la razón de escribir las historias de la *Torá*, sino cuando habla sobre el estilo de Moisés al escribir las leyes mismas. Allí escribe lo siguiente:

Entre los otros legisladores, en cambio, unos, después de establecer directamente lo que se debe hacer y lo que no debe hacer, definieron los castigos para los transgresores; otros, creyéndose mejores, no comenzaron por allí, sino que, habiendo primero fundado y establecido una ciudad en la razón, a esta ciudad así fundada adaptaron la constitución que consideraron más

³⁷⁷ Una vez más considero que Lisi (107, n. 2) es inexacto diciendo que en *Mos.* se explica con más detalles la división de nuestra obra, mientras que realmente la división es distinta a como escribe Daniel-Nataf (n. 63) en sus notas sobre *Mos.*, como mostraré a continuación.

apropiada y conveniente, por medio del dictado de las leyes. Moisés, en cambio, se diferenció de los dos mencionados. Dio por supuesto que el primer modo era tiránico... y que el segundo, si bien de expresión armoniosa, no era estimado perfecto —como parece— por todos los críticos³⁷⁸. En efecto, en las prescripciones y prohibiciones propone y exhorta más que manda... con la intención de convencer más que de forzar (2.49-51).

Mientras que el primer tipo de legislador es igual al de *Opif.* —i.e. los legisladores que dan las leyes sin convencer—, el segundo es diferente: describe una ciudad imaginaria y con base en ella presenta las leyes que considera correctas. Filón no menciona cuáles son las críticas a esa posición; simplemente menciona que existen y dice que Moisés superó tal actitud, ya que él convence y explica. Filón adapta así la teoría de la legislación de Platón, la relaciona con Moisés y la acepta.

Queda claro que estos dos tipos de legisladores presentados aquí y los de *Mos.* no son idénticos a los que Platón alude en las *Leyes*. A continuación, Filón opone los dos tipos de legisladores aquí presentados.

2. Moisés superó ambas actitudes; la una, por irreflexiva, superficial e inculta; la otra, por engañosa y plena de fraude y comenzó sus leyes de manera muy bella y majestuosa, ya que ni proclamó directamente lo que es necesario hacer o lo contrario, ni, porque es necesario premoldear la mente de los que van a utilizar las leyes, plasmó mitos o estuvo de acuerdo con los que otros habían compuesto.

Moisés superó ambas actitudes. La fama y la autoridad filosófica y religiosa de Moisés es un factor central en la argumentación de Filón.³⁷⁹

La una... inculta. El argumento contra los que escriben directamente las leyes sin preámbulo o explicaciones de los “porqués” es que esta actitud es “irreflexiva, superficial e inculta”. En *Mos.* 2.50, Filón explica que un legislador así es “tiránico y despótico en cuanto prescribe sin explicaciones como dirigiéndose a esclavos, no a libres”, mientras que Moisés “propone y exhorta más que manda, cuidando de acompañar la mayoría de tan importantes asuntos con introducciones y epílogos, con la intención de convencer más que forzar”.

³⁷⁸ Aparentemente se trata de las críticas conocidas en la literatura filosófica a las leyes de estos legisladores. Véase la n. 39 sobre *Mos.* en la edición de Trotta.

³⁷⁹ Véase más adelante en § 8.

Es decir, para una legislación es importante explicar y convencer de forma lógica para que la gente cumpla por su voluntad y no a la fuerza.³⁸⁰ Como hemos visto, este argumento también aparece en el pasaje del libro cuarto de las *Leyes* arriba mencionado,³⁸¹ pero Filón ignora su origen platónico y se lo atribuye a Moisés.

la otra... fraude. Filón rechaza el mito que acompaña la legislación de esta actitud, ya que es “engañosa y llena de fraude”. Runia (102) relaciona este rechazo con el habitual desprecio de los pensadores monoteístas del judaísmo helenístico hacia el mito y el politeísmo que tiene como base; por ejemplo, en *Spec.* 1.28-31.³⁸²

Se podría argumentar que el rechazo es porque Filón pensaba que quienes creían en este mito lo tomaron como una realidad, aunque es falso; por el contrario, la descripción de Moisés es real y verdadera. Esta argumentación nos podría llevar a la conclusión de que, según Filón, la historia bíblica de la creación no es un mito ni algo simbólico, sino una representación fiel de lo que sucedió en un momento específico en el pasado.

No obstante, Wolfson (1962, I, 34-36) ha mostrado que, cuando Filón dice que las historias de la *Torá* —contrario al mito— son verdaderas, eso no significa que haya que entenderlas literalmente, sino que la verdad que contienen se encuentra en el sentido profundo revelado por la alegoría. Así, por ejemplo, en este tratado Filón explica la historia de la serpiente y el primer pecado como una verdad, a diferencia del mito, no por el sentido literal, sino por el significado alegórico: “Éstas no son ficciones de un cuento con las que se alegran los cenáculos de poetas y los intelectuales, sino muestras de especímenes que invitan a la alegoría según las explicaciones a través del sentido profundo” (*Opif.* 157).³⁸³

Wolfson concluye: “The point is that when Philo, in various ways, maintains that some scriptural story is not like a myth, he means that it is not like a myth because a scriptural story, whether literally true as a fact or not, always has some underlying meaning, whereas myths neither are literally true nor have an underlying meaning”

³⁸⁰ Si es realmente el espíritu del *Pentateuco* es “convencer” y no “forzar” es discutible, pero parece que Filón está convencido que sí. Véase más en *Decal.* 176-8.

³⁸¹ Especialmente, 720b-2c.

³⁸² Otros ejemplos: *Decal.* 76; *Gig.* 58; *Sacr.* 76. Véase en *Conf.* 8ss una relación más moderada hacia el mito.

³⁸³ Véase también *Fug.* 121-3, entre otros.

(1962, I, 36). Por ende, el argumento de que la historia del Génesis no es inventada no significa necesariamente que sea verdadera en sentido literal.

comenzó sus leyes de manera muy bella y majestuosa. Filón alaba mucho “el inicio” del libro de Moisés, como veremos a continuación.³⁸⁴

ni proclamó... lo contrario. No hizo como el primer tipo de legisladores que exigían cumplir la ley sin dar explicación alguna.

ni... plasmó... compuesto. Tampoco hizo como los otros legisladores que inventan historias falsas.

porque es necesario... las leyes. Contar historias engañosas tiene sus ventajas, ya que son atractivas y llaman la atención de la gente, pero esto atenta contra el propósito educativo de Moisés. La opinión general de Filón es que Moisés es un educador que por medio de la *Torá* quiere guiarnos para pensar de forma correcta y vivir según la “ley de la naturaleza”, como veremos a continuación. Por ende, aunque inventar historias bonitas podría atraer a la gente, él elige el camino correcto en términos pedagógicos y se apegas así a la verdad.

O estuvo de acuerdo con los que otros habían compuesto. Es decir, Moisés tampoco utilizó historias que ya habían sido escritas por otros.

3. El comienzo, como decía, es maravilloso en grado sumo, puesto que comprende la creación del mundo, en la convicción de que no sólo el mundo se conforma a la ley y la ley al mundo, sino que el varón que respeta la ley es sin más un ciudadano del mundo dado que guía sus acciones rectamente a la voluntad de la naturaleza, según la cual se administra todo el universo.

El comienzo. La palabra “comienzo” (ἀρχή) no se refiere al inicio del mundo, sino al inicio del libro de Moisés (también alude a su primera palabra), como indica la continuación de la oración: “puesto que comprende la creación del mundo”; es decir, el inicio del libro es maravilloso, ya que nos instruye sobre la creación.³⁸⁵

puesto que. En la versión de Colson³⁸⁶ no se traduce la conjunción ὥς (“puesto que”), la cual indica una relación de causa y efecto (“es maravilloso, porque...”). Colson,

³⁸⁴ 3, 4, 5, 12.

³⁸⁵ También, según las otras traducciones que presento en el siguiente comentario el significado de la palabra “al inicio” como el comienzo del libro no cambia.

³⁸⁶ Al igual que Runia y Daniel-Nataf.

en cambio, traduce así: “His *exordium*, as I have said, is one that excites our admiration in the highest degree. It consists of an account of the creation of the world...”.

la ley. Los cinco libros de Moisés, el *Pentateuco*, se denominan “La Ley” νόμος³⁸⁷ - porque su objetivo principal es mostrar el camino correcto para el ser humano, esto es, las leyes según las cuales hay que vivir. También la parte del *Pentateuco* que se enfoca en las historias y los personajes es realmente parte de las νόμοι:

De las leyes sagradas escritas en cinco libros... Pero, puesto que es necesario examinar las leyes en orden sucesivo, dejando apartadas las locales y las que son, como si dijéramos, copias, dirijamos nuestra atención primero hacia las generales y, por así decir, arquetipos de estas. Estos son los hombres que han llevado una vida irreproachable y virtuosa, cuyas virtudes se convino en inscribir en las Sagradas Escrituras... pues aquellos hombres se han convertido en leyes dotados de alma y razón... los primeros hombres utilizaron las leyes no escritas fácil y cómodamente, antes de que se pusiera por escrito ninguno de los estatus particulares (*Abr.* 1-5).³⁸⁸

no sólo... sino que el varón que respeta la ley es sin más un ciudadano del mundo...

Esa es la manera en que Moisés “convence” y no “demanda”. Al escribir el inicio del mundo, uno comprende que la ley es conforme al universo, etc. Se trata de dos argumentos complementarios: (1) la Ley y el Universo concuerdan entre sí y (2) el que sigue la Ley vive según la voluntad de la naturaleza.

Me enfocaré una vez más en el pasaje paralelo de *Mos.*, en donde Filón ofrece una respuesta similar. Allí Filón divide la *Torá* en dos partes: una que aborda asuntos históricos y otra que se ocupa de las leyes. Luego se pregunta por qué comenzó la *Torá* con la parte histórica; Filón también plantea esta cuestión en *Opif.* y su respuesta coincide con lo que establece en *Mos.*:

Corresponde exponer por qué razón comenzó de esta manera la legislación dejando en un segundo lugar lo relativo a prescripciones y prohibiciones... relató los hechos primordiales comenzando por la génesis de todas las cosas, con el fin de mostrar dos temas imprescindibles en grado sumo: uno, que el mismo que es padre y hacedor de mundo es en verdad su legislador; otro, que quien adopta estas leyes se adhiere a la conformidad con la naturaleza y vive según el

³⁸⁷ La traducción de la palabra ‘Torá’, i.e. instrucción, como la ‘Ley’ (*nomos*) comienza en la *Sep-tuaginta*.

³⁸⁸ Véase más en Termini 2006.

ordenamiento del universo, en sinfónica armonía de las palabras con los hechos y los hechos con las palabras (*Mos.* 2.47ss).

Es notable que en *Opif.* sólo se destaque el segundo motivo y el primero se presente de manera secundaria: “no sólo... sino”. Por el contrario, en *Mos.* se presentan ambos motivos como iguales e independientes: “uno... otro...”. Me parece que realmente estos dos motivos están relacionados y se completan entre sí. Dado que el hacedor del universo es el legislador, resulta que quien siga sus leyes vivirá según las leyes de la naturaleza de forma armónica.

Después de presentar los dos motivos en *Mos.*, Filón prosigue con los dos tipos de legisladores que discutimos arriba (§ 1) y argumenta que hay que convencer y no demandar, explicando así la parte de la *Torá* que versa sobre las leyes y no la parte histórica. Por consiguiente, trata de nueva cuenta a los legisladores que comienzan su constitución con la ciudad imaginaria (i.e. el segundo tipo de legisladores) y agrega lo siguiente:

Por otra parte, porque advertía que está por debajo de la dignidad de las leyes colocar como principio de la escritura la creación de una ciudad construida por manos humanas... introdujo el relato de la génesis de la megalópolis porque pensaba que las leyes eran la imagen más fiel de la constitución del mundo. Si alguien, pues, quisiera examinar detenidamente las características de los mandamientos sobre asuntos particulares encontrará que se orientan hacia la armonía del universo y que concuerdan con el logos de la naturaleza eterna (*Mos.* 2.51ss).

De esta manera, relaciona nuevamente las dos partes. Tal y como los legisladores describen una ciudad verdadera, Moisés describe la creación de la “megalópolis” (i.e. todo el universo) en una historia verdadera y no imaginaria, lo que explica la razón por la que hay que cumplir las leyes.

Considero que en *Mos.* Filón presenta una versión mejorada y completa de la argumentación contenida en *Opif.*, lo cual explica las pequeñas diferencias en su manera de ofrecer la solución en ambos tratados.

Cabe mencionar que, más adelante en *Opif.* 17ss, Filón mismo va a presentar su propia ciudad imaginaria en la metáfora del arquitecto para ilustrar el concepto de la creación del mundo de las ideas, pero no como la justificación de las leyes.

...el mundo se conforma a la ley y la ley al mundo. El concepto de la armonía entre el cosmos y las leyes según las cuales tienen que vivir los seres humanos tiene su origen en Platón y está más desarrollado en la filosofía estoica (Runia, 106).

Asimismo, podemos encontrar ciertos paralelismos en la literatura rabínica. Por ejemplo: “Esto es lo que afirma el versículo: el Eterno con sabiduría fundó la tierra (PR. 3, 19). Cuando creó su mundo, el Eterno se aconsejó con la *Torá*, pues, está escrito: ‘conmigo está el consejo y el buen juicio, Yo soy el entendimiento, mío es el poder’ (PR. 8, 14)” (*Midrash Tanjuma*, 1, 1).³⁸⁹

Schwabe (3, n. 11) lo relaciona también con otros *Midrashim* que establecen que la existencia del mundo depende del cumplimiento de la *Torá*; por ejemplo, en *Midrash Tanjuma* (1, 1) y en el *Talmud* (*Nedarim*, 32a). Pienso que en estos pasajes no necesariamente está presente esta misma idea de la armonía entre el cosmos y la *Torá*, ya que en los *Midrashim* se puede explicar desde un punto de vista de “castigo y recompensa” (i.e. que si no se cuida la Ley Divina, Dios destruirá el mundo), sin tener que apelar a la armonía entre el cosmos y la *Torá*.

¿Cuál es la relación entre la Ley y la estructura del universo? No se identifican, sino que están en armonía. Según el *Midrash*, el mundo fue creado según el plan de la *Torá*, pero Filón no lo describe exactamente así. De acuerdo con Filón, por el simple hecho de que el hacedor creó el mundo y estableció la Ley, el mundo y la Ley están en armonía; incluso podríamos decir que fueron creados según el mismo programa, pero no que el mundo fue creado según el plan de la *Torá*.

Un comentario adicional acerca de este asunto. Parece que se sostiene más un diseño inteligente del mundo (no necesariamente de la nada) igual como la creación de la *Torá*. Esto nos lleva a la conclusión de que es menos plausible hablar de una “dependencia ontológica” en este contexto y es más preciso pensar en un acto *intencional* del Padre y Hacedor de todo, el cual creó el mundo y estableció una ley a seguir por los seres humanos.

Finalmente, hay que decir que la tesis de la armonía entre la Ley y el cosmos aparece en varios lugares de la obra de Filón.³⁹⁰

³⁸⁹ También en *Zohar* 2, 161a, de forma parecida, Dios crea el mundo según la sabiduría de la *Torá*.

³⁹⁰ Por ejemplo, *Abr.* 5ss; *Mos.* 2.48, 2.52, entre otros.

para resumir la respuesta de la pregunta presentada en § 1, es decir, la razón por la cual Moisés comenzó su libro sobre las leyes con la génesis del universo es para no dar órdenes sin antes dar explicaciones. El motivo principal de todas las leyes es que el mismo ser que creó el mundo dio las leyes y, por ende, el hombre que quiere vivir correctamente según la ley de la naturaleza debe seguirlas.

el varón... Lisi comenta lo siguiente a propósito de esta palabra: “En la traducción se ha respetado la diferencia entre *anér* (varón) y *ánthropos* (ser humano) para respetar la naturaleza ideológica del texto. El carácter central del varón es fundamental en la cosmología de Filón. Cf. §§ 151-166” (107, n. 3). En aquellos pasajes en donde Filón interpreta el pecado del primer hombre se destaca el carácter masculino en comparación con el femenino (especialmente, en § 165ss).

ciudadano del mundo. Es decir, κοσμοπολίτες. Llegar a ser ciudadano del mundo es el ideal humano según Filón: “el cosmos, pues, y el sabio, *ciudadano del mundo* (κοσμοπολίτες), están colmados de muchos y grandes bienes, pero la otra multitud de hombres tiene mayor parte de males y menor de bienes...” (Mig. 59).³⁹¹ Filón utiliza este término en varios lugares con relación a los personajes más importantes del judaísmo; aquí se refiere al primer hombre antes del pecado (142ss); en otros lados designa a Moisés (Conf. 106), al sumo sacerdote (Spec. 1.97) y a los miembros de la secta misteriosa de los terapeutas (Contempl. 90).

voluntad de la naturaleza. Para Daniel-Nataf, esto se refiere aquí a la voluntad de Dios (6). Pero según lo dicho anteriormente: Dios creó la naturaleza de esa manera y dio la Ley según la cual el ciudadano del mundo debe comportarse; por tanto, esa ley es la voluntad de la naturaleza (no directamente de Dios). También queda claro que la naturaleza se dirige según la misma ley: “según la cual se administra todo el universo”.

³⁹¹ Véase también, Mos. 1.157; Spec. 2.45; Somn. 2.243.

§§ 4-6. Introducción II

El contenido del libro, justificación y apologética para pasar a escribirlo

4. Ningún poeta ni ningún orador podría ensalzar dignamente la belleza de los pensamientos de la creación. En efecto, superan la palabra y la audición, puesto que son demasiado importantes y augustos como para poder adecuarse a los órganos de algún mortal.

pensamientos de la creación. Lisi interpreta como “el pensamiento con el cual creó Dios el mundo” (107-8, n. 5). Según Runia (104), se trata de los pensamientos expresados por Moisés sobre la creación, esto es, las ideas contenidas en la historia del *Pentateuco*.

a los órganos de algún mortal. Según la interpretación de Daniel-Nataf (7), las orejas y la boca no pueden decir ni escuchar la alabanza de estos pensamientos (o conceptos). Según esto, Filón se refiere aquí a cualquier ser humano, incapaz de captar los pensamientos de Dios al crear el mundo.

Por su parte, Runia (47, 104) traduce como “instrumentos” e interpreta que alude a la capacidad del exegeta, es decir, Filón mismo, que no puede captar el pensamiento expresado en la *Torá*.

Schwabe también sostiene la postura de Runia e interpreta que se refiere “no a Moisés, el autor del *Génesis*, sino a Filón como su exegeta” (4, n. 3, mi traducción).

Si consideramos ambas explicaciones, podemos ver que según la interpretación de Lisi y Daniel-Nataf el pensamiento es el de Dios al crear el mundo y el que no puede captarlo es el ser humano, mientras que según la interpretación de Runia y Schwabe el pensamiento es la de la *Torá* y el que no puede captarlo es el lector de la misma (o su exégeta), en este caso, Filón mismo.

Pienso que el hecho de que Filón relacione la incapacidad de describir la belleza de la creación con los órganos humanos indica que la interpretación de Daniel-Nataf y Lisi es más probable. Es decir, la belleza de la creación, que es el resultado del pensamiento divino, no se puede describir de ninguna forma que un ser humano pueda captar, ni siquiera la descripción de la *Torá*.³⁹²

5. No obstante, no hay que cejar en ello, sino que, por encima de nuestra capacidad y a causa de nuestro amor a Dios, hay que osar decir, nada de cosecha propia, por cierto,

³⁹² Sobre la capacidad (o incapacidad) humana de entender cosas elevadas, véase § 15 y § 90.

en lugar de mucho lo poco, hacia lo que es lógico que se afane la inteligencia humana poseída por el amor y el deseo de sabiduría.

por encima de nuestra capacidad. Se puede entender como una expresión de modestia típica de escritores religiosos y adecuada a lo dicho a continuación: “nada de cosecha propia”.

Otra posibilidad es relacionar la expresión con el concepto de la grandeza y trascendencia de Dios que el ser humano no es capaz de captar.

Ambas opciones dependen de las dos interpretaciones de la palabra “pensamientos” de la sección anterior. Si se trata de los conceptos que están en la historia de la *Torá*, es más adecuada la primera interpretación; en cambio, si se refiere a los pensamientos de Dios, hay que optar por la segunda.

Lo que viene a continuación (“lo que es lógico que se afane la inteligencia humana”) justifica la segunda lectura. Es decir, no se trata de lo que Filón mismo entiende, sino lo que la inteligencia humana es capaz de aprehender. No es la modestia del autor la que le lleva a decir que no es capaz de entender, sino que incluso el que ama la sabiduría no puede lograr más, ya que la capacidad humana es limitada.

Sin embargo, si insistimos en la primera lectura, también es plausible interpretar que las historias mismas son difíciles de entender para el ser humano, porque reflejan la sabiduría divina contenida en las escrituras. Según esto, se refiere a las historias escritas en la *Torá*. Tal parece ser el caso en la siguiente sección en donde dice que “las bellezas superiores de la creación del universo *descrita en las leyes...* ofusquen las almas de los que se encuentren con sus resplandores”.

nada de cosecha propia. Runia y Daniel-Nataf interpretan que la intención de Filón aquí es sólo presentar lo que afirma Moisés en los versículos sin agregar nada. Esto resulta extraño, ya que Filón trae muchas interpretaciones originales que están muy lejos del contenido literal de estos pasajes del *Génesis*.³⁹³

Pienso que lo que Filón realmente declara es que las interpretaciones que va a presentar en este tratado no son sus propias ideas, sino que provienen de otros exégetas. No obstante, nosotros conocemos, por primera vez en la historia, algunas de ellas gracias a Filón y, por tanto, las consideramos como si fueran de su autoría. Puede ser que

³⁹³ Lo más novedoso, quizás, es la idea de que los días no representan tiempo, sino orden. No considero que se pueda decir que es lo que está escrito y que Filón no agregó nada.

Filón aluda aquí a la tradición alejandrina de interpretaciones judías helenísticas que le precedieron,³⁹⁴ o bien a las interpretaciones de algún maestro o amigo suyo.

la inteligencia humana poseída por el amor y el deseo de sabiduría. Schwabe (4, n. 10) sostiene que se refiere a un estado de éxtasis, tal y como en § 71 y § 77 de este mismo tratado.

6. pues creo que así como el sello estrechísimo recibe las improntas de magnitudes colosales cuando uno lo acuña, las bellezas superiores de la creación del universo descrita en las leyes —aunque ofusquen las almas de los que se encuentren con sus resplandores— serán insinuadas quizás por los caracteres más breves, cuando se haya revelado primero aquello que no merece callarse.

así como el sello... Hay dos elementos en esta parábola: el sello y los objetos grandes de los que el sello recibe su impronta. Los objetos de gran magnitud representan la historia de la creación. ¿Qué representa el sello? Parece que Runia tiene razón en proponer que el sello hace referencia a las interpretaciones de Filón.³⁹⁵

Filón recurre a la parábola del sello en varias ocasiones del tratado y en otros contextos.³⁹⁶ Aquí la parábola es tomada de manera general y el énfasis está puesto en la reducción del tamaño y exactitud entre el original y el sello. Asimismo, las hermosas y originales historias de la *Torá* están plasmadas de forma parcial e inexacta en la interpretación de Filón, pero, por lo menos, nos da una imagen de lo que fue el original.

ofusquen las almas de los que se encuentran con sus resplandores. El resplandor y la belleza de la historia de la creación “ofusca” las almas de quienes intentan entenderla.

Filón repite aquí la idea de la dificultad que tiene el ser humano para captar estas cosas tan grandes. En este caso, se refiere claramente a la historia escrita y no a la sabiduría divina que creó el mundo.

Platón utiliza un término similar para describir a la persona que sale de la cueva en su famosa alegoría del libro VII de la *República* (515c9, 518a8). A juicio de Runia (105), Filón sugiere aquí que comprender las historias de la *Torá* es como contemplar las Ideas.

³⁹⁴ Véase Daniel-Nataf 1991, 4ss, que presenta una alternativa.

³⁹⁵ Niehoff (1995, 245-7) propone otra explicación que es menos probable. Véase la respuesta de Runia en 2001, 108.

³⁹⁶ Por ejemplo § 16, § 18ss y § 25. Véase más C. 1.2.3. y las notas 168, 169.

§§ 7-12. Polémica con la opinión de que el mundo no fue creado

7. Algunos, dada su mayor admiración por el universo que por su hacedor, proclamaban que aquél es no sólo ingenerado, sino también eterno y, con gran pecado, acusaron falsamente a Dios de gran inactividad, aunque era necesario atribuirle al primero sus poderes como hacedor y padre y no ensalzar el segundo más allá de la medida.

Antes de comenzar la interpretación de los versículos, Filón rechaza, en un excursus (§§ 7-12), la alternativa filosófica de la teoría que va a presentar. Según ella, el mundo es ingenerado (refiriéndose a su inicio) e indestructible (con relación a su final), es decir, eterno.

ingenerado. Esto es, que no tuvo una génesis, un inicio. Se puede entender que estos filósofos rechazan la posibilidad de una *creatio temporalis* o *ex nihilo* o incluso algunas versiones de la *creatio aeterna* en las que existe una dependencia eterna entre el creador y la creación. Sin embargo, para saber con precisión cuál es la postura de estos filósofos, hace falta determinar a quiénes se refiere Filón con este “algunos”, es decir, contra quiénes argumenta en este tratado.

no sólo ingenerado, sino también eterno. “Ingenerado” se refiere al pasado, esto es, que no hubo un momento de creación. Por su parte, “eterno” se refiere al futuro, es decir, indestructible.

Algunos... ingenerado... eterno. Filón menciona esta opinión en varios lugares (*Conf.* 143; *Somn.* 2.283), casi siempre sin mencionar quién la dijo y de forma negativa. ¿Quiénes son estos “algunos”? Para Daniel-Nataf (11), refiere a Aristóteles y sus discípulos. Lisi³⁹⁷ piensa que probablemente alude a Aristóteles. Schwabe³⁹⁸ indica que hace referencia a Aristóteles y a los epicúreos, los cuales niegan la creación y la providencia (5, n. 2; 6, n. 2).³⁹⁹ Por último, Runia (111)⁴⁰⁰ sostiene que la expresión designa a los “caldeos”, que son mencionados en varios lugares del *Corpus Philonicum*⁴⁰¹ y que representan una manera de pensar —mas no una filosofía griega particular— según la cual no existe

³⁹⁷ 6. Menciona el libro *Sobre el Cielo* 1, 9, 277b 27-29, 279a, 18-22 y, en general, los capítulos 9-12 del primer libro.

³⁹⁸ Paralelo, según él, a *Prov.* 1.50.

³⁹⁹ Mencionados adelante en § 9 de este tratado.

⁴⁰⁰ Basado en un artículo de Bos 1998. Véase también Runia 121-3.

⁴⁰¹ Por ejemplo, *Abr.* 69; *Congr.* 49.

un “Dios Creador”. Por tanto, en su opinión, la posición a la que Filón se refiere no es propia de Aristóteles, porque éste reconoce a un *nous* como la primera causa.

Me parece más probable igualmente asociar esta opinión con la de Aristóteles y sus discípulos, puesto que en *Aet.* Filón identifica expresamente esta opinión con él (*Aet.* 10).⁴⁰² El problema con este texto es que, contrario a los demás lugares en los que se menciona esta posición, en *Aet.* Filón la alaba. Existen al menos tres soluciones posibles a este problema: (1) *Aet.* no representa la opinión de Filón; (2) esta opinión es mejor que la de los estoicos mencionada también en este tratado y, con relación a ellos, es buena; (3) al final del tratado que no nos llegó, Filón expone su propia posición y seguramente allí es donde condena esta opinión, como normalmente hace.⁴⁰³

acusaron falsamente a Dios de gran inactividad. El primer argumento⁴⁰⁴ contra aquellos que piensan que el mundo es ingenerado es que atribuye inactividad a Dios. Es decir, si Dios no creó el mundo, ¿qué estaba haciendo?

De acuerdo con Runia (113),⁴⁰⁵ el uso de la palabra “inactividad” hace pensar en el argumento de Aristóteles en contra de la teoría del demiurgo del *Timeo*: si en algún momento el demiurgo decidió crear (u ordenar) el mundo, ¿qué hacía antes? Además, Runia (1986, 99 y 431) señala que este ataque no puede ser contra la tesis de la *creatio aeterna* en la versión de la dependencia del universo en el creador,⁴⁰⁶ pues si el universo depende en Dios desde siempre, entonces Dios nunca fue inactivo ya que todo el tiempo está creando el mundo.⁴⁰⁷ De forma similar, al final del tratado Filón dice que, quienes opinan que el mundo es ingenerado, “nada atribuyen a Dios” (§ 171).

Asimismo, el veredicto de que Dios debe ser “activo” siempre figura en otros lugares del *Corpus Philonicum*; por ejemplo: “Pues nunca cesa Dios de crear. Al contrario, como es propio del fuego el arder y de la nieve el enfriar, así es propio de Dios el crear; y más aún, en cuanto él también es el origen de la actividad de todos los otros seres” (*Leg.* 1.5).⁴⁰⁸

⁴⁰² Y luego con los pitagóricos y Ocelo Lucano. Puede ser que todos juntos son estos “Caldeos”.

⁴⁰³ Véase más en la sección A. 5.2.

⁴⁰⁴ El segundo aparece al final de § 9.

⁴⁰⁵ Véase más en Runia 1986, 444, n. 208.

⁴⁰⁶ Véase 1.2.9.

⁴⁰⁷ Más sobre este argumento, véase C. 1.2.7.5; 1.2.9. y 2.2.3.

⁴⁰⁸ Véase también, *Cher* 87; *Gig.* 42.

Este concepto parece contradictorio a lo que está escrito en el *Pentateuco*, a saber, que Dios “descansó” el séptimo día de la creación. Filón resuelve el problema de diferente manera en varios lugares.⁴⁰⁹

De cualquier forma, considero que no se debe atribuir a esta “actividad imparable” de Dios la expresión *creatio continua*, como hace Runia, sino el término “providencia”. En este excurso (§§ 7-12, especialmente § 9), Filón relaciona los conceptos de creación y providencia; allí es claro que lo que es imparable es la providencia, no la creación.⁴¹⁰

sus poderes. El término griego es Δυνάμεις. Esta es la primera vez en este tratado en que se alude a los intermediarios que Dios utiliza para crear y controlar el universo.⁴¹¹

hacedor y padre. En griego, ποιητοῦ και πατρίου. Ambos términos se derivan de la obra de Platón⁴¹² y se repiten comúnmente en el *Corpus Philonicum*. Se trata de dos denominaciones de Dios (o de sus poderes). La primera refiere más a la creación y la segunda está relacionada con la providencia. No obstante, tales designaciones no indican necesariamente una *creatio ex nihilo* o *temporalis*.

8. Moisés, que se adelantó hasta la misma cumbre de la filosofía y recibió instrucción de los oráculos acerca de la multitud de principios que mantienen la naturaleza, llegó a conocer, sin duda, que lo más necesario entre los seres es el que exista una causa eficiente y otra paciente y que la causa eficiente es el intelecto del universo, el más puro y sin mezcla. Ese intelecto es superior a la virtud, superior a la ciencia y superior al bien y a la belleza en sí.

Moisés... las alabanzas de Moisés se mencionan para fortalecer su autoridad y la veracidad de su cosmogonía.⁴¹³ Hay dos razones que favorecen a Moisés más que a todos los filósofos, una propia (i.e. llegó hasta la cumbre de la filosofía) y la otra externa (i.e. recibió instrucciones de “los oráculos”, es decir, tuvo una profecía). Según Filón, sabiduría humana e inspiración divina son las dos fuentes de conocimiento.⁴¹⁴

⁴⁰⁹ Por ejemplo, *Leg.* 1.5ss y *Cher.* 87. Véase más en la sección E. 2c.

⁴¹⁰ Véase la sección C. 1.2.9. y 2.2.2d.

⁴¹¹ Están mencionados también más adelante. Véase los comentarios § 20 y más en C. 1.2.9; 2.2.2d, 2.2.3.

⁴¹² *Timeo* 28c3, entre otros. Véase la Sección B. 2.2.

⁴¹³ Véase más en la sección C. 1.2.6, n. 185.

⁴¹⁴ Véase *Mos.* 2.6.

recibió instrucción... la naturaleza. Las instrucciones que Moisés recibió por inspiración divina están escritas en los primeros capítulos del Génesis; en este tratado, Filón interpretará tales enseñanzas.

entre los seres es el que exista una causa eficiente y otra paciente. Colson traduce como sigue: “the universal must consist of two parts, one part active Cause and the other passive object”. Bajo tal interpretación, parece que hay que dividir todo lo existente en dos categorías; en la primera se encuentra solamente el intelecto, mientras que en la segunda la materia.

una causa eficiente y otra paciente. En este caso, así como en el de los oponentes a los que alude Filón en § 7, los intérpretes han intentado identificar la fuente de la que Filón extrae la “doctrina de dos causas”. Daniel-Nataf afirma que es una doctrina estoica (Daniel-Nataf, 14); algunos estudiosos, en particular Wolfson (1962, I, 296), la atribuyen a Aristóteles, mientras que otros a Platón.⁴¹⁵ Runia (115) sostiene que se trata de una doctrina platónica que incorpora algunos términos de la filosofía estoica y aristotélica.

otra paciente. En la mayoría de las versiones al inglés, se traduce como “a passive object”⁴¹⁶. Es decir, Filón no repite la palabra αἷτιος (causa) que utiliza al principio. Este cambio, según Runia (115), es significativo, ya que Filón, como monoteísta devoto, no admite la existencia de dos “causas”. La causa eficiente actúa sobre la materia preexistente o creada por Él (esto depende de si se sostiene una *creatio ex nihilo* o *ex materia ingenita*). Pero incluso si hubiese una materia preexistente, no puede ser considerada como “una causa”.

Este segundo factor en la creación es claramente la materia. Runia (116) comenta que normalmente el término griego es ὕλη, pero esta palabra no aparece en este tratado hasta § 171. En § 21 Filón utiliza la palabra οὐσία. Sin embargo, estos tres términos se refieren al mismo objeto.

Filón no menciona aquí, como casi en ningún otro lugar, el concepto del receptáculo platónico, pero aun así podemos encontrar algunas de sus características en la materia filónica. Lo revisaremos a continuación (§ 21ss).

⁴¹⁵ Mencionados en Runia 115.

⁴¹⁶ Young, Colson y Runia. El origen del uso en la palabra causa en la segunda parte de la oración es Arnaldez en la traducción al francés.

El intelecto del universo. En griego, νοῦς. Este intelecto no es, como suele entenderse erróneamente, un Dios inmanente que forma parte del universo, ya que para Filón Dios mismo es totalmente trascendente y separado de la existencia creada.⁴¹⁷ Es posible entender que “del universo” significa “superior” al universo (Runia 116).⁴¹⁸ Lo que sigue fortalece esta interpretación, pues Filón termina la oración con la afirmación de que este intelecto es “superior a la virtud, a la ciencia, al bien y a la belleza en sí”; tales expresiones distancian a Dios de este mundo y acentúan su trascendencia.

También puede ser que el uso de este término en lugar de “Logos” o simplemente “Dios” busque enfatizar el diseño racional del universo, hecho con inteligencia y sabiduría, ya que el principal acto del creador es poner orden de forma intencional e inteligente; de manera que el término νοῦς no remite a la existencia de un ente llamado “el intelecto de Dios” dentro del mundo.

el más puro y sin mezcla. Ambas expresiones destacan la trascendencia de Dios. Uno de los aspectos de esta trascendencia es su sencillez sin mezcla de ningún tipo. Así lo afirma Filón en el siguiente pasaje en donde explica qué significa que Dios sea “solo”: “Pero hay una interpretación mejor: Dios es solo y uno, no es compuesto, sino naturaleza simple, al contrario de cada uno de nosotros y de otras cosas, las muchas que llegaron a ser...” (Leg. 2.2).

superior a la virtud... a la belleza en sí. Wolfson (1962, I, 201) y Schwabe (5, n. 10) suponen que esta declaración descarta la opinión de que Dios es “la idea del Bien”, tal y como se afirma en el platonismo. Se puede agregar que esta afirmación rechaza también la posibilidad de que Dios sea el bien supremo mismo o su definición.⁴¹⁹ Dios es superior al bien y a todas las virtudes. Aquí encontramos una de las expresiones más claras de la trascendencia de Dios, que ni siquiera puede ser descrito con adjetivos positivos, ya que está por encima de cualquier entendimiento humano.⁴²⁰

9. La causa paciente, inanimada e inmóvil por sí misma, movida, formada y animada por el intelecto se convirtió en la obra más perfecta, este universo. Los que sostienen

⁴¹⁷ Véase C. 2.2; especialmente, 2.2.3.

⁴¹⁸ Runia menciona Mig. 192ss en donde Filón dice que el intelecto del universo está fuera de la materia.

⁴¹⁹ No veo alguna necesidad de explicar, como hace Runia (116), que necesariamente Dios es el origen de la idea de la belleza o el bien.

⁴²⁰ Expresiones paralelas se encuentran en *Praem.* 40; *Contempl.* 3; *Legat.* 5; *Somn.* 1.75.

que éste es ingenerado suprimen, sin darse cuenta, lo más útil y necesario de lo que conduce a la piedad, la providencia.

causa paciente. En este caso tampoco aparece la palabra “causa” (αἰτία) en el original griego.⁴²¹

Inanimada... Filón menciona dos denominaciones negativas relacionadas con la materia (i.e. inanimada e inmóvil) y, posteriormente, sus paralelos positivos (i.e. animada y móvil), como el resultado del acto generativo. Este es un fenómeno frecuente en los escritos de Filón.⁴²² En este mismo tratado hay una lista parecida, más detallada en § 21ss. El objetivo de esto puede ser elevar a la divinidad y su inteligencia suprema, o bien alejarla de la negatividad de la materia, es decir, de lo corpóreo.

se convirtió. Puede aludir a la *creatio temporalis ex materia ingenita*. La “causa pasiva”, que es la materia preexistente, estaba en un estado específico (inanimada e inmóvil), y el intelecto la transformó a uno mejor. Sin embargo, esto no es una prueba definitiva, ya que se puede entender, como propone Wolfson (1962, 303-12),⁴²³ que esta materia preexistente también es creada en un momento más temprano o simultáneamente (*ex nihilo*).

Por otro lado, tampoco se puede descartar la *creatio aeterna*, ya que esta “conversión” de la materia puede ser un proceso continuo que ocurre todo el tiempo y que el relato sea didáctico o describa una dependencia, mas no un acto específico voluntario, como proponen los partidarios de estas posiciones.⁴²⁴

Inanimada... animada. La lista de términos negativos en este caso contiene dos adjetivos: “inanimada” e “inmóvil”, mientras que la positiva menciona tres en orden opuesto: “movida”, “formada” y “animada”. Runia propone que el término “informada” fue omitido, pero comenta que ningún editor lo añadió.⁴²⁵

Inmóvil. En el *Timeo*, el receptáculo mismo movía los elementos dentro de sí antes del acto creador del demiurgo (52e11-53b3),⁴²⁶ mientras que la materia filónica es

⁴²¹ Véase el comentario en el párrafo anterior.

⁴²² Véase C. 1.2.1. y 4.3.3. y más adelante los comentarios sobre § 21.

⁴²³ Véase C. 1.2; especialmente, 1.2.1. y 4.3.2.

⁴²⁴ Véase C. 1.2.7.1. y 1.2.7.4. y la crítica sobre estas posiciones en C. 1.2.7.3. y 1.2.7.5.

⁴²⁵ A diferencia de § 22, en donde varios traductores agregaron la palabra que falta en la lista negativa y que existe en la positiva. Véase el comentario ahí.

⁴²⁶ Véase B. 2.4.

inmóvil antes de la creación. Esta es, probablemente, la diferencia más significativa entre el receptáculo que propone Platón y la materia preexistente que propone Filón.⁴²⁷

la obra más perfecta. La idea de que el universo creado es la obra más perfecta (τελειότατον ἔργον) está expresada en el *Timeo* en términos muy similares: κάλλιστός καὶ τελεώτατος γέγονεν (92c4).⁴²⁸ Esta idea aparece en otros lugares de la obra de Filón.⁴²⁹

Los que sostienen que éste es ingenerado suprimen... Filón presenta el segundo argumento⁴³⁰ contra los que sostienen que el mundo es ingenerado: si Dios no creó el mundo tampoco hay providencia, ya que la ley de la naturaleza establece que si alguien produce algo, también lo cuidará, al igual que un padre se ocupa de sus hijos.

Sobre este argumento, Runia señala, así como con el argumento anterior, que no descarta la posibilidad de una *creatio aeterna* en la versión de la dependencia ontológica.⁴³¹

En este segundo argumento, Filón ata el concepto de creación con el de providencia.⁴³² Si el primero no existe tampoco el segundo. Este lazo está basado en una ley de la naturaleza, a saber, que “el padre se preocupa por sus hijos”. Esta supuesta ley natural le basta a Filón para comprobar que se trata de una verdad absoluta.

En otro tratado, Filón describe esta ley y la conexión entre la creación y la providencia de forma parecida: “admirados y sobrecogidos llegaron a formarse una concepción acorde con las cosas vistas, es decir, que tales bellezas y un orden de tal excelencia no se produjeron de modo automático, sino por cierto demiurgo hacedor del mundo y que necesariamente existe una providencia, pues es ley de la naturaleza que lo generado sea cuidado por el hacedor”⁴³³.

Pienso que los dos argumentos no pueden ser considerados como pruebas filosóficas decisivas, ya que dependen de ciertos supuestos que Filón no demuestra. Primero, se supone la existencia de Dios, cosa que los oponentes probablemente nieguen.

⁴²⁷ Véase C. 4.3.1.

⁴²⁸ Véase también 29a5: κάλλιστος τῶν γεγονότων, entre muchos otros.

⁴²⁹ Véase este tratado § 22; *Abr.* 74, entre otros.

⁴³⁰ El primero fue que acusan a Dios de “inactividad” (§ 7).

⁴³¹ Véase § 7, n. 407.

⁴³² Como hizo también el platonista medio Ático; véase, Runia 118, Martín 7.

⁴³³ *Praem.* 42. La idea se repite también en este tratado en § 171.

Segundo, Filón dijo anteriormente que Moisés entendió que “lo más necesario... es el que exista una causa eficiente”, recibió esta información de los “oráculos” y llegó a la cima de la filosofía (§ 8). Para aceptar esto, tenemos que “confiar” en Moisés, ya que Filón no ofrece ninguna justificación para estas afirmaciones.

Asimismo, aun si suponemos la existencia de Dios y la grandeza de Moisés, todavía hay un par de supuestos que Filón no comprueba, sino que los toma como axiomas. El primero es que ese Dios es necesariamente activo y por eso es pecado relacionarlo con la inactividad (como se dice en el argumento previo). El segundo es que es providente como un padre y es ley de la naturaleza que el padre cuide de sus hijos, lo cual es también un supuesto que hace falta demostrar, ya que teóricamente es posible crear algo y abandonarlo.

Este pasaje contiene varias afirmaciones dogmáticas más que un debate filosófico abierto. Sin embargo, sí pienso que arroja luz sobre la actitud y la filosofía de Filón y se puede construir de estos veredictos una visión completa y coherente de la cosmogonía de Filón. En este caso, Filón no presenta pruebas para sus afirmaciones, pero sí describe con exactitud sus pensamientos acerca de temas polémicos y conocidos en la filosofía griega de su época y de las generaciones anteriores de forma clara y entendible.

Suprimen... la providencia. El concepto de providencia (πρόνοια) aparece en los diálogos de Platón (Lisi 2009, 108-9, n. 7),⁴³⁴ y es interpretado en la filosofía estoica como el orden lógico del mundo que debe ser mantenido, ya que de lo contrario todo regresará al desorden precósmico (Daniel-Nataf, 15; Runia, 118).

Sin embargo, Filón no sostiene esta definición de providencia. A su juicio, la providencia es activa y constante a la manera en que un padre cuida de sus hijos y reacciona ante los acontecimientos. Esto supone una intervención activa en lo que sucede en el mundo real. Se trata entonces de un concepto más religioso y no sólo se refiere al “macrocosmos” sino también al “microcosmos” (Runia, 118).

La providencia es un concepto fundamental para Filón, al punto que al final de este tratado la incluye en su “credo” como una de las cinco cosas que “son las más bellas y las mejores de todas” (§ 170). Después de describir las cuatro primeras que son sobre Dios (i.e. su existencia y su unicidad) y el mundo (i.e. que es creado y uno), Filón menciona la última, que es sobre la conexión entre Dios y el mundo, a saber, la providencia:

⁴³⁴ Véase *República*, II, III; *Leyes*, X.

“quinto, que Dios también ejerce su providencia sobre el mundo, pues siempre lo que crea cuida necesariamente lo creado por las leyes y estatutos de la naturaleza, según los cuales también los padres atienden a sus hijos” (§ 171). La importancia de este concepto para Filón también es evidente por el hecho de que le dedicó un tratado entero titulado *Sobre la Providencia*.⁴³⁵

En la literatura rabínica, así como en la Biblia, la providencia es un hecho obvio que no necesita explicación o prueba. Dios es activo e interviene libremente en los acontecimientos del universo.

Schwabe (6, n. 12) menciona uno de los *Midrashim* en donde se utilizan también términos griegos: “Rabi Yehuda el *Nasi* [i.e. presidente] preguntó a Rabi Shemuel hijo de Nahman... ¿Qué significa el versículo: ‘¡Exaltad al que cabalga en los cielos con Ya-h su Nombre etc.!’ (Sl. 65, 5)? Le respondió: No existe ni un solo lugar que no tenga un encargado para su *Baya*⁴³⁶ [i.e. crisis]. ‘Agricos’ es el designado para las dificultades de su país y ‘Agratos’ sobre las de él, pero quien maneja las del mundo? El Santo Bendito Él, gerencia con su Nombre *Ya-h*⁴³⁷, las *Yah* de su mundo” (*Bereshit Raba*, 12).⁴³⁸

Según este *Midrash*, Dios es responsable por los que sufren en el mundo, es decir, es consciente y está involucrado en lo sucedido. A este *Midrash* que cita Schwabe se pueden agregar más ejemplos de la literatura rabínica clásica como el siguiente: “Acaso es sospecho el Santo Bendito Él de ejecutar un castigo sin justicia” (*Berajot*, 5b), es decir, todo lo que ocurre, incluso el mal, proviene de Dios y es justo.

Una fuente talmúdica que refleja más el concepto estoico de providencia como el mantenimiento del mundo ordenado y vivo de parte del creador es el siguiente: “El

⁴³⁵ Más sobre el concepto de la providencia en la filosofía de Filón, véase Frick 1999 y la sección C. 2.2.2d de esta tesis.

⁴³⁶ “*Baya*” es una palabra de la que desconocemos su significado. Quizás se puede traducir también como “llanto”. De cualquier forma, se refiere a algo malo que ocurre en el mundo.

⁴³⁷ Uno de los nombres de Dios en hebreo.

⁴³⁸ El *Midrash* aprovecha para su comentario la similitud en el sonido de “*Yaa*”, crisis, y “*Ya-h*”, el Nombre del Eterno.

Santo Bendito Él se sienta y sostiene al mundo entero desde los cuernos de los bueyes salvajes⁴³⁹ hasta los huevos de los piojos” (*Avoda Zara*, 3b).⁴⁴⁰

Más tarde, el concepto de providencia entró también al credo de Maimónides como uno de los trece principios de la Fe judía y fue aceptado ampliamente entre los creyentes judíos.⁴⁴¹

conduce a la piedad. La piedad y la superación tanto ética como religiosa del ser humano es el objetivo principal de Filón, aun cuando se enfoca en temas más filosóficos como el que nos ocupa:

¿Por qué investigas las posiciones y el curso de los astros y has dado tal salto desde la Tierra hacia arriba, hacia el éter? [...] Así como la utilidad de los árboles es nula si no hubiera producción de frutos, de igual modo, la del estudio de la naturaleza, si no fuera a llevar consigo la adquisición de la virtud; pues ese es su fruto. Por lo cual, algunos de los antiguos,⁴⁴² representando el discurso filosófico como un campo, asemejaron la física a las plantas, la lógica a los setos de espinos y a los cercados, la ética al fruto, considerando que las vallas de alrededor se han construido para guardar el fruto para los propietarios y que las plantas se han hecho para la producción del fruto. Del mismo modo decían que también en la filosofía es conveniente elevar el proceso físico y lógico al ético, con el que se mejora el carácter que aspira a su vez a la adquisición y la práctica de la virtud.⁴⁴³

En el *Timeo*, Platón también presenta un “plan de trabajo” en donde la descripción “científica” del mundo sirve como introducción al objetivo principal, que es la ciudad ideal y su funcionamiento de acuerdo con la virtud.⁴⁴⁴ En los párrafos anteriores, Filón también dice que el propósito de Moisés en el relato del *Génesis* es enseñarnos a vivir según la ley de la naturaleza, como vimos anteriormente.

⁴³⁹ La palabra hebrea en el texto, “Reemim”, puede referirse a un animal místico enorme. La traducción que elegimos “bueyes salvajes” está basado sobre Raanan s.f.

⁴⁴⁰ Para un resumen de la visión de los sabios en la literatura rabínica clásica acerca de la providencia véase Urbach 1975, 255-85.

⁴⁴¹ El credo de Maimónides “Los Trece Principios de la Fe” está escrito en la *introducción de Perek Jelek* (parte de su comentario sobre la *Mishnah* que es considerado como una obra independiente en muchos sentidos). Estos trece fundamentos fueron aceptados ampliamente en el judaísmo como un dogma obligatorio, aunque realmente no todos los pensadores judíos importantes están de acuerdo con cada uno de ellos. Véase Shapiro, 2004.

⁴⁴² Estoicos. Spottorno, n. 38 en *Mut*.

⁴⁴³ *Mut*. 72-5.

⁴⁴⁴ Véase Zeyl 2000, xxv-xxviii y B. 1.3 de esta tesis.

10. La razón está, sin duda, del lado de que el padre y hacedor cuida del generado. En efecto, el padre apunta a la preservación de sus vástagos y el artesano de sus artefactos y apartan por todos los medios todo lo que es digno de castigo y dañino, mientras que desean proveerlos de todas las maneras de todo lo que es útil y provechoso. No existe ninguna familiaridad del que no ha sido generado con el que no lo ha hecho.

El artesano. En griego, δημιουργός. Es la primera ocurrencia en el tratado de este famoso término platónico, pero Filón no ofrece aquí un mayor desarrollo. Más adelante,⁴⁴⁵ el demiurgo es elevado al rango de “arquitecto”. El término δημιουργός se repite varias veces a lo largo del tratado.⁴⁴⁶

el padre... el artesano... Desde Platón, “padre” y “artesano” son las dos principales metáforas para referirse a Dios utilizadas entre quienes creían en una génesis de cualquier tipo. La primera representa más la dependencia de la creación en el creador y menos una planificación racional; el padre no diseña cómo va a resultar su hijo, sino que este último depende del primero para su existencia y surge de él de forma natural. El padre también da la vida a lo creado, así como la posibilidad de que crezca. La segunda metáfora destaca más el diseño de un creador consciente. El artesano planifica su arte de forma consciente. Ambas representaciones son correctas según Filón, pero él se decanta más por la segunda.⁴⁴⁷

apartan por todos...útil y provecho. Parece que Filón alude aquí a los dos tipos de preceptos de la *Torá* llamados en hebreo “ase” (עשה “haz”), es decir, las prescripciones, las acciones que uno debe realizar en su vida, y “lo taase” (לא תעשה “no hagas”), es decir, las prohibiciones, las transgresiones que uno tiene prohibido cometer.⁴⁴⁸

Dios —el padre de todo— quiere alejar de sus hijos —los seres humanos— todo aquello que los lleve al mal y, en cambio, darles el bien. Por esta razón, les da instrucciones por medio de la *Torá* sobre la manera más provechosa de vivir.

⁴⁴⁵ § 17. Allí analizamos la diferencia entre los dos términos.

⁴⁴⁶ Por ejemplo, § 18, 36, 68 etc.; lista completa aparece en Runia 175.

⁴⁴⁷ Véase Runia 119 y el final de C. 1.2.3. y 1.2.9 en esta tesis.

⁴⁴⁸ La división entre estos dos tipos de preceptos se encuentra en otros escritos de Filón, entre ellos el párrafo arriba mencionado en Mos. 2.46 y 51.

11. Es una doctrina indefendible que provee también a este mundo de una anarquía inútil como en la ciudad, puesto que no tiene el éforo, el árbitro o el juez que es de justicia que administre y preside todo.

De una anarquía inútil. Filón introduce la otra parte del argumento: creer en la providencia trae piedad; no hacerlo lleva a una anarquía inútil, ya que si no hay juez y justicia no hay razón para respetar las leyes y vivir rectamente, como seguramente ocurre en una ciudad que no tiene juez.⁴⁴⁹

El éforo, el árbitro o el juez. Son otras tres denominaciones de Dios, esta vez en el contexto de la providencia. Las diferentes formas de nombrar a Dios (i.e. padre, hacedor, artesano, juez, etc.) reflejan las diferentes maneras en las que Él se manifiesta en el mundo. Esta perspectiva apoya el concepto de los intermediarios entre Dios y el universo creado, llamados potencias o ideas en la filosofía filónica. Paralelamente, en el *Midrash* se dice lo siguiente:⁴⁵⁰

¿Por qué está escrito: “Yo soy el Eterno tu Dios” (Ex. 20, 2)?

Porque (Dios) se reveló en el mar como un guerrero, como está escrito “El Eterno, es varón de guerra” (Ex. 15, 3), mientras en Sinaí (se reveló) como un anciano misericordioso: “Y vieron al D-íos de Israel, y había debajo de sus pies como un embaldosado de zafiro, semejante al cielo cuando está sereno” (Ex. 24, 10)...⁴⁵¹

Entonces, para no dar pretexto a las naciones para decir que hay dos deidades (por eso está escrito:) “Yo soy el Eterno tu D-íos” (Ex. 20, 2). Yo soy sobre el mar igual Yo soy sobre tierra firme. Yo soy en el pasado igual que yo soy en el futuro. Yo soy en este mundo igual que Yo soy en el mundo venidero. Pues está escrito: “Miren ahora que Yo soy, Yo soy...” (Dt. 32, 39), “Y hasta la vejez Yo mismo” (Is. 46, 4), “Así dice el Eterno Rey de Israel y su Redentor, D-íos de los ejércitos, Yo soy el primero, y Yo soy el postrero” (Is. 46, 6), “¿Quién hizo y realizó esto? ¿Quién llama a las generaciones desde el principio? Yo El Eterno, el primero y Yo mismo con los postreros” (Is. 41, 4).

En el pasaje anterior, Filón utiliza las denominaciones que pertenecen más a la actividad creadora de Dios (i.e. padre y artesano). El primero crea a sus hijos y el segundo

⁴⁴⁹ Quizás alude a los pogromos de los que fue testigo en su ciudad natal en su vida. Véase A. 2.

⁴⁵⁰ *Tanjuma* sobre Ex. 20, 2.

⁴⁵¹ El *Midrash* sigue trayendo ejemplos de distintas manifestaciones de Dios que son diferentes entre sí.

a sus obras de arte. Sin embargo, Filón relaciona estas expresiones con la actividad providente: el padre cuida de sus hijos y el artesano de sus artefactos. En este párrafo, Filón concluye el argumento utilizando los nombres más adecuados para la providencia, a saber, árbitro y juez.

Runia (119) detecta aquí una alusión al concepto monoteísta⁴⁵² de que Dios es la causa superior, mientras que las demás están bajo de su dominio; luego, Él tiene que administrar y presidir todo. Pienso que este no es el asunto aquí; bien puede ser que, en los párrafos anteriores, Dios mismo no sea el agente, sino una de sus potencias. Por esta razón, Filón utiliza sus diferentes denominaciones, antes hacedor, luego artesano y ahora juez. Cada una representa una capacidad o aspecto diferente de la divinidad revelada, es decir, las potencias divinas.

12. Por el contrario, el gran Moisés, como consideró que lo más ajeno a lo visible es lo ingenerado —dado que todo lo sensible, sumido en la generación y el cambio, jamás permanece inalterado— atribuyó la eternidad a lo invisible e inteligible como su hermano y pariente, mientras que a lo sensible le dio como nombre apropiado generación. Por tanto, puesto que este mundo es no sólo visible, sino también sensible, sería necesariamente también generado. Por ello, no estuvo descaminado cuando en su discurso teológico muy serio describió su nacimiento.

el gran Moisés. ὁ μέγας Μωϋσῆς. Se trata de un título griego a Moshe el judío.⁴⁵³

como consideró... necesariamente también generado. En este párrafo, hay dos veredictos acerca de lo visible: está sometido a cambios y es generado. Por otro lado, lo invisible es ingenerado e inalterado. Ambas afirmaciones tienen su origen en la primera descripción de la creación del *Timeo*.

todo lo sensible... apropiada generación. Este primer argumento muestra que la eternidad es invisible e inteligible, mientras que la generación es visible y sensible. El argumento paralelo en el *Timeo* es el siguiente: “¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que *deviene continuamente*, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, *el ser siempre inmutable*; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, *nace y fenece*, pero nunca

⁴⁵² Con comparación a *Decal.* 155 y *Conf.* 170 que utiliza términos parecidos y destaca esta idea.

⁴⁵³ Véase Moss 2015, 155ss.

es realmente” (27d7-28a5).⁴⁵⁴ Filón no destaca aquí el aspecto epistemológico, es decir, la manera en que cada una de estas cosas es captada ya sea “mediante el razonamiento”, o bien “por medio de la opinión unida a la percepción”. Simplemente, hace alusión a este aspecto con las palabras “sensible” e “inteligible”.

El segundo argumento, ya hacia el final del párrafo: “puesto que este mundo es no sólo visible, sino también sensible, sería necesariamente también generado” es paralelo a las palabras de Platón a continuación:⁴⁵⁵ “acerca del universo... debemos indagar primero... si siempre ha sido sin comienzo de la generación, o si se generó y tuvo algún inicio. *Es generado, pues es visible y tangible y tiene un cuerpo y tales cosas son todas sensibles...*” (28b4-11).

Este texto de Platón sirvió de la base para los partidarios de la lectura literal del *Timeo*, según la cual la creación es un evento real en el tiempo. No obstante, Filón sólo destaca en este pasaje la relación Creador-creación y, por ende, deja abierta la interpretación de la dependencia ontológica entre Dios y el mundo.⁴⁵⁶ De cualquier forma, aquí también el sentido literal y más sencillo de las palabras de Filón —así como las de Platón— tienden más hacia la *creatio temporalis*.

atribuyó la eternidad a lo invisible e inteligible como su hermano y pariente. ¿Qué es “lo invisible” y qué es “hermano de la eternidad”? Runia (120) comenta que no pueden ser las Ideas, como ocurre en el texto paralelo del *Timeo*, ya que las Ideas no se mencionan sino hasta § 16. Por lo mismo, es más probable que Filón aluda, según Runia, a Dios mismo. Runia trae varios ejemplos de textos filónicos en los cuales el término “invisible” se refiere a Dios (*Abr.* 74; *Decal.* 59ss; *Spec.* 1.46). Sin embargo, el problema de esta interpretación es que en el pasaje se compararía a Dios con otra cosa (i.e. “su hermano”).

Según nuestra lectura de estos últimos pasajes, Filón hace referencia, al menos en ciertos casos, a los intermediarios, esto es, a la providencia y al poder creador. Por lo menos en uno de los ejemplos que Runia cita del uso del término “invisible” acerca de Dios se habla también sobre los poderes: “Las potencias que buscas conocer son totalmente invisibles y aprehensibles sólo por la inteligencia, como Yo, el ser invisible y aprehensible sólo mentalmente...” (*Spec.* 1.46).

⁴⁵⁴ Sobre la relación entre los dos textos, el de Filón y el párrafo en el *Timeo*, véase Runia 119ss y Runia 1986, 92-4.

⁴⁵⁵ Sobre este paralelismo, véase Runia 121.

⁴⁵⁶ Véase Dillon 1977, 157; Runia 121; Runia 1986, 99-101.

En otro lugar, no es claro si Filón se refiere a Dios o a una de sus potencias (Abr. 74). En términos generales, puede decirse que Filón desdibuja con frecuencia la distinción entre Dios y sus poderes. Lo dicho en el pasaje en cuestión puede hacer referencia tanto a Dios como a sus potencias. No obstante, el problema de que remita a sus potencias es que si, como dice Filón, los poderes de Dios son creados, ¿de qué manera la eternidad es “hermana” de estas potencias?

En resumidas cuentas, la eternidad es “el hermano y pariente” de “lo invisible”. Si “lo invisible” se refiere a Dios mismo, uno podría entender, erróneamente, que existe algo al mismo nivel de Dios, a saber, su hermano, lo cual no es posible ya que Dios está por encima de todo. Por el contrario, si se refiere a las potencias, las cuales parecen ser creadas, entonces ¿qué significa que son hermanas de la eternidad?

Para solucionar este conflicto, considero que el término “eternidad”, en tanto que rasgo de Dios, sus potencias o ambos, significa que no admite ningún tipo de cambio y es indestructible. Por su parte, la palabra “hermano” significa que, al igual que la eternidad misma, las potencias nunca se destruyen, pero sí pueden ser creadas; desde el momento de creación y hasta la eternidad existirán.

le dio como nombre apropiado generación. Γένεσις, Génesis; este es el nombre del primer libro del *Pentateuco* según la Septuaginta. Es decir, Moisés se refirió a la historia de la creación del mundo visible con el propio nombre “Génesis”, ya que es generado.⁴⁵⁷

discurso teológico muy serio. Triviño traduce de la siguiente manera: “manifestando así la grandiosa majestad de la obra de Dios”. A su vez, Runia traduce como sigue: “...thereby speaking about God in a truly reverent manner”. En el resto de las traducciones que están a mi alcance, los traductores interpretan de manera similar a Triviño o Runia, los cuales enfatizan el aspecto religioso de la obra de Moisés, es decir, la grandeza de las obras de Dios, por encima de la seriedad del discurso teológico.

Por ello... su nacimiento. De acuerdo con Filón, Moisés escribió sobre la creación de este mundo (i.e. el visible, sensible y generado) en su libro y lo llamó con el nombre apropiado, i.e. “Génesis”. Sin embargo, según lo que va a explicar a continuación,⁴⁵⁸ en este libro también aparece la creación del mundo invisible de las Ideas y no solamente el tangible, como dice en esta oración.

⁴⁵⁷ Véase Schwabe, 6, n. 17; Runia 120; Runia 1986, 94.

⁴⁵⁸ § 15-25.

§§ 13-14. El esquema de seis días

13. Sostiene que el universo fue hecho en seis días no porque el hacedor necesitara una extensión de tiempo —pues es lógico que Dios haga todo simultáneamente, no sólo ordenado, sino también concibiendo—, sino porque lo generado necesita orden y el número es propio del orden y el seis es el número más generador en virtud de las leyes de la naturaleza. En efecto es el primero perfecto de ellos a partir de la mónada,⁴⁵⁹ ya que iguala a sus partes y se conforma de ellas, la tríada es su mitad, la díada tu tercio, la mónada su sexto y es, por decirlo así, masculino y femenino por naturaleza y está ensamblado del producto de ambos. En efecto, en los seres lo impar es masculino y lo par, femenino. La tríada es el principio de los números impares, mientras que la díada lo es de los pares. La multiplicación de ambos es la hédada.

El excursus dedicado a la cuestión de si el mundo es generado o no ha terminado, por lo que Filón retoma la descripción de la Creación que aparece en la *Torá*, concretamente en el primer capítulo del *Génesis*.

Sostiene que el universo... es propio del orden. En esta frase se recoge por primera vez una interpretación atrevida y original al respecto: los seis días no son realmente una medida de tiempo, sino que representan orden y jerarquía.⁴⁶⁰

no porque... todo simultáneamente. Para establecer su interpretación, Filón rechaza en primer lugar la lectura literal por medio de un argumento filosófico: Dios no necesita tiempo para crear, pues hace todo simultáneamente.

Runia (125) compara este argumento con otro que aparece varias veces en los escritos de Filón: Dios no necesita nada.⁴⁶¹ A mi entender, estos son dos argumentos totalmente distintos. El hecho de que Dios no necesite nada tiene que ver con Su perfección. En cambio, el argumento de que Él no necesita tiempo para crear se debe a que es todopoderoso u omnipotente.

⁴⁵⁹ Así escribe Lisi (109, n. 9) sobre la política de su traducción de los términos matemáticos en este párrafo: “la traducción de los términos utilizados por Filón para expresar los números intenta reflejar al máximo el matiz del término griego, aún a riesgo de tener que crear algunos neologismos. Así, he traducido *monás* por “mónada” y no por “unidad”; *dyás* por “díada” y no por “dos”, etc. He tomado esta decisión por las implicaciones filosóficas que tienen estos términos en la historia del platonismo y la utilización que hace Filón, así como para mantener las diferencias establecidas por el filósofo alejandrino”.

⁴⁶⁰ La interpretación repite con más claridad en § 26-8 y § 67ss y aparece también el *Leg.* 1.2ss.

⁴⁶¹ Por ejemplo, *Cher.* 44; *Leg.* 3.181, entre otros.

En *Leg.* justifica la interpretación no literal de los seis días con otra explicación: “Ingenuo es creer, ciertamente, que se ha creado el cosmos en seis días o, de todos modos, en un tiempo. ¿Por qué? Porque todo tiempo es un conjunto de días y de noches, que forzosamente produce el movimiento del sol pasando sobre y por debajo de la tierra. El sol ha sido creado como parte del cielo, de modo que, convengamos, el tiempo es más joven que el cosmos...” (*Leg.* 1.2).⁴⁶²

Así pues, mientras que en *Opif.* los seis días no pueden ser entendidos como medida de tiempo porque el Creador *no necesita* tiempo, en *Leg.* la razón de ello es que *no existía* el tiempo antes de la creación.⁴⁶³

En las fuentes rabínicas clásicas encontramos planteamientos similares. Schwabe (7, n. 1) compara este argumento con la pregunta de la *Mishna*: “Con diez afirmaciones⁴⁶⁴ fue creado el mundo. ¿Qué nos enseña esto, ya que de seguro pudo haber sido creado con una sola afirmación?” (*Avot* 5, 1). La pregunta aquí es muy parecida: ¿por qué se necesitan diez diferentes afirmaciones si Dios podría crear el mundo con una sola?

La respuesta de la *Mishna* es diferente de la de Filón.⁴⁶⁵ Sin embargo, Schwabe (7, n. 2) también apunta a otras fuentes rabínicas⁴⁶⁶ con ideas similares a la postura de Filón, las cuales indican que el mundo fue creado en un solo momento. Así, por ejemplo, dice el *Zohar*: “Cuando el Eterno se propuso crear el mundo, todos los mundos se presentaron al mismo tiempo en su pensamiento, y en ese instante fueron creados” (*Zohar Ex.* 20a).

En un *Midrash* hallamos una visión semejante. La creación incluye todo lo existente desde el primer momento, pero de forma potencial; de manera que la creación se va desarrollando según el transcurso de los días: “Rabi Simon en nombre de Rabi

⁴⁶² De forma parecida, en este tratado (§ 26) acerca de la palabra “al inicio” interpreta que no puede ser al inicio del tiempo ya que este fue creado juntos o después del universo.

⁴⁶³ Acerca del tiempo antes de la creación véase C. 1.2.8.

⁴⁶⁴ Las afirmaciones son las “órdenes” que dio el creador por medio de las cuales fue creado el universo, como por ejemplo (*Gn.* 1, 3): “Y dijo Dios: ¡Que haya luz! Y hubo luz”. En la narrativa de la creación en *Génesis* aparecen nueve órdenes de este tipo. Los comentaristas de la *Mishna* discuten cuál es el décimo.

⁴⁶⁵ La *Mishna* contesta así: “Esto es con el fin de castigar a los perversos que destruyen el mundo que fue creado con diez afirmaciones y para recompensar a los justos que sostienen el mundo que fue creado con diez afirmaciones”. No me detendré en esta respuesta de la *Mishna*.

⁴⁶⁶ En estas otras fuentes el problema interpretativo que los sabios quieren resolver es diferente o, por lo menos, no se menciona de forma clara, pero la respuesta es parecida.

Yehoshua Ben Levi dijo: La creación estaba toda en un estado embrionario y se iba desarrollando” (*Bereshit Raba* 10, 5).⁴⁶⁷

Esta posición aparece en otro lugar como una discusión entre los rabinos Rabi Yehuda y Rabi Nehemia: “Rabi Yehuda dice: ‘Fueron acabados los cielos y la tierra’ (*Gn.* 2, 1), en su momento. ‘Y todo el ejército de ellos’ (*Gn.* 2, 1), en su momento” (*Bereshit Raba*, 12, 4).⁴⁶⁸ Rabi Yehuda arguye en favor de la lectura literal según la cual cada cosa fue creada en el día mencionado en la *Torá*, “en su momento”.

Sigue el *Midrash*: “Le respondió Rabi Nehemia: ya está escrito: ‘Estos son los orígenes de los cielos y de la tierra cuando fueron creados, el día que el Eterno Dios creó la tierra y los cielos’ (*Bereshit Raba*, 12, 4)⁴⁶⁹. Nos enseña, que el mismo día fueron creados y en ese mismo día engendraron sus derivados”. Rabi Nehemia rechaza la lectura literal de los seis días y sustenta su opinión a partir de otro versículo en el que se habla de “el día” de la creación, lo cual significa un solo día, un solo momento.

“Rabi Yehuda le responde: pero está escrito: ‘Fue la tarde y la mañana un día... el día segundo... el día tercero... el día cuarto... quinto y sexto’”. Como puede verse, Rabi Yehuda una vez más confronta a Rabi Nehemia con los versículos que hablan sobre diferentes días y no uno solo.

“Dijo Rabi Nehemia: Se asemejan al que recoge los higos,⁴⁷⁰ cada uno aparece en su momento”. Así, la solución de Rabi Nehemia es que en el primer momento todo fue creado de forma potencial, para luego irse desarrollando conforme el paso de los días.

“Rabi Berajya comenta las palabras de Rabi Nehemia. El versículo afirma: “que la tierra saque” (*Gn.* 1, 12) lo que le dieran a cuidar”. Rabi Berajya fortalece la posición de Rabi Nehemia. En el tercer día, cuando en la *Torá* se habla de la creación de las plantas, se utiliza el verbo “sacar”, refiriéndose al acto de la tierra de hacer salir las plantas. El verbo “sacar” se utiliza para un objeto que ya existe dentro de algo y es traído hacia

⁴⁶⁷ Explicando la palabra “vayjulu” —“fueron acabados”— en *Gn.* 2.1, que es parecida a la palabra “lehajil”, “contener”.

⁴⁶⁸ Una discusión parecida aparece en *Yalkut Shimoni*, 5. Escribo el *Midrash* con letras en itálicas y mis comentarios en letras regulares.

⁴⁶⁹ Filón interpreta este versículo (§ 129) sobre la creación del mundo tangible, que, según él, se relaciona con el “primer día”.

⁴⁷⁰ La higuera tiene un carácter especial; los higos maduran gradualmente durante un periodo de tiempo más largo en comparación con otras frutas. Rabi Nehemia los utiliza como un ejemplo: todos los higos ya están de forma potencial, pero el proceso de su maduración es gradual.

afuera. Por tanto, en este caso vemos que las plantas no fueron creadas en el tercer día, sino que existían desde antes y simplemente “fueron sacadas” en ese momento.⁴⁷¹

es lógico. En griego, εἰκός. Runia (126) comenta que el argumento filosófico es débil, ya que, así como Dios todopoderoso puede crear el mundo en un momento, así también puede hacerlo en seis días si así lo desea en razón de sus motivos ocultos. Es por ello que Filón utiliza esta palabra, la cual significa “probable”, pero no “comprobado”.

no sólo ordenado. No tiene el sentido aquí de “ordenación” sino el de “dar órdenes”, “giving commands” en la traducción de Runia. Se refiere al acto creador según el *Pentateuco* en el cual Dios “da órdenes”. Por ejemplo, en relación con el primer día está escrito lo siguiente: “Y dijo Dios: ¡Que haya luz! Y hubo luz” (*Gn.* 1, 3), y de forma parecida con respecto a los demás días.

concibiendo. En griego, διανοοῦμενον. Runia traduce como “thinking”. Así también en la traducción al hebreo, מחשבתי (*majshavto*), es decir, su pensamiento.

El término griego *logos*, que ocupa mucho espacio en la filosofía de Filón, tiene dos principales significados; por un lado, “habla” y, por otro, “pensamiento”. Ambas acepciones de la palabra están reflejadas en este pasaje, pues “dar órdenes” implica tanto el habla como el pensamiento. Dicho de otro modo, la creación no tuvo lugar solamente gracias a las órdenes dadas por Dios en su “habla”, sino también por medio de su “pensamiento”; naturalmente, ambos actos ocurren de manera simultánea. Más adelante,⁴⁷² Filón profundiza en el modo de que el pensamiento de Dios opera en la génesis.

sino porque lo generado... La nueva interpretación no literal de los días está fundamentada a partir de tres veredictos: (1) la creación necesita orden; (2) el número es la base del orden; por último, (3) el número seis es el que más representa orden. Revisemos ahora cada uno de estos dictámenes.

lo generado necesita orden. El carácter fundamental del acto divino de la creación tanto para Platón como para Filón es la ordenación del universo.⁴⁷³ En esta oración aparecen dos palabras “generado” y “orden”. Estas palabras pueden aludir a dos etapas: primero “generar” y luego “ordenar”, esto es, utilizar lo que ya está generado para diseñar el universo de una forma novedosa y más organizada.

⁴⁷¹ En nuestro tratado (§ 43) Filón interpreta este versículo que la tierra “dio a luz” con todas las semillas y las plantas.

⁴⁷² 16ss, especialmente, 19, 20, 24.

⁴⁷³ Véase más adelante § 22 y C. 1.2.1.

Analicemos las diferentes interpretaciones sobre la creación a la luz de estas palabras. La teoría de Wolfson⁴⁷⁴ de la creación en dos fases coincide perfectamente con estas palabras de Filón. En la primera etapa se generó esta sustancia por el mismo Creador y en la segunda la ordenó; con lo cual, Wolfson piensa que Filón suscribe una *creatio temporalis ex nihilo*. Sin embargo, también es posible que nunca haya habido una primera fase de generación a partir de la nada y que ese sustrato generado desde siempre requiere ser ordenado. La misma palabra “generado” no necesariamente apunta a que haya habido un momento preciso de “generación”, sino que puede designar a algo que existe y se transforma continuamente.⁴⁷⁵ Considero que esta última opción es más plausible, ya que parece que toda la historia de la creación se concentra en esta ordenación divina y no se menciona con ninguna palabra al acto previo de generar el sustrato, lo cual hace pensar que un evento de este tipo sencillamente nunca ocurrió. Así, conforme a esta interpretación (i.e. *creatio temporalis ex materia ingenita*) la génesis es un acto de ordenación, que se produjo en un determinado momento, de la materia preexistente o antigua.

No obstante, bien puede decirse que ambas fases —la generación y su ordenamiento— suceden a la vez debido a que “Dios no necesita tiempo para crear”. Esto significa que el Creador, que sabe que “lo generado necesita orden”, lo generó ya de forma ordenada. Esta posición es también una *creatio temporalis ex nihilo*, pero en su formulación más “religiosa”.

Ahora bien, al afirmar que las dos etapas ocurren al mismo tiempo, podríamos llevar la teoría al otro extremo y decir que este proceso de ordenar lo existente ocurre desde siempre. Según esto, el uso terminológico para las dos fases, i.e. “generar y ordenar”, es por razones didácticas o para describir una dependencia de lo creado en el creador. Esta interpretación apoya la teoría de la *creatio aeterna*.

En resumen, el sentido más simple de las palabras “lo generado necesita orden” tiende a favorecer más una teoría de *creatio temporalis*, y, en mi opinión, de *ex materia ingenita*. Pero las otras opciones no pueden ser descartadas de manera definitiva.

el número es propio del orden. Buena parte de este tratado⁴⁷⁶ se enfoca en la interpretación de los números a la manera de los pitagóricos. Más adelante, Filón rinde

⁴⁷⁴ Véase Wolfson 1962, 303-12 y C. 1.2.1., 4.3.2. de esta tesis

⁴⁷⁵ Véase Cornford 1997, 24ss; Runia 120.

⁴⁷⁶ Además de estos dos párrafos que se enfocan en interpretar el número seis, más adelante en § 89 hasta § 128, Filón amplía más en esta área, especialmente en relación con el número siete.

homenaje a los sabios de esta corriente filosófica al referirse a ellos como “los más afa-
mados griegos y bárbaros que practican la ciencia matemática” (§ 128).

En este sentido, el número es la base de la estructura y la jerarquía. La numeración establece una relación entre diferentes factores en donde uno está antes o después del otro y el más grande o, al contrario, el más pequeño puede tener prioridad (i.e. que es más importante o central) sobre el otro. Filón desarrolla este punto más tarde:

Aunque el creador hubiera creado todo al mismo tiempo, lo que deviene bien no habría tenido menos orden en absoluto, pues nada bueno hay en el desorden. El orden es sucesión y concate-
nación de unos seres que preceden y siguen, si no en los efectos, al menos en las concepciones de los que producen, pues así iban a alcanzar precisión, a no ser errantes y no estar en la con-
fusión (§ 28).

el seis es el número más generador en virtud de las leyes de la naturaleza. Esta capacidad especial del número seis de ser el “más generador” se comprueba con dos argumentos: (1) es el primer número perfecto y (2) es femenino y masculino.⁴⁷⁷

Filón repite estas dos características en *Leg.* 1.3ss. Allí agrega un argumento adi-
cional: todas las cosas pueden moverse en seis direcciones, esto es, arriba, abajo y los
cuatro puntos cardinales.

el primero perfecto... conforme de ellas. La mónada que designa muchas veces a Dios mismo es el número más perfecto. Aquí la “perfección” es el reflejo de una fórmula matemática: “que iguala a sus partes y se conforma de ellas”. Otro ejemplo de un número perfecto se encuentra más adelante: “el número siete genera el veintiocho que es per-
fecto e *igual a sus partes*” (§ 101). En este caso, Filón no dice que “se conforma de ellas”. Revisemos de qué manera estos tres números —uno, seis y veintiocho— son perfectos y cuál es la diferencia entre los dos primeros y el último.

“Las partes” son los “factores”, es decir, los dígitos entre los que se puede dividir este número y obtener un resultado entero. Así, el único factor del uno (i.e. la mónada) es él mismo; los factores del seis son el uno, el dos y el tres, pues $6:1=6$, $6:2=3$, $6:3=2$; por último, los factores del veintiocho son el uno, el dos, el cuatro, el siete y el catorce.

“igual a sus partes”. Si la suma de los factores del número equivale a ese número, decimos que ese número es igual a sus partes y es perfecto. Por consiguiente, estos tres

⁴⁷⁷ Este último es el más común en la especulación pitagórica de los números; Runia 126ss.

números perfectos (i.e. uno, seis y veintiocho) “igualan a sus partes”, ya que $1=1$, $1+2+3=6$, $1+2+4+7+14=28$.

El seis y el uno comparten otra propiedad que los hace más perfectos que el veintiocho, a saber, que “se conforman de sus partes”. Esto quiere decir que si multiplicamos sus factores también llegaremos al número en cuestión (i.e. $1*1=1$, $1*2*3=6$), cosa que no ocurre con el número veintiocho.

la tríada es su mitad, la díada tu tercio, la mónada su sexto. Los factores del número seis son su mitad, su tercio y su sexto, que son, respectivamente, la tríada (el número tres), díada (el número dos) y mónada (el número uno).

masculino y femenino por naturaleza... la héxada. Otra peculiaridad del número seis que lo hace más adecuado para la generación es que es el primer número integrado por un número masculino y otro femenino, pues $2*3=6$. Los números impares son masculinos, mientras que los números pares son femeninos. El primer número impar —después del número uno, el cual es el “padre” y fuente del resto de los números— es el tres. Por su parte, el primero de los números pares es el dos. Por tanto, el seis es el primer número que es ὀρθιοπέριττος, esto es, par-impar (como en el siguiente párrafo), por lo que reúne las características de ambos⁴⁷⁸.

14. Dado que el universo es el más perfecto de todos los seres engendrados, era necesario que estuviera cimentado según el número perfecto, el seis, y puesto que iba a contener en sí las generaciones por acoplamiento debía ser acuñado en un número mixto, el primer par-impar, que comprende la idea del varón fecundante y de la mujer que recibe las simientes.

Más perfecto. Como hemos dicho,⁴⁷⁹ la idea de que el mundo es la creatura más perfecta se remonta a Platón.

Dado... el más perfecto... las generaciones por acoplamiento... Estas dos características del número seis son paralelas a las del universo; el mundo es perfecto y representa la fertilidad de lo masculino-femenino, tal como el número seis. Este último atributo es el más importante para que el mundo continúe existiendo.

⁴⁷⁸ El carácter “masculino” de los impares y “femenino” de los pares se encuentra en la *Metafísica* (986a25) de Aristóteles.

⁴⁷⁹ § 9.

comprende la idea del varón fecundante y de la mujer que recibe las simientes. La función de la mujer en la filosofía de Filón, y en general en el pensamiento griego, es “recibir”, mientras que la del hombre es aportar la semilla. Tal vez Filón alude aquí a las dos causas —la pasiva y la activa—, las cuales están comprendidas en el número seis.⁴⁸⁰

⁴⁸⁰ Véase más sobre el carácter masculino y femenino para Filón en Bear 1970.

§§ 15-16. Día uno, la creación del mundo intangible

15. A cada uno de los días atribuyó alguna de las partes del universo, con excepción del primero, que él no llamó ni siquiera primero, para que no se lo contara junto con los otros, sino que lo denomina uno llamándolo con un nombre exacto, pues vio en él la naturaleza de la mónada y le confirió su denominación. Hay que decir cuanto sea posible de lo que comprende, puesto que no hay forma de decirlo todo. En efecto, abarca especialmente el mundo intangible, como anuncia el relato sobre este día.

Desde este punto y hasta § 35 se describe la creación del mundo inteligible (κοσμός νοητός).

A cada uno... universo. Aquí el sentido de “orden” es que cada día representa una parte del universo, pero no una medida de tiempo.

atribuyó alguna de las partes del universo. A partir de sus comentarios e interpretaciones, Filón detallará a qué parte del universo pertenece cada número o día según lo descrito en el *Pentateuco*. Aborda el primer día en §§ 15-36 y del segundo al sexto en §§ 36-88.

que él no llamó ni siquiera primero. La *Torá* se refiere al primer día de forma diferente en comparación con los demás días. Mientras que a partir del segundo día se utiliza la numeración ordinal, es decir, “día segundo” (*Gn.* 1, 8), “día tercero” (*Gn.* 1, 13), etc., para el primer día se utiliza la numeración cardinal, esto es, “día uno” (*Gn.* 1, 5).⁴⁸¹

Los rabinos también notaron esta diferencia, como puede verse en el siguiente *Midrash*: “Dijo Rabi Shemuel bar Ami... si es por cuestión de la cuenta (de los días) solo tenía que decir: ‘uno, dos, tres’ o ‘primero, segundo, tercero’. En efecto esto es sorprendente, que dijo ‘uno, segundo, tercero...’” (*Bereshit Raba*, 3, 9).⁴⁸² Asimismo, los comentaristas medievales, así como sus sucesores, dieron cuenta de esta pregunta⁴⁸³ y propusieron múltiples respuestas.

llamándolo con un nombre exacto. Más arriba, ya dijo que la palabra “génesis” es “exacta” (§ 12); ahora, Filón apoya con mayor entusiasmo la tesis de que cada palabra en la *Torá*, incluida la versión de *LXX*, es exacta y correcta.⁴⁸⁴

⁴⁸¹ También en el *LLX* se mantiene esta diferencia.

⁴⁸² La respuesta del *Midrash* es diferente de la de Filón.

⁴⁸³ Véase, por ejemplo, Rashi y Nahmánides sobre *Gn.* 1, 5 entre muchos otros.

⁴⁸⁴ Véase en este tratado, los parágrafos 36 y 37, así como en múltiples lugares del *Corpus Philonicum*. Sobre la santidad y la exactitud del *Septuaginta* véase *Mos.* 1.25-40. y A. 3.2 de esta tesis.

para que no se lo contara junto con los otros. La diferencia de nombrar los días de forma cardinal u ordinal expresa, como dice Filón a continuación, una distinción esencial entre ellos, a saber, que el primero trata del mundo intangible y los otros del tangible.

pues vio en él la naturaleza de la mónada. La mónada, en griego *μόνος*, es considerada en la filosofía pitagórica como la fuente de todos los demás números y no como uno de ellos.⁴⁸⁵ Paralelamente, el día uno es como la mónada, pues habla sobre el mundo intangible que es el origen del tangible. La comparación entre la naturaleza de la mónada y el mundo intangible se repite en el resumen del primer día: “y día no primero, sino uno, que quedó con esa denominación por la singularidad del mundo intangible que tiene una naturaleza monádica” (§ 35). Esta naturaleza “monádica” del mundo intangible es el hecho que da origen al mundo tangible.

La mónada como origen de las cosas también se relaciona con Dios mismo, ya que Él es realmente el origen de todo. Por ejemplo, “Pues Dios se ordena según lo uno y la mónada, o más bien, la mónada existe según el Dios único” (*Leg.* 2.3).⁴⁸⁶ Sin embargo, en este caso se refiere al mundo de las Ideas y no a Dios.

Hay que decir cuanto sea posible de lo que comprende, puesto que no hay forma de decirlo todo. Según esta traducción, especialmente en las palabras “de lo que comprende”, Filón dice que no se puede explicar todo lo relativo al mundo de las Ideas ya que eso está por encima del poder intelectual del hombre. Esta afirmación aparece en otros lugares a propósito de las potencias divinas:⁴⁸⁷

A su vez Dios le habló así: “Las potencias que buscas conocer son totalmente invisibles y aprehensibles solo por la inteligencia, como Yo, el ser invisible y aprehensible sólo mentalmente, a quien pertenecen. Y cuando digo aprehensibles por la inteligencia no lo digo porque ya las haya aprehendido alguien, sino porque, si ellas pudiesen ser aprehendidas, lo serían no

⁴⁸⁵ Por eso, como explicamos anteriormente, el primer impar es tres y no uno. Véase Schwabe (8, n. 2); Daniel-Nataf, 23; Lisi, 10 y especialmente, Runia, 128ss.

⁴⁸⁶ Véase también *Spec.* 3.180; *Deus.* 11.

⁴⁸⁷ En algunos lugares, las ideas y las potencias se consideran una sola cosa y en otros como dos cosas separadas. Véase el comentario sobre § 20.

por los sentidos sino por una inteligencia purísima... No esperes, pues, poder comprender jamás la esencia Mía ni la de ninguna de Mis potencias” (*Spec.* 1.46-9).⁴⁸⁸

Resulta sorprendente que en el *Timeo* aparezca una afirmación similar acerca del mundo tangible. Mientras que el mundo intangible es captado por la razón y por ende puede ser entendido, el mundo tangible es captado por los sentidos y por tanto se puede llegar, a lo sumo, a una aproximación a la verdad (29b4-d3). En otro lugar, Filón coincide con Platón en que la esencia de las cosas físicas no puede ser aprehendida con certeza (*Ebr.* 167ss); sin embargo, tampoco de las cosas divinas, pues no solamente Dios mismo, sino también Sus potencias o las Ideas están fuera de nuestro alcance.

En *Aet.* 2, Filón opina que teoréticamente es posible entender las cosas celestiales y sólo nuestras acciones lo impiden.⁴⁸⁹ No obstante, allí por “cosas celestiales” se refiere a la creación del mundo o su destrucción y no a las Ideas.

Todo esto está basado en la expresión “de lo que comprende”. Sin embargo, en la mayoría de las traducciones estas palabras no aparecen. Así, por ejemplo, traduce Runia: “we must now state as many as we can of the things *that are contained in it*, since it is impossible *to state them all*” (50). Según esta versión, parece que la imposibilidad de relatar todo sobre el mundo intangible se debe a la cantidad de cosas que se encuentran en él (quizás por eso Filón menciona sólo diez ideas, aunque realmente existan muchas⁴⁹⁰) o por alguna otra razón, mas no por asuntos epistemológicos, es decir, de lo que se puede comprender.

mundo intangible. Runia (136) comenta⁴⁹¹ que aquí aparece por primera vez el término κόσμος νοητός —que representa a las Ideas como una unidad, un “mundo”— en toda la literatura griega. En los escritos del propio Platón, sólo aparecen algunos términos que apuntan a la existencia de un “lugar” intangible fuera del mundo real,⁴⁹² pero no se utiliza una terminología semejante para designar un espacio abstracto que contenga todas las Ideas. Esta nueva expresión se explica en §§ 16-20, especialmente a partir

⁴⁸⁸ En otros lugares habla sobre las ideas también. Véase, *Somn.* 1.185-7; *Praem.* 29 y Wolfson 1962, II, 138-49.

⁴⁸⁹ Véase la comparación entre Platón y Filón en este asunto en Runia 1986, 122-30.

⁴⁹⁰ Véase el siguiente comentario.

⁴⁹¹ Así afirma también Wolfson (1962, I, 227, n. 5): “Philo is taken to be the first to have used the term intelligible world”.

⁴⁹² Por ejemplo, *Fedro*, 247c; *República*, XI, 509d; XII, 517b.

de la metáfora de la ciudad, en la cual se hace hincapié en el mundo de las Ideas en su totalidad.

abarca especialmente el mundo intangible. El punto central y novedoso de la interpretación de Filón es que las Ideas, el mundo inteligible, surgieron el primer día de la creación. En la introducción a este tratado, Daniel-Nataf (7) propone que Filón se inspiró en las palabras de LLX: “Pero la tierra estaba invisible e informe (ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος)” (Gn. 1, 2).

Runia (132) también menciona esta traducción de LLX como fuente de esta interpretación y agrega que la creación de varias partes del universo está descrita dos veces, lo que puede apoyar la explicación de Filón. En concreto, el cielo y la tierra, a pesar de que están mencionados en el primer versículo, aparecen otra vez en la descripción del segundo y tercer día.⁴⁹³

Esta posición es similar a la que vimos en los *Midrashim* en el párrafo anterior, donde se menciona la opinión de que todo fue creado el primer día y apareció tiempo después. Schwabe menciona específicamente un *Midrash* (*Yalkut Shimoni*, 5) que apoya la opinión antes mencionada⁴⁹⁴ de Rabi Nehemia:

Una señora⁴⁹⁵ preguntó a Rabi Yossi Ben Halafta: ¿en cuántos días Dios creó el mundo?

Le respondió: desde el primero.

Le preguntó: ¿cómo lo sabes?

Le respondió: ¿Has preparado un festín?

Le dijo: sí

Le preguntó: ¿cuántos platos preparaste?

Le respondió: muchos.

Le preguntó: ¿Los serviste todos de una sola vez?

Le respondió: No, los cociné todos juntos y los fui presentando uno a uno.

Así como la señora prepara todo junto, pero lo sirve poco a poco, Dios creó el mundo en un solo momento y sacó cada creatura a la luz en el día adecuado. Se puede entender que esta primera creación es la del mundo de las Ideas, mientras que exhibir las cosas en el día adecuado se trata de la realización del mundo tangible. Sin embargo,

⁴⁹³ El cielo en día dos (Gn. 1, 8) y la tierra en día tres (Gn. 1, 10).

⁴⁹⁴ En nuestro comentario sobre § 13.

⁴⁹⁵ “Matrona” en la literatura rabínica se trata normalmente de una dama distinguida o con poder que no es judía.

esto no está plenamente probado, ya que fácilmente se pueden presentar alternativas para la comprensión de estos *Midrashim*.

como anuncia el relato sobre este día. Según esta traducción, parece que el “relato” (λόγος) se refiere a la *Torá*, específicamente a los versículos 1-5, y “este día” alude al primero. Puede ser que “el relato anuncia” esta idea en las palabras del segundo versículo que mencionamos en el comentario anterior.

Sin embargo, en el texto griego no aparece la palabra “día”, sino “αὐτῇς”, es decir, “aquella” o “esa” (en femenino). Además, la palabra traducida aquí como “el relato” — λόγος— puede tener diferentes sentidos. Runia presenta otras dos alternativas para este texto (136ss).⁴⁹⁶

La primera está reflejada en la traducción de Whitaker: “in the treatise dealing with the ‘One’”. Según esto, el relato alude al tratado perdido donde Filón se ocupa de los números,⁴⁹⁷ mientras que la palabra “esa” o “aquella” se refiere a la mónada. La otra posibilidad, que es a la que se inclina el propio Runia, es que el relato remita a este mismo tratado, es decir, *Opif.* que Filón dice que está por escribir; de acuerdo con lo anterior, “esa” puede tratarse del día, o bien de la mónada.

16. Dado que Dios comprendió de antemano, en tanto Dios, que una copia bella nunca podría surgir separada de un modelo bello y que un objeto sensible que no se haya hecho a imagen de un arquetipo y una forma inteligible no es irreprochable, cuando quiso forjar este mundo visible, plasmó primero el inteligible, para llevar a cabo el universo corpóreo utilizando un modelo incorpóreo y semejante a Dios al máximo, como una imagen más joven del más antiguo, que incluye tantas especies sensibles cuantas inteligibles hay de aquél.

Dios comprendió de antemano. Esto puede aludir a la existencia de tiempo anterior a la creación. De forma parecida, dice a continuación, “plasmó primero el inteligible...”, cosa que puede indicar lo mismo. Sin embargo, esto no prueba de manera definitiva que exista un tiempo previo a la creación; en palabras de Runia, “here is a case where what seems to be temporal precedence actually indicate ontological precedence” (137). Dicho de otro modo, el mundo intangible es superior al tangible y por eso tiene que precederlo,

⁴⁹⁶ Estas alternativas adicionalmente a la presentada en la traducción de Lisi que también es plausible ya que en griego día, ἡμέρα, es femenino y el relato puede ser la Biblia.

⁴⁹⁷ Mencionado también en § 52. Véase la nota 86 de Daniel-Nataf.

pero se trata de una prioridad ontológica, no temporal. El problema con esta interpretación es que aquí Filón no se refiere a los mundos, sino a lo que entendió Dios de antemano antes de crear ambos, por lo que no veo de qué manera el texto puede favorecer aquí la superioridad del mundo intangible a la que alude Runia. Todavía se puede decir que esto no indica una precedencia temporal, sino que siempre ha sido así y lo que tenemos en este caso es una descripción didáctica.

en tanto Dios. Estas palabras pueden tener múltiples significados. “En tanto Dios” puede significar, entre otras cosas, que Dios es omnisapiente y sabe que necesita un modelo antes de crear, o bien que Él es omnipotente y puede hacer todo, incluyendo el modelo antes de crear el mundo tangible. Otra manera de entenderlo es que refiere a la característica típica de Dios, es decir, crear, la cual es una idea que aparece en otros lugares del Corpus Philonicum.⁴⁹⁸ Runia (137) relaciona la expresión con el nombre “Dios” —ὁ θεὸς— que para Filón significa “poder creador”.⁴⁹⁹ Es decir, Dios, al funcionar como creador según su nombre θεὸς, sabe que necesita un modelo, etc.

una copia bella... un modelo bello... un objeto sensible... un arquetipo inteligible. La primera pareja —copia y modelo— representa la analogía de la que se sirve Filón para explicar el concepto; en cambio, la segunda —objeto sensible y arquetipo inteligible— es el concepto mismo. Así como una copia necesita un modelo para ser bella, así también un objeto sensible necesita un arquetipo inteligible para ser irreproachable.

una copia bella ... no es irreproachable. Aquí Filón presenta su argumento filosófico central, el cual descansa en la teoría platónica de las Formas. Filón vincula esta teoría con el relato del Génesis: antes de crear el mundo tangible era necesario tener un modelo inteligible, el cual está descrito en el primer día de la creación.

Este veredicto está basado en dos pasajes del *Timeo* cercanos entre sí: “Cuando el artificio de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello” (28a7-b1). “...qué modeló contempló su artificio al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno... es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquel la mejor de las causas” (29a1-6).

⁴⁹⁸ Por ejemplo, *Leg.* 1.5.

⁴⁹⁹ Por ejemplo, *Cher.* 27; *Plant.* 86, entre otros.

plasmó primero el inteligible. En esta oración aparece el desvío más significativo por parte de Filón de la teoría de las ideas de Platón. Para Platón, las Ideas son independientes de Dios y existen desde siempre; el creador sólo las utiliza para sus propósitos, copiándolas en su labor creacionista. En cambio, a juicio de Filón, Dios también plasmó —creó— las Ideas mismas.⁵⁰⁰

Esta diferencia también representa un cambio importante en la relación Dios-Ideas y en la relación Ideas-mundo. Para Platón, Dios y las Ideas están por lo menos en el mismo nivel. No hay ninguna señal de que Dios haya creado las Formas o que sea superior a ellas. Él simplemente las utilizó ya que servían para sus propósitos, pero no tiene ningún tipo de influencia o control sobre ellas. Por el contrario, para Filón Dios es claramente superior a las Ideas, pues las creó y diseñó de la manera en que consideró adecuada; incluso las dirige y las guía.⁵⁰¹

Además, para Platón las Ideas son superiores al mundo tangible y el propósito del ser humano es elevarse a ellas, mientras que para Filón la existencia de las Ideas no es más que un medio para poder crear el mundo tangible de la mejor manera posible. Ahora bien, si las Ideas son medios y no la finalidad significa que son de menor importancia que el verdadero objetivo, es decir, este mundo. De modo que, si bien son superiores en el sentido de su perfección, son inferiores en el hecho de que simplemente están al servicio del mundo material y del ser humano. Ciertamente, el ser humano se vale del mundo tangible para intentar comprender el intangible;⁵⁰² sin embargo, la finalidad de este proceso es el ser humano mismo, en concreto, su elevación espiritual.

En suma, el objetivo de Dios y lo que es más importante a sus ojos es el mundo tangible y la existencia humana; es por ello que utiliza las Ideas.

A partir de esta diferencia entre Ideas independientes y creadas, se deduce otro punto importante: para Filón las Ideas están en el pensamiento de Dios o se identifican con su pensamiento (§ 17-20). El creador piensa las Ideas primero y luego diseña el mundo tangible según ellas.

plasmó. La metáfora de “plasmar” como si se tratara de un sello está mencionada en el *Timeo*: “...este resto lo llevó a cabo estampando una impresión de la copia” (39e5ss). Lisi (111-2, n. 15) afirma que esta metáfora también favorece una *creatio ex materia*

⁵⁰⁰ El hecho de que Dios creó las ideas aparece también en *Abr.* 88; *Vir.* 214.

⁵⁰¹ Según *Abr.* 88.

⁵⁰² Por ejemplo, *Somn.* 1.188.

ingenita. Tras presentar varios argumentos, Lisi concluye lo siguiente: “por último, es, a mi entender, un indicio, el vocabulario utilizado a lo largo del texto por Filón para indicar la creación, generalmente traducido de manera inadecuada, que asimila la tarea de creación a la de acuñación o estampado de imágenes sobre una sustancia preexistente”. Ya revisamos en otro contexto esta metáfora,⁵⁰³ la cual Filón repite a continuación.⁵⁰⁴

una imagen más joven del más antiguo. La “juventud” del mundo tangible como la “antigüedad” del intangible son simbólicas y ontológicas, pero no temporales. El modelo es superior a la copia en el sentido de que es más perfecto y bello y, por ende, más “antiguo”, es decir, superior.

que incluye tantas especies sensibles cuantas inteligibles hay de aquel. Todas las Ideas del mundo intangible fueron creadas en el día uno.⁵⁰⁵ Filón presentará diez de ellas, pero se supone que el resto de las Ideas también se realizaron en este “día” (§§ 29-35). Asimismo, a continuación, menciona la “Idea” del pasto, aunque no se encuentra entre las diez (§ 129), y sigue diciendo:

es necesario suponer que también preexisten formas y medidas anteriores a cada una de las otras cosas que juzgan los sentidos, con las que se dan forma y se miden los seres que devienen. En efecto, aunque no relató detalladamente todo en conjunto... lo poco dicho contiene indicaciones de la naturaleza de todas las cosas, la cual, sin el modelo incorpóreo, no llevaría a cabo nada de lo que es captable en la percepción (§ 130).

Igualmente, la afirmación de que todas las cosas del mundo tangible tienen origen en el intangible se puede encontrar en el siguiente texto del *Timeo*: “Pues aquél [i.e. el mundo intangible] comprende [i.e. en el sentido de “contener”] en sí todos los seres vivientes inteligibles, así como este mundo a nosotros y los demás animales visibles” (30c7-9).

En la literatura rabínica, donde podemos encontrar la tesis platónica de “se mira al mundo de las Ideas para crear el mundo”⁵⁰⁶, también aparece la afirmación de que las cosas terrenales son paralelas a las “celestiales”: “Cuando creó el Santo Bendito Él el mundo, lo hizo parecido al superior, para que este mundo tenga la misma forma

⁵⁰³ § 6.

⁵⁰⁴ § 18, 25 y más.

⁵⁰⁵ Esta idea se repite en § 36, 129-130, 236, mas no en ninguna otra obra de Filón; Runia, 130.

⁵⁰⁶ Mencionamos algunos en la siguiente subsección.

que el de arriba. Y todos los aspectos de arriba, hizo abajo. para que se una un mundo con el otro”⁵⁰⁷.

⁵⁰⁷ *Zohar Shemot*, 220. Véase en la siguiente subsección.

§§ 17-20. La metáfora de la ciudad, el “lugar” de las Ideas

17. No es lícito decir o pensar que el mundo que está constituido por las ideas se encuentra en algún lugar. Sabremos, empero, de qué manera está constituido, si seguimos una de nuestras imágenes. Cuando se funda una ciudad por la gran munificencia de un rey o de algún gobernante que aspira al poder absoluto y, brillante en su concepción, intenta al mismo tiempo ornar también su buena fortuna, es posible que a veces un varón arquitecto por educación, al pasar y observar el buen clima y la buena aptitud del lugar, diagrame primero en su interior casi todas las partes de la ciudad que va a ser construida, templos, gimnasios, pritaneos, plazas, puertos, astilleros, callejuelas, construcciones de las murallas, asentamientos de las casas y de los restantes edificios públicos.

Aquí comienza un excursus más en donde Filón busca comprobar que el mundo de las Ideas no se encuentra en ningún lugar físico (τόπος), sino en el pensamiento de Dios.

se encuentra en algún lugar. Luego de introducir el mundo de las Ideas, surge la pregunta de en dónde están ubicadas estas Ideas, así como este universo. El problema es que lógicamente cualquier cosa real necesita un espacio para existir, pero si las Ideas no son físicas, entonces ¿en dónde están?

Platón, por un lado, habla sobre “ese lugar supraceleste” (*Fedro*, 247c) y, por otro, destaca que aquel que piense que cualquier cosa necesita de un lugar para existir vive una “pesadilla” (*Timeo*, 52c1). Parece que el “lugar” es metafórico, de modo que las Ideas platónicas no están realmente en algún lugar físico.

Filón claramente alude a este segundo pasaje y declara que las Ideas no están en ningún lugar físico. Él soluciona este problema a partir de una novedosa sugerencia: el “pensamiento de Dios” es el lugar de las Ideas. No se trata de un terreno físico, pero no por ello deja de ser real. A fin de presentar este razonamiento, Filón se sirve de la metáfora del arquitecto, la cual guarda una cierta semejanza con el demiurgo al que alude Platón, pero también se distingue de él en ciertos aspectos, como veremos a continuación.

En la literatura rabínica Dios mismo es denominado “makom” (lugar). Volveré sobre este punto más adelante.⁵⁰⁸

⁵⁰⁸ § 20.

de qué manera. Después de declarar en *dónde* está (o no está) el mundo de las ideas, Filón explica *cómo* fue hecho. Runia (140) explica esta secuencia de argumentación de la siguiente manera: al entender el “cómo”, se sigue que el “dónde” debe ser contestado en sentido figurativo. Por lo mismo, Filón explica, en primer lugar, el “cómo” y en función de ello responde el “dónde”. Para explicar el “cómo” Filón introduce la famosa metáfora de la construcción de una ciudad, la cual es fruto de la decisión del rey y la planificación del arquitecto. El propósito de presentar cualquier metáfora es explicar algo complicado o abstracto mediante la descripción de una situación conocida y fácil de entender. Es importante tener en cuenta que la metáfora, en tanto que metáfora, siempre se diferenciará en algunos aspectos de la enseñanza que se quiere ilustrar. No siempre es fácil distinguir en la metáfora los detalles relevantes y esenciales que deben ser explicados de aquellos que se utilizan simplemente para hacer la historia bonita o atractiva.

Asimismo, considero que en nuestra metáfora hay partes que están escritas solamente por razones literarias o por la fuerte tendencia retórica de Filón y otras que son esenciales para la intención de la metáfora, que es entender la cosmogonía filónica. No es tarea sencilla diferenciar entre estas dos partes; sin embargo, intento comentar sobre las cuestiones de la metáfora que sirven a mis propósitos.

de un rey... un varón arquitecto... Es notable la existencia de dos entes. Seguramente, el rey representa a Dios, pero ¿quién es el arquitecto? La respuesta más simple es que se refiere al Logos⁵⁰⁹ o “la razón de Dios”. Es posible también que un solo Dios se manifieste de dos maneras distintas, una vez como rey y otra como arquitecto (y más tarde⁵¹⁰ como constructor), ya que un solo ejemplo no puede abarcar la totalidad de las representaciones de Dios.⁵¹¹

Cuando se funda una ciudad. A mi juicio, en esta metáfora encontramos una de las alusiones más claras en la literatura rabínica clásica que apunta directamente a Filón y su filosofía, aunque el nombre de Filón no se mencione explícitamente. Me refiero al

⁵⁰⁹ Véase uso similar del concepto del arquitecto en *Mut.* 29ss.

⁵¹⁰ Siguiente párrafo.

⁵¹¹ Lo discutimos a continuación (§ 20ss) en la interpretación de la metáfora. Sobre las diferentes denominaciones de Dios, véase también § 11.

Midrash, aparentemente⁵¹² en nombre de Rabi Hosha'aya Raba (el grande), que está al inicio de *Bereshit Raba* (1, 1). Así dice el *Midrash*: “Rabi Hosha'aya Raba empezó diciendo: «Con él estaba yo ‘Amon’, y era su delicia de día en día»” (*Pr.* 8, 30).

El *Midrash* se ocupa del tema del relato de la Creación al inicio del Génesis y cita este versículo de *Pr.* que habla en nombre de la “sabiduría” —i.e. la *Torá* según la interpretación común—, que describe su existencia antes de la creación del universo.

El *Midrash* propone tres explicaciones para este versículo, específicamente sobre la palabra “Amon” (אֲמוֹן), cuyo significado no está claro. Luego el *Midrash* dice “y hay quien dice”, que sirve para introducir una opinión cuyo autor es desconocido o no se quiere mencionar, y entonces se presenta esta última opinión. Así pues, las cuatro explicaciones son: “Amon, el que cría. Amon, cubierto. Amon, escondido. «Y hay quien dice» Amon, grande”.

Posteriormente, el *Midrash* comprueba cada una de estas opciones a partir de diferentes versículos que muestran que esta palabra puede ser interpretada en esos sentidos: “Amon, el que cría, como está dicho: «Como carga la que cría (‘haomen’ הַאוֹמֵן) al que mama»” (*Nu.* 11, 12). Asimismo, el *Midrash* cita otros dos versículos para las otras dos interpretaciones. El que nos interesa es el cuatro versículo: “Amon, grande. Como está dicho: «Acaso eres mejor que Na Amon (נָא אֲמוֹן)»” (*Nahum* 3, 8) y se traduce⁵¹³ (al arameo): «Acaso eres mejor que Alejandría la gran ciudad que está asentada entre ríos»”.

La mención de la ciudad de Alejandría se debe al contexto del *Midrash*; no obstante, la alusión es llamativa en relación con Filón, especialmente por lo que se dice más adelante, cuando el *Midrash* proporciona una quinta explicación: “Otra explicación: Amon,

⁵¹² El *Midrash* comienza con el nombre de Rabi Hosha'aya. Él fue uno de los rabinos más importantes de la primera generación (siglo III) de los Emoraim (nombre general de los rabinos de la época del *Talmud*) en la tierra de Israel. Sin embargo, en el medio del *Midrash* hay una referencia a otra fuente con las palabras: “y hay quien dice”, que alude a la opinión de otro rabino desconocido. Luego hay una opinión más (la más importante para nuestro asunto) y no está claro qué parte del *Midrash* se refiere a este otro rabino y si vuelve a ser la opinión de Rabi Hosha'aya luego. Runia (154) menciona este *Midrash* en nombre de Rabi Hosha'aya y lo relaciona con el hecho de que vivió en Cesarea al mismo tiempo que Orígenes llevara la obra de Filón a esa ciudad y que este *Midrash* alude a lo dicho en nuestro tratado en §§ 17-20. Pienso que es posible, y lo tratamos a continuación, pero no está totalmente probado, ya que el *Midrash* no necesariamente es la opinión de Rabi Hosha'aya, la cual sólo está relacionada de forma segura con las tres primeras opciones interpretativas presentadas aquí y no con todas.

⁵¹³ Se refiere a los “Tirgumim”, es decir, diferentes obras de traducción de la Biblia que dentro de sus traducciones literales introducen a veces interpretaciones agádicas o legendarias.

artesano (אומן). La *Torá* afirma: «Yo fui el instrumento de la artesanía del Santo Bendito Él». El *Midrash* procede a explicar esta opinión a partir de la metáfora del arquitecto o artesano de la siguiente manera:

En la usanza del mundo, cuando un rey construye un palacio, no lo hace de su propia mente, sino que utiliza los servicios de un artesano. El artesano tampoco lo hace de su propia mente, sino que utiliza libretas y cuadernos para saber cómo fabrica las habitaciones, cómo hacer pasillos; igual el Santo Bendito, Él se fija en la *Torá* y crea el mundo. Y la *Torá* afirma: “Bereshit [“Be” en hebreo: al, “reshit” en hebreo: principio. “Bereshit”, al principio] creó el Eterno” (*Ge.* 1, 1). “Reshit” es realmente la *Torá*, como está dicho: “El Eterno me poseía al principio de su camino” (*Pr.* 8, 22).

Como puede verse, el *Midrash* proporciona claramente una paráfrasis de la metáfora de Filón con algunos matices. En *Opif.* el rey quiere construir una ciudad y aquí lo que se busca construir es un palacio. Asimismo, en la obra filónica, el arquitecto piensa el procedimiento mientras que en el *Midrash* el artesano lo escribe. Hay más detalles en la descripción de la ciudad que ofrece Filón que en el *Midrash*. Sin embargo, ambas metáforas son muy parecidas. El rey no construye solo, sino que recurre a un profesional, un arquitecto o artesano. Éste, a su vez, no lo hace directamente, sino que tiene que planificar primero —ya sea pensando o escribiendo— y sólo después lo hace en el mundo real. Considero que la similitud de esta metáfora con la que presenta Filón, así como la no tan necesaria mención de la ciudad de Alejandría en este *Midrash*, sugieren que el autor tenía en mente a Filón al escribir la metáfora.

Sin embargo, es notable también una de las grandes diferencias entre el *Midrash* y la metáfora de Filón que ya mencionamos anteriormente: mientras que en la metáfora que escribe Filón el arquitecto “piensa” el plan de la ciudad, el artesano según dice el *Midrash*, lo “escribe”. Aquí el *Midrash* alude a la *Torá*, la cual contiene en su sabiduría las ideas o el “plan” del mundo creado:

...but, as Urbach (1975, 200) has strongly emphasized, there is a fundamental difference between the two images. Philo speaks of a world of ideas illustrated by plans localized in the architect’s mind; the Rabbi describes God as consulting the Torah, which is illustrated by “plans and diagrams” explicitly described as not present in the architect’s head. If there was any relation

between the two images, we would have to conclude that Rabbi Hosha'ia was not merely adapting the Philonic presentation but deliberately reacting against it (Runia 1990c, 411).⁵¹⁴

El mundo de las Ideas también puede apreciarse en la siguiente fuente rabínica: “Cuando creó el Santo Bendito Él el mundo, lo hizo parecido al superior, para que este mundo tenga la misma forma que el de arriba. Asimismo, todos los aspectos de arriba, hizo abajo, para que se una un mundo con el otro” (*Zohar Shemot*, 220)⁵¹⁵.

En todos estos *Midrashim*, así como en la metáfora de Filón, se subraya que, para construir el mundo, Dios voltea ya sea a la *Torá* o a las Ideas, las cuales no son independientes como sostiene Platón, sino que fueron creadas por Dios.⁵¹⁶

que aspira al poder absoluto y, brillante en su concepción, intenta al mismo tiempo ornar también su buena fortuna. La motivación del rey, es decir, aspirar al poder y ornar su buena fortuna, parece egoísta y poco noble; en cambio, Dios crea el mundo debido a su bondad. Se destaca entonces la diferencia entre la metáfora y la interpretación que refleja la distinción necesaria entre Dios y cualquier otra cosa.⁵¹⁷

es posible que a veces. Quizás las palabras ἔστιν ὅτε (a veces) pueden enseñar que no es necesario todo el proceso descrito en estos párrafos y que hay otras maneras de construir una ciudad. Podría aludir a lo que dice Wolfson de que para Dios no fue necesario valerse del logos ni de sus intermediarios, y lo hacía para educar al ser humano.⁵¹⁸

un varón arquitecto. El varón es arquitecto, no artesano (i.e. demiurgo). La diferencia es que el primero también planifica y no solamente copia, como hace el segundo. A partir de esta diferencia, que seguramente Filón estableció intencionalmente, se aprende una vez más que las Ideas también son creadas y planificadas por Dios o el Logos. El artesano, por otro lado, no tiene necesidad de hacer planes, sino que se limita a copiar lo que tiene delante. Así, el demiurgo de Platón sólo copia el mundo de las Ideas que está contemplando, pero no tiene ninguna influencia sobre él.

el buen clima y la buena aptitud. Como hemos mencionado, muchos detalles en la metáfora no reciben ningún significado tangible al ser interpretados. Runia (1990c; 2001, 140ss) presenta un paralelismo interesante entre esta ciudad imaginaria que

⁵¹⁴ Véase allí también sobre la diferencia entre la imagen de la ciudad y la del palacio.

⁵¹⁵ Véase más fuentes en Schwabe, 10, n. 2.

⁵¹⁶ Véase el párrafo anterior.

⁵¹⁷ Véase más en § 21.

⁵¹⁸ Véase C. 2.3.3 y Wolfson 1962, I, 289.

quiere establecer el rey metafórico y Alejandría de Egipto —la ciudad natal de Filón— y su establecimiento en diferentes mitos, así como las similitudes entre el rey al que alude la metáfora y Alejandro Magno, el cual, según algunas fuentes, fue quien diseñó la ciudad de Alejandría. En cualquier caso, estos detalles carecen en mi opinión de valor filosófico y parece que Filón los presenta exclusivamente por razones retóricas y literarias.

diagrame primero en su interior. Su interior se refiere a su pensamiento. Si el arquitecto es el Logos, entonces este último tiene pensamiento. También es posible que el pensamiento sea el Logos mismo y el arquitecto sea Dios, que recibe dos o tres representaciones en esta metáfora, esto es, el rey y el arquitecto (y el constructor); el primero es el motivo de la creación y el segundo el ejecutor.

casi⁵¹⁹ todas las cosas. ¿Por qué Filón emplea la palabra “casi”? ¿Acaso hay algo que esté fuera de la planificación del arquitecto, es decir, Dios o sus potencias? Puede ser que Filón aluda a que existe algo que está fuera del dominio de Dios, ya que Él deja un espacio libre sin Su intervención. Esto se relaciona con la cuestión de qué tan poderosa es la providencia divina y hasta dónde se extiende.

Sin embargo, no encontramos aquí otras pistas sobre esta posición. A continuación, habla de manera general sin excluir algo de la ciudad metafórica ni del mundo de las Ideas que procede a ejemplificar. Es más probable, en mi opinión, que también este detalle forme parte de la metáfora que no debe ser copiada exactamente en la interpretación. También es posible que Filón haya diferenciado, intencionalmente, la metáfora y la interpretación para destacar que realmente nada es comparable a Dios. El rey y su arquitecto bien pueden planificar “casi” todo, pero Dios planifica la totalidad.

templos, gimnasios, pritaneos... Estos objetos de la ciudad imaginaria no reciben interpretación alguna en la siguiente parte. Allí Filón sólo dice que Dios “concibió primero sus matices” en su mente, sin detallar cuáles son esos matices. Runia muestra cómo los detalles mencionados aquí caracterizan a Alejandría de Egipto. Por ejemplo, los “puertos y astilleros” mencionados por Filón no se encuentran en cualquier ciudad, sino sólo en una situada junto al mar, como la metrópoli egipcia. De todos modos, en

⁵¹⁹ σχεδόν. Esta palabra está traducida como “casi” en todas las ediciones que tengo en los diferentes idiomas. Sin embargo, en la edición LOEB, se traduce así: “first sketched in his mind wellnigh all the parts of the city” y por alguna razón omite la palabra “casi”, aunque sí está en la parte griega de la misma edición (le edición LOEB incluye el original griego).

este caso tampoco pienso que la interpretación deba ser estirada con vistas a encontrar un significado filosófico para cada uno de los objetos planificados por el arquitecto.

18. Luego tras recibir en su alma como en cera las matrices, lleva en procesión la ciudad inteligible, como la imagen de un dios, y comienza a construirla de piedras y maderas mirando al modelo, después de haber despertado las imágenes por medio de la memoria que le es natural y haber impreso aún más sus rasgos, como un buen artesano, asemejando los seres corpóreos a cada una de las formas incorpóreas.

Como en cera. Es la tercera vez que Filón utiliza la metáfora del sello.⁵²⁰ En este caso, no está presentada a la manera tradicional de un sello que se usa para producir copias del mismo al plasmarlo en alguna materia, sino como algo bien construido que después será copiado por el artista, el cual representa la firmeza que tiene el arquitecto en su mente.

lleva en procesión... como la imagen de un Dios. En griego, ἀγαλματοφορέω. Daniel-Nataf (28) y Runia (141) comentan que Filón es el primero que utiliza el verbo en este sentido. Originalmente se trataba, en apariencia, de un ídolo guardado en un templo. Filón también utiliza el verbo en otros lugares,⁵²¹ con dos significados. El primero es de un ser humano, o el cuerpo, que lleva el intelecto dentro de él.⁵²² El segundo es el intelecto mismo que lleva dentro de sí los pensamientos. En este párrafo, el verbo es utilizado en el segundo sentido.⁵²³

y comienza a construirla de piedras. Alude a la tercera, la última, fase de la metáfora. Primero el rey decide, luego el arquitecto planifica y al final él mismo se convierte en un constructor —demiurgo o artesano (οἷα δημιουργὸς ἀγαθός)— y comienza a construir físicamente.

mirando el modelo. La contemplación del modelo —el mundo de las Ideas— aparece en Platón y en la literatura rabínica.

⁵²⁰ La primera en § 6 y la segunda en § 16.

⁵²¹ Por ejemplo, en este tratado § 69 y en Mos. 1.27. Véase ahí la nota 36 de la edición hebrea una lista detallada con la división de dos interpretaciones que presentamos a continuación.

⁵²² Así es el caso en Mos. 1.27 y este tratado § 69.

⁵²³ Así como en Mos. 2.11 y este tratado § 82.

El primero dice: “Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que *miró* el modelo eterno. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos es absolutamente evidente que *contempló* el eterno...” (*Timeo*, 29a3-6).

Asimismo, en el *Midrash* que vimos anteriormente se menciona este mismo planteamiento: “igual el Santo Bendito Él *se fija* en la *Torá*, y crea el mundo” (§ 17).

Schwabe (9, n. 18; 10, n. 2) apunta sobre varias fuentes cabalistas y Midrashistas que hacen uso de una terminología parecida, a las cuales podemos agregar el siguiente: “Meritorios son todos aquellos que se ocupan de la *Torá*. Porque cuando el Santo Bendito Él creó el mundo, *vio la Torá* y lo creó. Con la *Torá* fue creado el mundo, como está escrito: “fui su AMON” no leas AMON sino OMAN (artesano)”⁵²⁴.

Después de haber despertado las imágenes por medio de la memoria que le es natural y haber impreso aún más sus rasgos. Tras planificar en su mente el programa de la ciudad, el arquitecto recuerda lo que hizo y lo refuerza aún más antes de ejecutar el plan. Estas acciones de “recordar” e “imprimir aún más” no se recogen en la interpretación, en la cual se pasa directamente de pensar las Ideas a realizar el mundo tangible sin ninguna etapa intermedia (§ 19). Parece poco probable que Dios necesitara recordar algo, mucho menos mejorar su plan inicial, ya que todo lo que hace Dios es perfecto desde el inicio. Lo más lógico es decir que esta etapa intermedia aparece igualmente por razones literarias o para destacar la diferencia entre el Dios verdadero y el arquitecto simbólico.

19. Algo semejante, por cierto, hay que creer acerca de Dios, que, por tanto, cuando pensó fundar la gran ciudad concibió primero sus matrices, a partir de las que compuso el universo inteligible y luego también el sensible utilizando a aquél como modelo.

Algo semejante... Después de presentar la metáfora en § 17ss, se muestra en este corto párrafo la interpretación de ésta para poder demostrar en el siguiente que “las ideas no están en algún lugar”.

la gran ciudad. En griego, Μεγαλόπολις. Se refiere al mundo entero. Runia (142) comenta que el uso de esta palabra en este sentido es exclusivo de Filón.

⁵²⁴ Zohar *Shemot*, 161a. En el siguiente párrafo discutimos la continuación de este texto que claramente alude al *Midrash* en *Bereshit Raba* (1, 1), que usa la metáfora del artesano que vimos anteriormente.

concibió primero sus matrices, a partir de las que compuso el universo inteligible.

Como dije anteriormente,⁵²⁵ se trata de la desviación más grande de la teoría platónica de las Ideas, ya que, a diferencia de Platón, en el caso de Filón es claro que el mundo de las Ideas y todos sus componentes fueron creados por Dios (o el Logos) y no tienen una existencia independiente fuera de Él. Asimismo, su creación se realizó sólo como un medio para poder diseñar el mundo tangible de la mejor manera posible, por lo que podemos excluir que no tengan ningún propósito independiente.

Otra consideración importante a propósito de esta oración es que queda claro que existe una diferencia entre las múltiples Ideas cuando cada una se sostiene por sí misma y el mundo de las Ideas en tanto que una sola entidad. Dios primero piensa sobre “las matrices” y a partir de ellas compone el universo inteligible.⁵²⁶

Algo semejante... utilizando a aquél como modelo. Este corto párrafo contiene, de hecho, toda la interpretación de la metáfora presentada en los otros dos párrafos mucho más largos, es decir, § 17 y § 18. Así que naturalmente, como hemos mostrado, muchos detalles que aparecen en la historia de la construcción de la ciudad imaginaria carecen de la aplicación de la misma en la interpretación. Volvemos a apuntar algunas de las diferencias más significativas. En la interpretación, sólo hay dos etapas y un personaje.⁵²⁷ (1) *Dios piensa* y luego (2) *Él mismo construye*. Por su parte, en la metáfora hay entre dos y tres personajes, esto es, el rey, el arquitecto y el constructor (que puede identificarse con el constructor o puede tratarse de un personaje distinto) y seis acciones: (1) *el rey decide*, (2) *el arquitecto observa* el lugar, (3) *el arquitecto diseña* en su mente, (4) *el arquitecto o el constructor recuerda* la ciudad intangible, (5) *el constructor imprime* aún más sus rasgos y finalmente (6) *el constructor mismo construye* esta “polis”. No necesariamente todas estas diferencias poseen algún significado filosófico, pero por lo menos algunas de ellas requieren ser explicadas.

Primero revisemos la cantidad de entes en ambas versiones. Wolfson (1962, I, 243ss) dice que, a diferencia del rey, Dios no necesita de alguien más, como dice a continuación: “Sin ningún ayudante —¿pues qué otro podría haber habido? —, sino que con su única asistencia...” (§ 23). Igualmente, Runia afirma que esto es así para evitar

⁵²⁵ Comentario sobre § 16.

⁵²⁶ Véase Runia, 142.

⁵²⁷ Véase al final del comentario sobre § 21 que hemos propuesto otra interpretación que disminuye la diferencia entre la metáfora y su significado.

equivocaciones y de ese modo pensar que existen varios actores que participan en la creación: “Following the *Timaeus* and Platonist accounts of creation, Philo recognize the different stages or levels involved... he is also aware of the danger that a multiplicity of functions and stages might give rise to the serious error of thinking that there was more than one creator involved in creating the cosmos, or that it involved a temporal process” (1986, 167).

Esta tensión entre Dios como un creador único y algunos otros participantes en el acto de la creación está reflejado, a mi juicio, en la continuación del párrafo en el *Zohar* que ya citamos anteriormente:⁵²⁸ “Meritorios son todos aquellos que se ocupan de la *Torá*. Porque cuando el Santo Bendito Él creó el mundo, vio la *Torá* y lo creó. Con la *Torá* fue creado el mundo, como está escrito: “fui su AMON” no leas AMON sino OMAN (artesano)” (*Zohar Shemot*, 161a)” (§ 18).

Unas líneas más adelante, dice el *Zohar*:

...igualmente, cuando el Santo Bendito Él quiso crear el mundo se fijó *en el artesano*. A pesar de que el artesano construyó el palacio, *lleva el nombre del rey: Estas construcciones fueron hechas por el rey. Seguro que él las edificó*. La *Torá* declara: “con él estaba yo AMON”⁵²⁹. ¡Conmigo creó el Santo Bendito Él el mundo! Efectivamente la *Torá* es dos mil años anterior al mundo,⁵³⁰ y cuando el Santo Bendito Él quiso crear el mundo, reflexionó en cada tema de la *Torá*, y paralelamente iba realizando la obra del mundo. Esto es porque todas las cosas y los actos de todos los mundos están en la *Torá*, es por ello por lo que meditaba en ella y formaba el universo. *No es que la Torá creó el mundo sino que el Santo Bendito Él, con la meditación en la Torá creó el mundo...*

No todo está claro en este párrafo y no voy a analizar cada palabra de él; no obstante, podemos decir que al inicio parece que hay una distinción entre el artesano y el rey. El primero hizo las construcciones y ellas llevan el nombre del segundo, mas no fueron hechas por él. Sin embargo, inmediatamente después dice que el rey mismo las construyó mirando la *Torá*, cuestión que se enfatiza demasiado.

⁵²⁸ Como escribí allí, este párrafo en el *Zohar Shemot* 161a parece que hace alusión al *Midrash de Bereshit Raba* que citamos también en § 17, que es, por su parte, una referencia muy evidente a la metáfora de Filón que estamos discutiendo.

⁵²⁹ Hay un juego de palabra con *uman*, artesano y *amon* que aparece en el versículo como ya vimos en § 17 y C. 4.2.2.

⁵³⁰ La prioridad de la *Torá* al mundo no necesariamente es temporal. No analizamos este asunto aquí.

Considero que lo más probable es que tanto en esta fuente cabalista como en el caso de Filón, el mediador es un ente inventado, pero no real, el cual se introdujo en las interpretaciones por razones didácticas y para aliviar la tensión entre la trascendencia de Dios y Su intervención en el mundo. No obstante, realmente únicamente existe un Dios y ese es el motivo por el que en la interpretación los tres personajes de la metáfora quedan reunidos en uno solo.

Sostengo que, al menos en parte, se puede explicar que las demás diferencias son para destacar esta distancia entre el Dios todopoderoso y todas las creaturas; en realidad, no se puede pensar en ningún paralelo o metáfora que capture esto de manera perfecta y, así, por cierto, la metáfora no puede ser idéntica a su interpretación. Con respecto al resto de las diferencias, asumo que se deben a razones literarias y de estilo de escritura.

20. Así, pues, como la ciudad que se había fraguado primero en el arquitecto no ocupaba una región en el interior, sino que estaba acuñada en el alma del artesano, tampoco el mundo construido a partir de las ideas podría tener otro lugar que la razón divina que las ordenó. En efecto, ¿qué lugar habría, diverso de sus potencias, que pudiera llegar a ser capaz de recibir y albergar no digo todas, sino una sola cualquiera sin mezcla?

como la ciudad... no ocupaba una región en el interior... tampoco el mundo construido a partir de las ideas podría tener otro lugar. Se completa el argumento a favor de la declaración que hizo en § 17: “no es lícito decir o pensar que el mundo que está constituido por las ideas se encuentra en algún lugar”. Ese fue el propósito original por el que Filón introduce la metáfora.

la razón divina. En griego, τὸν θεῖον λόγος. Esta es la primera vez que en este tratado se menciona de forma explícita este famoso término que Filón utiliza muy a menudo. El tema es sumamente extenso. Me limitaré a reproducir aquí la definición de Lisi (111, n. 13): “En realidad, el término *lógos* aplicado al Dios creador de Filón se refiere al intelecto divino en su actividad creadora tanto del mundo inteligible cuanto del mundo sensible. Cubre, además, la actividad organizadora del mundo sensible a través de la providencia divina”.

Es decir, el Logos es el encargado de la creación y la providencia. Asimismo, dice Runia: “The Logos in Philo can be defined in the most general terms as that aspect or part of the divine that stands in relation to created reality. Whenever God is described

as engaged in *creative* or *providential* activity, he does so in the guise or through the agency of the Logos” (Runia 1986, 449).⁵³¹

Wolfson (1962, I, 226-39) establece en su largo análisis que existen dos tipos de Logos en la obra de Filón, uno inmanente y otro trascendente. El dominante aquí, según Runia (142), es el segundo que se ocupa del mundo trascendental de las Ideas.

Tampoco el mundo de las ideas podría tener otro lugar que la razón divina. Runia comenta que esto contradice las palabras de § 17: “No es lícito decir o pensar que el mundo que está constituido por las ideas se encuentra en algún lugar”, pues aquí dice que ese mundo está en un lugar, en la razón divina, pero allí afirma que no está en ninguno. Realmente no encuentro aquí una contradicción. Allí se habla de un lugar físico y aquí de uno metafórico, pues está claro que la razón divina no está en ningún espacio tangible.

El lugar en donde están las Ideas es “el Logos”. Este ente es denominado “lugar” también cuando se interpreta el versículo que reza: “se encontró en *un lugar*” (Gn. 28, 11). Dice Filón: “Tres cosas pueden significar lugar... Un segundo significado puede ser el *Logos divino*, que el propio Dios ha llenado completamente de potencias incorpóreas” (Somn. 1.62). En este mismo texto, el tercer significado de la palabra “lugar” es Dios mismo: “Hay un tercer significado y es que *el propio Dios se llama “lugar”, en el que todo se contiene...*” (Somn. 1.62).

Asimismo, en la literatura rabínica Dios es denominado “lugar”. Por ejemplo, acerca del mismo versículo que interpretó Filón dice el *Midrash (Bereshit Raba, 68, 9)*: “Se encontró en (con) el lugar” Rav Huna en nombre de Rabbi Ami dijo: ¿por qué se llama el nombre del Santo Bendito Él “Lugar”? Porque en Él es el lugar del mundo y el mundo no es su lugar”. En esta última fuente también se refiere al “nombre”, mas no a Dios en sí, de modo que parece que también se trata de alguna derivación de Dios y no de Él mismo.⁵³²

sus potencias. La razón divina se convierte en “potencias”. En esta oración parece que el Logos y las potencias son sinónimos. Se puede decir que el Logos es el conjunto de las potencias o que es parte de un sistema más complejo de ellas y está por encima de

⁵³¹ En general sobre el Logos filónico, véase Runia 1986, 446-51; Wolfson 1962, I, 226ss; Winston 1985, entre muchos otros.

⁵³² Véase más C. 2.2.3, así como la n. 288.

todas las demás. En otros lugares,⁵³³ parece que el Logos es superior las Ideas o que las contiene.

qué lugar habría... sino una sola cualquiera sin mezcla. Según esta traducción,⁵³⁴ el Logos —que refiere a las potencias— es el único lugar que puede “recibir” las Ideas (que son entes distintos de las potencias o del Logos); no hay ningún otro “lugar” que podría recibir ni siquiera una de ellas. Se puede decir que este es un argumento complementario al principal. La metáfora del arquitecto que lleva el plan de la ciudad en su mente, su logos, es la demostración primordial, además —agrega Filón— realmente no existe algo que pueda contener las Ideas, aparte del Logos.

A partir de estas palabras puede concluirse que las potencias o el Logos contienen las Ideas, pero que son entidades distintas. Así también dice en el siguiente texto: “*por medio de estas potencias se construyó el mundo incorpóreo e inteligible, que es arquetipo de este mundo manifiesto, y que está compuesto de ideas invisibles como este de cuerpos visibles*”. Es decir, las potencias son el medio para construir otra cosa, el mundo invisible, que está compuesto de Ideas.

Sin embargo, en otros párrafos Filón dice claramente que las potencias y las Ideas son sinónimos y representan una sola cosa. Uno está en el tratado *Sobre Dios*⁵³⁵ en donde Filón habla sobre el significado de los ‘serafines’ que aparecen en la profecía de Isaías (Is. 6, 1): “Serafinos se traduce por ‘tipos’ y por ‘incendios’ que son nombres exactos para las potencias, porque son formas y sellos mediante los cuales el Hacedor imprimió el mundo, dando el significado y la impronta de las cualidades que correspondían a cada uno de los entes” (Deo. 6).

Incluso si optamos por no basarnos en textos conservados únicamente en armenio, existe un texto paralelo en donde Filón dice claramente que potencias e Ideas son sinónimos. En esta fuente Filón explica que Moisés pide entender “las potencias” (Spec. 1.45). En la supuesta respuesta de Dios dice Filón: “Algunos entre vosotros las llaman, y no sin acierto, *formas ejemplares*, atentos a que dan forma individual a cada uno de los seres, ordenan lo desordenado, limitan lo ilimitado, definen lo indefinido, proporcionan

⁵³³ Por ejemplo, la cita de *Somn.* 1.62 que vimos en el comentario anterior.

⁵³⁴ Hay otra versión según la cual se refiere al mundo tangible. Véase Daniel-Nataf, n. 32 y Runia, 143.

⁵³⁵ Este tratado se preservó parcialmente y sólo en armenio y se ha puesto en duda su relación con Filón, aunque hoy en día es considerado auténtico. Véase Martín 2009.

figura lo que carece de ella, y, en general, cambian lo peor en lo mejor” (*Spec.* 1.48). Podemos ver que estas potencias que Moisés busca entender se llaman también formas ejemplares “no sin acierto”.

sin mezcla. Las Ideas son puras, sin mezcla. Esto también lo afirma Filón en el siguiente texto: “... pues, ciertamente, por fuerza, las virtudes de Dios son sin mezcla, ya que Dios no es compuesto, pues es una naturaleza simple, mientras que las virtudes de los hombres están mezcladas, puesto que nosotros hemos nacido como mezclas...” (*Mut.* 184). El hecho de que Dios mismo sea sin mezcla y totalmente “simple” forma parte de las definiciones de la trascendencia de Dios.⁵³⁶

⁵³⁶ Véase más en *Deus* 77, *Leg.* 2.2. y sobre la trascendencia de Dios en C. 2.2; especialmente, 2.2.1., 2.2.3.

§§ 21-22 El motivo de la creación

21. Mas también es la potencia creadora del mundo porque tiene como fuente el verdadero bien. Si alguien quisiera investigar la causa por la que se construyó este mundo, creo que no yerra la diana, si declara lo que también dijo uno de los antiguos, que el padre y creador es bueno. Es por ello por lo que no escatimó su óptima naturaleza a una sustancia que no tenía nada bello por sí misma pero que podía convertirse en todas las cosas.

Un excursus más. Antes de regresar a la interpretación de los versículos del *Génesis* es pertinente responder la pregunta sobre cuál es el motivo de la Creación. Pienso que este excursus se puede relacionar con la primera parte de la metáfora, como voy a mostrar en las siguientes líneas, y según esto se puede considerar como parte de la interpretación.

Como hemos visto, no hay paralelismos absolutos entre la metáfora y su significado. Una diferencia importante a la que hemos aludido anteriormente, pero sin profundizar era *el motivo de las acciones del rey*, o bien de *Dios*.

En la metáfora, Filón desarrolla la motivación por la que el rey decidió construir la ciudad: “por la gran munificencia de un rey o de algún gobernante que aspira al poder absoluto y, brillante en su concepción, intenta al mismo tiempo ornar también su buena fortuna” (§ 17). No obstante, cuando presenta la interpretación es difícil encontrar el paralelo: “cuando pensó fundar la gran ciudad concibió primero sus matrices” (§ 19). En estas palabras menciona de paso la decisión de Dios, pero sin proporcionar el “porqué”. Pienso que en este párrafo Filón completa esta ausencia. Después de hablar en § 19 y § 20 sobre la creación del mundo intangible y el tangible, retoma⁵³⁷ en § 21 la razón por la cual Dios decidió realizarla: “Más también es la potencia creadora del mundo porque tiene como fuente el verdadero bien...”. En otras palabras, la potencia que creó el

⁵³⁷ Es notable que cambió el orden. Mientras en la metáfora se describe el proceso cronológicamente, primero la decisión y sus motivos y luego la aplicación, en la interpretación antes habla sobre la aplicación (después de mencionar de paso la decisión misma) y luego amplía sobre la motivación. Creo que este cambio de orden puede ser atribuido al hecho de que el propósito principal de la metáfora fue comprobar que el mundo de las ideas no se encuentra en algún lugar y eso sale del arquitecto y su planificación. Después de contestar esta pregunta primordial, sigue de paso a hablar sobre la motivación para completar el tema.

mundo, que es el arquitecto o el constructor en la metáfora, tiene una fuente más allá de ella misma que es el bien verdadero, y luego agrega que “el padre y creador es bueno”.

No obstante, la diferencia entre los motivos es significativa. Como ya ha apuntado Wolfson: “Unlike the king in the parable, God did not create the world in order to satisfy some soaring ambition of His or to add fresh luster to His good fortune. The creation of the world was a mere expression of his goodness...” (1962, I, 244).

Pienso que esta diferencia es la que más destaca el concepto que propusimos anteriormente. La metáfora nunca puede ejemplificar realmente a Dios mismo. Los motivos de Dios son su bondad y benevolencia absolutas y no cualquier ambición o aspiración interesada y ningún rey puede ser tan puro en sus intenciones.

Según esta línea de interpretación, que dice que en este párrafo se continúa aplicando la metáfora a la creación del mundo, puede plantearse algo nuevo que contradice las explicaciones anteriores. Es probable que también en la interpretación haya tres entes. El rey que decide es Dios, con la diferencia, ya mencionada, respecto a la motivación. El arquitecto es el Logos. El artesano que construye es la potencia creadora que puede ser idéntica al Logos o separada de él (igual como el arquitecto y el artesano). De este modo, la metáfora se aproxima mucho más a su interpretación.

la potencia creadora. A lo largo de la obra de Filón,⁵³⁸ él presenta dos potencias principales, a saber, la creadora y la gobernante. La primera está relacionada con la creación del mundo, la bondad divina, y con el nombre Θεός, usado en toda la historia de la creación en el Génesis y la segunda con el nombre Κύριος que aparece a partir del segundo capítulo.

En las fuentes rabínicas clásicas la función de estos dos nombres es opuesto cuando Elo-him (Θεός) representa “Midat Hadin”, el rasgo duro de la divinidad que castiga y gobierna y Ado-nai (Κύριος) es “Midat Harajamim”, la característica misericordiosa del Creador.

Wolfson (1962, I, 223-6, n. 39) apunta que hay fuentes rabínicas antiguas que sostienen la postura de Filón.⁵³⁹

tiene como fuente el verdadero bien. El verdadero bien es la fuente de la potencia creadora, no ella misma.

⁵³⁸ Por ejemplo, *Cher.* 27; *Abr.* 119-22; *Mos.* 2.99ss; *Mut.* 28ss.

⁵³⁹ Véase más en *C.* 2.2.2d, n. 274.

El verdadero bien (ἀγαθόν)... dijo uno de los antiguos, que el padre y creador es bueno. “Uno de los antiguos” alude claramente al siguiente pasaje de Platón: “Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno (ἀγαθός) y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. El creador de ésta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo... como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo...” (29d7-30a2). Las similitudes entre los dos párrafos son claras y numerosas.⁵⁴⁰ Runia (144) propone que Filón puso intencionalmente esta semejanza, así como la mención a Platón, a fin de indicar que su interpretación del Génesis está basada a su vez en la cosmogonía de este famoso diálogo.

La definición de este bien —*to agathon*— al que se refiere Platón es uno de los desacuerdos entre Taylor (1928, 78) que compara este tipo de bien con la benevolencia judeocristiana que pertenece más a la ética y la moralidad, y Cornford (1997, 35) que lo define como perfección absoluta en términos objetivos, no morales. Por su parte, Schwabe piensa que Filón se refiere a ambas cosas: “Filón siente que el significado del ‘bien’ es la ‘bondad’ según el término judío y el ‘bien’ absoluto según el pensamiento griego” (11, n. 10, mi traducción). Sin embargo, no comprueba este veredicto.

De esta diferencia surge otro desacuerdo, a saber, si este “bien” es el motivo de Dios para la decisión de crear el mundo, o bien sólo la razón de por qué lo hizo de esta manera; en palabras de Taylor: “The goodness of God explains both why there is a world at all and why it is a good world... It is the very nature of goodness and love to ‘overflow’” (1928, 78).

En cambio, Cornford dice lo siguiente: “Still less is there the slightest warrant in Greek thought of the Pre-Christian centuries for the notion of “overflowing” love, or love of any kind, prompting a god to make a world” (1997, 35).

No obstante, no cabe duda de que para Filón la bondad de Dios es el motivo de la creación misma y no sólo la razón de por qué lo hizo de esta forma. De hecho, el alejandrino es el primer pensador conocido que lo establece claramente, como bien dice Runia (1986, 135): “According to the sources available to us, Philo is the first thinker to associate the goodness of Plato’s demiurge with the Judeo-Christian conception of God the creator, an event of enormous significance in the history of ideas... such an illustrious

⁵⁴⁰ Presentamos tres ejemplos específicos en los siguientes comentarios.

heritage should not, however, cause us to overlook the fact that Philo's conception of God's goodness not necessarily correspond to what Plato had in mind in the *Timaeus*".

La afirmación de que el bien es el motivo de la decisión de Dios de crear el universo aparece en otros textos filónicos como, por ejemplo, en *Mut.*: "Pues, ¿quién no sabe que antes de la creación del mundo era este Dios autosuficiente y que después de la creación del mundo permanecía siendo el mismo, sin cambiar? ¿Por qué, pues, hizo lo que no existía? ¿no era porque era bueno y generoso?" (*Mut.* 46).⁵⁴¹

que no escatimó. La concepción de que Dios no tiene envidia o celos está tomada también del pasaje platónico que presentamos en el comentario anterior: "el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada" (29e1).

su óptima naturaleza. Dios quiere que el universo sea lo más parecido posible a Él y a su perfección. Runia (145) detecta aquí una alusión más al propio texto del *Timeo*: "El creador de ésta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo" (29e2-4).

una sustancia. Aquí comienza a hablar sobre el mundo tangible y compara su deplorable condición antes de la creación, así como su perfeccionamiento por medio de ella. En el siguiente párrafo se amplía sobre este punto.

una sustancia que no tenía nada bello por sí misma. En estas oraciones al final de este párrafo y en el siguiente también parece claro que la materia existía antes de la creación.

La mala situación de la materia antes del acto de la creación también se remonta al texto de Platón: "tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden..." (29d7-30a4)-.⁵⁴²

no tenía nada bello por sí misma pero que podía convertirse en todas las cosas. Esta materia, paralela al receptáculo platónico, se caracteriza por su *negatividad* y *potencialidad*. Por sí misma no tiene nada de bello, incluso está llena de cosas malas como veremos a continuación; esa es su negatividad. Sin embargo, también puede convertirse en todas las cosas y de la manera más bella que existe; esa es su potencialidad.

⁵⁴¹ Otras fuentes, *Leg.* 3.72ss, 3.78; *Deus.* 108; *Mig.* 183; *Cher* 127. Sobre todo el tema, véase B. 2.2; C. 2.2.2.d, 2.2.4.a.

⁵⁴² Similarmente a 69b.

El receptáculo de Platón, como vimos, también era en una forma caótica;⁵⁴³ sin embargo, es “la naturaleza que recibe todos los cuerpos” (*Timeo*, 49e10.) y se convierte en la cosa más hermosa, es decir, este mundo.⁵⁴⁴

22. En efecto, por sí misma se encontraba en desorden, carecía de cualidades, era carente de vida, estaba llena de diversidad, desarmonía y discordancia, pero admitió un giro y el cambio al estado contrario y a lo mejor, orden, cualidad, vida, semejanza, mis-midad, lo armónico, la concordancia, todo cuanto es propio de la forma mejor.

Filón continúa con la descripción del mundo tangible antes y después de la creación y la transformación que causó la bondad divina en el acto de la génesis.

se encontraba en desorden. La materia se encontraba en desorden, pero sí existía. Parece claro que hay un sustento preexistente. En el texto del *Timeo* que citamos en el párrafo anterior también se menciona el estado de la materia antes de que el demiurgo actuara sobre ella. Lo volvemos a citar en razón de su importancia en este contexto: “tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden...” (*Timeo*, 49e10.).

Estas palabras, entre otras fuentes, son la razón por la que existe un consenso prácticamente absoluto de que Platón sostiene una *creatio ex materia ingenta*. Sin embargo, cuando llegamos a Filón hay un desacuerdo. En la tesis misma abundamos sobre esta polémica y las diferentes opiniones.⁵⁴⁵ En esta sección, sólo mencionaremos lo escrito directamente sobre este párrafo y el final del anterior.

Daniel-Nataf, pese a que sostiene una *creatio ex nihilo*, admite que estas oraciones indican una materia preexistente: “de ahí se entiende supuestamente que la materia no fue creada sino existía desde siempre en un estado crudo y recibió solamente una formación y diseño de las manos del creador (*demiourgos*)” (1991, 9, mi traducción). No obstante, luego afirma que “esta posición no encaja con las palabras de Filón en otros lugares” (1991, 9) y presenta una prueba que considera “definitiva” de que Filón favorece una *creatio ex nihilo*.⁵⁴⁶

⁵⁴³ Comparo aquí la negatividad reflejada en las palabras “la forma caótica”. Sin embargo, parece que la materia preexistente de Filón no movía, como veremos en el siguiente párrafo.

⁵⁴⁴ Véase más C. 4.3.3.

⁵⁴⁵ Sección C. 1. y 4.3.2. y llegamos a la conclusión que Filón sostiene una *creatio temporalis ex materia ingenta*. La prueba principal de ello es su posición clara a lo largo de la obra *Aet*.

⁵⁴⁶ Véase C. 1.2.2. Allí explico por qué no considero esta prueba como “definitiva”.

Lisi (111-2, n. 15), por otro lado, señala que después de estas claras palabras de Filón ya no hay ninguna duda:⁵⁴⁷ “Contrariamente a la exégesis de Wolfson que se basa en una interpretación sesgada⁵⁴⁸ de los párrafos 29-32, este texto no deja lugar a dudas acerca de la preexistencia de la materia”.

Por su parte, Runia (153),⁵⁴⁹ aunque en general está de acuerdo con la conclusión de Lisi, no considera este párrafo como una prueba de ello.

Al final, pienso que la comparación entre la materia antes del acto del creador y después de ella deja muy poco espacio a las explicaciones que no sostienen una *creatio temporalis ex materia ingenita* y resulta muy difícil negar la presencia de una materia preexistente en la filosofía de Filón, pero esta opción no está totalmente descartada.

pero admitió un giro y el cambio al estado contrario y a lo mejor. Aquí también se destaca la negatividad y potencialidad de la materia.⁵⁵⁰

se encontraba en desorden... de la forma mejor. Encontramos una lista de características negativas de la materia antes de la creación con el prefacio à y luego sus rasgos positivos después de ella. Lo resumimos en la siguiente tabla:

Antes griego	Antes español	Luego griego	Luego español
ἄτακος	desorden	τάξιν	Orden
ἄποιος	carecía de cualidades	ποιότητα	cualidad
ἄψυχος	era carente de vida	ἐμψυχίαν	vida
(ἀνόμοιος)	— ⁵⁵¹	ὁμοιότητα	semejanza
ἑτεροιοτήτος	estaba llena de diversidad	ταυτότητα	mismidad
ἀναρμοστίας	desarmonía	το εὐάρμοστον	lo armónico
ἀσυμφωνίας	discordancia	το εὐμφωνον	la concordancia

⁵⁴⁷ Aparte del sentido literal, Lisi presenta otras pruebas para esta posición.

⁵⁴⁸ Discutimos esta interpretación de Wolfson en C. 4.3.2. y llegamos a una conclusión parecida a la de Lisi.

⁵⁴⁹ Sobre la posición de Runia en general véase C. 1.2.9.

⁵⁵⁰ Véase el comentario al final del párrafo anterior y a continuación.

⁵⁵¹ No hay aquí alguna palabra en la traducción al español ni en el original griego. En otras traducciones sí la hay. Véase más adelante el comentario sobre la palabra “semejanza”.

Esta lista es típica de Filón y se encuentran listas parecidas en otros lugares, entre ellos una más corta en este mismo tratado (§ 9).⁵⁵²

En esta lista detallada de características de la materia hace falta una que sí aparece en la lista paralela en este tratado, a saber, la falta de movimiento: “La causa paciente inanimada (ἀψυχον) e *inmóvil* (ἀκίνητον) por sí misma, movida (κινηθέν), formada (σχηματισθέν) y animada (ψυχωθέν) por el intelecto...” (§ 9).

Podemos apreciar que en la descripción temprana sí se menciona la falta de movimiento, un elemento que no figura en la lista posterior. Runia (117) dice que la razón de que este rasgo sí aparece anteriormente es que allí Filón quiere destacar la pasividad de la materia. Runia añade lo siguiente: “Indeed we get the strong impression that it possesses some kind of disorderly motion. How otherwise would its lack order and harmony be explained?” (145). Es decir, si hay desorden debe ser el resultado de algún movimiento, por lo cual Runia afirma que Filón está más influido por Platón en nuestro párrafo (recordemos que Platón caracteriza la materia preexistente especialmente con el “caótico movimiento”).

Sin embargo, me cuesta creer que al principio del tratado Filón pensara una cosa y unos párrafos después cambiara de opinión, o bien que no se diera cuenta de la contradicción. Además, no encuentro ningún lugar donde Filón hable de la materia preexistente en términos de movimiento caótico o algo similar. Es más probable, en mi opinión, afirmar que tanto en el párrafo § 22 como en el § 9 Filón piensa lo mismo: la materia preexistente estaba desordenada antes de la creación como un estado natural sin ningún movimiento hacia ella.

Se pueden agregar dos motivos por los que Filón destaca tanto la negatividad de la materia preexistente que tienden hacia la educación ética típica de los escritos de Filón.

La primera es que la sustancia preexistente está relacionada con el cuerpo y lo material, ya que el trabajo del creador, el intelecto como es denominado algunas veces, era poner orden y racionalidad en la materia que los carece, de modo que el cuerpo y la materia sin estos elementos son cosas negativas de las cuales hay que apartarse.

El segundo propósito educativo para el que podría servir esta negatividad es para mostrar la grandeza de Dios en su actuación en la génesis. Como esta sustancia es tan

⁵⁵² Otros lugares, *Plant.* 3; *Fug.* 8; *Somn.* 1.241; 2.45. La lista más grande aparece en *Spec.* 4.187.

negativa y defectuosa, entendemos más la excelencia y la superioridad de Dios y su bondad. Lo vemos en este párrafo que destaca la bondad de Dios de convertir esta materia tan negativa en algo tan bueno.

Esta explicación, de ser correcta, descarta la posibilidad de que el sustento pre-existente negativo fue creado por Dios mismo (*creatio ex nihilo*).⁵⁵³

Orden... desorden. Lo más esencial y típico del acto de la creación, hasta podemos decir su definición, es la ordenación. Este concepto también es platónico, como en el texto que hemos citado varias veces en esta sección: “Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada y lo condujo del desorden al orden (εἰς τάξιν αὐτὸ ἡγάγεν ἐκ τῆς ἀταξίας), porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél” (*Timeo*, 30a1-5).

Filón sigue esta idea de su gran maestro en múltiples lugares. Entre ellos: “En efecto, cuando el modelador del mundo comenzó a dar forma a la naturaleza, que era desordenada y mezclada de por sí, llevándola (ἄγων) al orden (τάξιν) desde el desorden (ἀταξίας) y desde la mezcla a la distinción, plantó en el centro la tierra y el agua...”⁵⁵⁴.

En otros lugares el desorden es considerado opuesto a la actividad de Dios: “Ahora bien, el primer motivo nada tiene que ver con Dios, pues en Él no cabe sino cambiar el desorden en orden, nunca el orden en desorden” (*Aet.* 40).⁵⁵⁵

Semejanza. Esta palabra no tiene un paralelo en la lista “negativa” de la materia antes de la creación. Tampoco en el texto original griego. Runia agregó “dissimilar”; otros traductores añadieron palabras parecidas. El primero que propuso completar esta carencia fue Jeremiah Markland en el siglo XVIII. Por su parte, Lisi prefirió mantenerse fiel a la versión original que tenemos en griego y no agregó nada.

es propio de la forma mejor. Es decir, todas estas características, orden, cualidad, vida etc., son las de la “forma mejor”. ¿Qué es “la forma mejor”? En la traducción de Runia, “superior idea” y dice en su explicación que se refiere al modelo. Colson traduce como “more excellent model” y Triviño como “la forma ejemplar más excelente”.

⁵⁵³ Para más sobre este tema, véase C. 4.3.3.

⁵⁵⁴ *Plant.* 3. Otros textos semejantes, *Spec.* 1.47; 4.187; *Her.* 133ss; 158ss; *Fug.* 8ss; *Mut.* 135; *Deo.* 6; *Somn.* 1.241 y más.

⁵⁵⁵ Véase también *Aet.* 75 y 106, así como C. 1.2.1 de esta tesis.

La interpretación que se ha presentado en este apartado se limita a tratar la primera parte de este tratado, posiblemente el más conocido de Filón. Hemos visto cómo la mayoría de los conceptos de la cosmogonía del pensador alejandrino que he mostrado a lo largo de la tesis se reflejan en esta obra, la más importante y principal de sus escritos, lo cual nos lleva a las conclusiones que se presentan en la siguiente sección.

SECCIÓN E

SÍNTESIS Y CONCLUSIONES

1. La cosmogonía de Filón

De haberle pedido a Filón que nos explicase la génesis del universo en pocas palabras, probablemente nos habría relatado la siguiente historia:

Durante un tiempo ilimitado, inconmensurable, que ni siquiera se comportaba como el nuestro, existía un Dios perfecto acerca del cual no podemos decir nada. También existía, separado de Él, un sustrato sin cualidades, negativo en el sentido de que carecía de orden y armonía, pero con la extraordinaria capacidad de convertirse en algo hermoso y ordenado. Debido a su bondad infinita, Dios decidió, en algún punto, ordenar tal sustrato y así generar un universo armónico y perfecto. En un solo instante pensó sobre el modelo de esta obra y lo plasmó en este sustrato, de tal forma que surgió este mundo, el más hermoso posible. A partir de este instante, el tiempo comenzó a moverse, de modo que conocemos los días y noches, temporadas y años que dependen del movimiento de los objetos celestes. Asimismo, Él estableció en este cosmos leyes para dirigir el mundo de forma buena y clara y, desde entonces, Él continúa supervisando y dirigiendo este mundo activamente y a conciencia a través de un sistema de intermediarios. Nosotros podemos conocer a Dios al grado y de la manera en que Él quiere ser conocido por medio de Sus acciones y manifestaciones, pero Él mismo está más allá de nuestra capacidad de aprehensión.

Si le hubiéramos insistido para que nos explicase con más detalles, rogándole que, en esta ocasión, dejase de lado la ambigüedad que tanto caracteriza a los ejercicios de los practicantes de la filosofía y nos hablase con claridad, quizás nos habría ofrecido el siguiente discurso, basado en bellas metáforas y alegorías:

En el infinito tiempo antes de la decisión divina de crear el universo existían sólo Él y la materia preexistente. Este sustrato estaba sin cualidad alguna. No puede ser considerado como “causa” de algo, ya que era totalmente pasivo y no movía por sí mismo. Ni siquiera estamos de acuerdo con aquellos que sostienen que este sustrato es el origen del mal. Por otro lado, el sustrato tiene la capacidad de convertirse en cualquier cosa, incluso en lo

más bello, pero necesita de una causa mayor para lograrlo. Si quieres escuchar mi consejo —dice Filón— tienes que alejarte del cuerpo y sus tentaciones que en muchos sentidos es parecido a esta sustancia negativa que existía antes del acto bondadoso de la Creación.

En esta época precósmica, el tiempo funcionaba de una manera extraña y difícil de entender, ya que no había medida ni número ni orden y, más importante en este sentido, no había movimiento de ningún objeto físico. Dios actuaba de una forma misteriosa que no podemos entender, como cualquier otra cosa sobre Dios en este tiempo amorfo e incomprensible, y no tenemos por qué esforzarnos en captar estos conceptos que están fuera de nuestro alcance, ya que este Dios es totalmente trascendente y, realmente, un ser humano no puede aprehender nada sobre Él, ni sobre Su esencia, ni sobre Sus acciones y decisiones antes de la génesis. Sólo en el momento y de la forma en que Él mismo decide ser conocido podemos conocerlo, y eso empezó a suceder cuando el Creador decidió crear el universo.

Como he mencionado —dice el maestro alejandrino— aun después de la creación nada puede decirse realmente a propósito de la esencia de Dios mismo. Hasta decir que es bueno es imposible, pues Él “es superior a la virtud, superior a la ciencia y superior al bien y a la belleza en sí” (*Opif.* 8).

Además, Él es inmutable ya que es perfecto y no tiene por qué cambiar a algo mejor y no tiene necesidad alguna. Es admirable querer saber más sobre Él y Su esencia, pero se trata de una labor imposible, incluso para el filósofo más grande de la historia, es decir, Moisés, quien intentó preguntarle directamente a Dios sobre Él y se le respondió que este conocimiento no puede ser provisto a un ser humano.

Aquello que puede ser estudiado, y es nuestra obligación consagrada hacerlo, es lo que ocurrió en un momento extraordinario cuando Dios, por Su enorme bondad y benevolencia, decidió cambiar todo. Tomó esta sustancia negativa, sin armonía ni cualidades, e impregnó Su sabiduría infinita en ella, al copiar las Formas pensadas en Su Logos para convertir a esta sustancia en el hermoso mundo tangible que hoy conocemos. Así, en un solo instante, creó todas las cosas en el estado más perfecto, lo cual se refleja en el hermoso orden y la jerarquía de todo lo que existe, al plasmar en la realidad esta potencialidad de la materia preexistente de la mejor manera posible. Ahora bien, esta sustancia desde la cual fueron hechas todas las cosas continúa todo el tiempo cambiando, se compone y descompone constantemente, ya que puede recibirlo todo y transformarse en todo y constituye la plataforma perfecta para que ocurran todos los fenómenos.

El deseo de Dios es que este universo creado pueda seguir funcionando en un estado tan bueno, ya que Él es como un padre que ama a sus hijos y quiere lo mejor para ellos.

Por eso, Él sigue supervisando el mundo, queriendo que todo siga según Su voluntad benevolente.

De todas estas acciones de Dios y de su capacidad de tomar esta sustancia negativa y transformarla en la cosa más preciosa, puedes también notar la grandeza de Dios; por ello, es importante destacar tanto la negatividad de la materia antes de la creación, a fin de que comprendas la magnitud infinita del Creador.

En ese momento, el tiempo mismo comenzó a moverse, en función los movimientos de los objetos celestes, la Luna, el Sol y los astros, de la manera en que lo conocemos hoy. Con la creación de los astros y los otros cuerpos celestes se formó el orden y el número y así se establecieron los periodos medibles que vivimos y que constituyen el ritmo fijo y armónico del universo, me refiero al día y la noche, así como las temporadas y los años.

En este mundo creado hay reglas y las llamamos leyes de la naturaleza. Pueden parecer causas independientes que no siempre obedecen a la razón o que son el origen del mal y están separadas de Dios, pero realmente no es así, ya que estas leyes están controladas por las potencias y están bajo el dominio de Dios, que Él mismo creó, y son el resultado de su bondad, de manera que sirven para el bien.

A este Dios creador sí lo podemos aprehender y comprender en ciertos aspectos en los cuales Él decide revelarse ante nosotros. Especialmente, observamos Su existencia y el hecho de que interviene y supervisa el mundo si contemplamos bien la hermosa y perfecta realidad terrenal. Del hecho de que este mundo sea tan bello y ordenado, concluimos que alguien perfectamente inteligente y consciente decidió crearlo y hacerlo, del mismo modo en que al apreciar una obra de arte, podemos deducir la inteligencia del artesano que la realizó.

Asimismo, el hecho de que existan individuos especiales a los que Dios se les reveló de forma personal, da testimonio de Su ser. Él también se manifiesta a través de los diferentes niveles de profecía. Desde la más elevada, la de Moisés, seguida por los demás profetas y las sagradas escrituras, hasta la *Septuaginta* que fue escrita de una forma exacta y totalmente fiel al original hebreo con una inspiración divina de los que la escribieron a fin de reflejar a la perfección la Voluntad divina.

Otra manera de mostrar Su existencia es la providencia que ya mencionamos anteriormente. A través de ella, Él se encarga de que todo siga actuando según las leyes necesarias de la naturaleza que estableció en la creación. Asimismo, por medio de ella garantiza el bien de los conversos, huérfanos y viudas, recompensa a los que hicieron el bien y castiga a los malvados y, en casos extremos, hace milagros y cambia estas leyes que Él mismo estableció para lograr Sus objetivos.

Para toda esta actividad utiliza —en sentido real o metafórico— un sistema de potencias; la primera y más elevada de ellas es el Logos. Por debajo de esta entidad, se encuentran las dos potencias principales, a saber, la potencia creadora y la potencia punitiva. Bajo el dominio de estas últimas están el resto de las potencias. A partir de este sistema de potencias, Dios mantiene su relación y conexión con Su hijo, el mundo creado por Él.

El motivo de esta creación y de esta providencia es Su bondad infinita, y aunque ya señalamos que no podemos decir nada sobre Él mismo y que es más que bueno o generoso en un nivel que no podemos alcanzar de entender, sí podemos decir cuál es el modo en la que Él decide revelarse ante nosotros, a saber, el de bondad y bien de un padre generoso y atento que engendró a sus hijos y sigue cuidando de ellos todo el tiempo, al igual que el artesano que cuida de su obra.

A pesar de esta intervención y de que este Dios sea tan personal y activo, permanece totalmente trascendente en Su esencia. Hay que tener presente todo el tiempo que sólo hablamos sobre Su manifestación y revelación, pero no sobre Él mismo. Para ayudarnos y educarnos a recordar esto, recurrimos al sistema de los intermediarios antes mencionados. Estos —reales o simplemente inventados por razones didácticas— alejan absolutamente a Dios mismo de estar involucrado en el mundo.

Igualmente, debemos tener cuidado del dios de los estoicos que está dentro del mundo y al que consideran Dios mismo. Siempre hay que distinguir entre el creador y su obra, ya que Dios no es un hombre ni cualquier otra cosa creada, aunque se trate de la más hermosa, como lo es el propio mundo.

Estos intermediarios tampoco disminuyen la omnipotencia de Dios, quien sigue siendo todopoderoso y, por ende, es el único objeto de cualquier culto. Está prohibido rezar o dirigirse a cualquier otro ente, ni siquiera al Logos divino o las potencias.

Con estas palabras Filón concluye la presentación de su cosmogonía de forma ordenada y completa, lo que nunca hizo en ninguna de sus obras que llegaron a nuestras manos.

2. Filón como exégeta y filósofo

Antes de concluir esta tesis, me gustaría compartir con el lector una reflexión general sobre la filosofía y la obra de Filón. Una tendencia filosófica de interés es formular preguntas sobre definiciones que no tienen un significado o repercusión en el mundo real. Este es, a mi parecer, el tipo de pregunta que planteamos en la introducción de esta tesis, a saber, si Filón es realmente un filósofo o algún tipo de místico, o quizás un exégeta u otras denominaciones. Considero que se trata de una cuestión de definición que no significa realmente mucho, pues ¿qué sentido tiene llamarlo “filósofo” o “exégeta” si en definitiva aprendemos de sus escritos cosas esenciales sobre la filosofía, su época, el judaísmo, el helenismo y la *Torá*, por mencionar algunas de las áreas de sus aportaciones?

Pero si insistimos en responder a esta pregunta, pienso que se puede caracterizar a Filón como un filósofo por excelencia y a su obra como una teoría filosófica coherente e íntegra. Asimismo, esto no contradice ni resta importancia al trabajo que realizó como uno de los primeros exégetas conocidos de las sagradas escrituras. Así pues, en mi opinión es un filósofo y un exégeta, entre los más grandes que existieron.

Es importante esclarecer primero algo que considero conocido y claro: no hay una sola y única manera de escribir filosofía. Platón lo hizo a manera de diálogos, Aristóteles en libros que presentan una serie de tesis ordenadas y estructuradas, Spinoza en fórmulas pseudo-matemáticas, Nietzsche en su famosa obra *Así Habló Zaratustra* a través de una historia imaginaria. Podemos mencionar también a Sartre u a otros personajes que presentaron teorías filosóficas completas de formas muy diversas. Lo que es obvio es que todos, sin lugar a duda, son considerados filósofos.

Asimismo, no creo que se deba cuestionar el carácter filosófico de Filón por el simple hecho de que escribiera la mayoría de sus obras como una exégesis de la Biblia (incluso si no consideramos los pocos tratados que presentó a la manera tradicional de los escritos filosóficos⁵⁵⁶), ya que, si dentro de esta exégesis establece una filosofía completa y firme, el estilo no significa mucho. Para resolver esta duda —si es filósofo o no— debemos responder a esta pregunta considerando las teorías filosóficas que presenta a lo largo de su obra, si consigue definir términos y conceptos y a partir de ellos una teoría completa y coherente, en lugar de atender a su estilo literario.

⁵⁵⁶ Véase la clasificación de sus escritos en A. 3.1.

Pienso que a lo largo de esta tesis hemos conseguido mostrar, al menos en el ámbito de la cosmogonía, que la teoría filosófica de Filón es completa y coherente, sin contradicciones internas significativas, y que esta teoría ofrece una respuesta a las principales cuestiones filosóficas de esta materia. El hecho de que Filón centre su filosofía en la interpretación de los versículos y los aborde sin presuponer un sistema no hace de su teoría menos “filosófica”.

Después de aclarar este punto, quiero agregar algunos comentarios que pienso que hay que tener en cuenta al discutir esta pregunta.

a. Filosofía religiosa

Al igual que otros filósofos religiosos, Filón es un apologeta. Su primer y más importante propósito es defender la fe y las sagradas escrituras contra los argumentos que las contradicen. Eso, naturalmente, puede influir en la libertad de pensamiento y en las limitaciones de investigación que uno mismo asume, porque las conclusiones ya están marcadas por la fe y las restricciones de lo que “no se puede decir” y lo que es considerado “blasfemia” ya está decidido por la religión.

Recordemos que para Filón el filósofo perfecto es Moisés, quien recibió su conocimiento y sabiduría de dos fuentes, esto es, (a) por investigación y (b) por inspiración divina.⁵⁵⁷ La segunda es más elevada que la primera:

Pero como hay un cúmulo de cosas, sean humanas o divinas, veladas para el rey, el legislador y el sumo sacerdote⁵⁵⁸ —pues no deja de ser engendrado y mortal aunque haya alcanzado un patrimonio favorable de abundantes bienes— necesariamente obtuvo él [es decir, Moisés] la profecía, a fin de que cuantas cosas no podía alcanzar con el razonamiento las descubierta por la providencia divina. Porque la profecía alcanza aquellas cosas de las que el intelecto queda alejado (*Mos.* 2.6).

El resultado lógico de esta afirmación es que si alguna investigación filosófica nos lleva a una conclusión que contradice lo que dice la *Torá* —la sabiduría divina que nos llega por profecía— tendremos que renunciar a nuestra verdad descubierta por la razón y la lógica y deberá imponerse sobre nosotros lo que dice Dios:

⁵⁵⁷ *Opif.* 8, entre otros.

⁵⁵⁸ Para las tres otras denominaciones de Moisés además de profeta, véase *Mos.* 2.3.

Lo mejor, entonces, es confiar en Dios, y no en razonamientos inciertos ni en suposiciones inseguros. “Ciertamente Abraham confió en Dios y fue tenido por justo” (*Gn.* 15, 6). Que Moisés prevalece, está testimoniado con las palabras: “fiel en toda mi casa” (*Nm.* 12, 7). Si en cambio confiamos en nuestros propios razonamientos construimos y edificarnos la ciudad de intelecto que corrompe la verdad” (*Leg.* 3.228).⁵⁵⁹

Como concluye Wolfson:

There were certain fundamental beliefs in Scripture which he considered as essential and to which philosophy had to subordinate itself. The subordination of philosophy to Scripture, in matters which were considered by him as constituting the essentials of the religion of Scripture, is a fundamental principle in his conception of the relation between Scripture and philosophy (1962, 144ss).⁵⁶⁰

De hecho, según Filón, incluso a lo que se llega por el razonamiento es realmente un regalo de Dios, quien nos dotó de un entendimiento.⁵⁶¹ Así, podemos encontrar que por momentos Filón cuestiona el valor de la filosofía y su poder para obtener cualquier conclusión clara:

La abundancia de desacuerdos que hay en la filosofía se debe a que la verdad abandona el intelecto propenso a la credulidad y a la conjetura. Es el carácter recóndito y esquivo de la filosofía lo que, en mi opinión, ha generado esas discordias intelectuales.⁵⁶²

La conclusión de todo esto es que la fe está por encima del razonamiento filosófico. La superioridad de los conocimientos que obtenemos de la revelación divina sobre las conclusiones que son fruto de la investigación intelectual, podrían afectar, a ojos de algún filósofo “purista” el nivel filosófico de la obra de Filón.

Sin embargo, pienso que, a juzgar por el resultado, es decir, la filosofía que desarrolla Filón, estas limitaciones no disminuyen realmente el nivel de sus teorías. Añado, que lo mismo podríamos decir sobre Tomás de Aquino o Maimónides, o de otros pensadores religiosos limitados por su fe. Pienso que ellos, al igual que Filón, han demostrado que estas restricciones no afectan el valor filosófico de sus escritos.

⁵⁵⁹ Véase más en *Cher.* 65ss.

⁵⁶⁰ Véase más en 1962, 143-54.

⁵⁶¹ Véase por ejemplo *Leg.* 1.29, 1.40 y 2.44ss.

⁵⁶² *Her.* 248.

b. Falta de claridad en las explicaciones filosóficas

En la discusión sobre la caracterización de Filón como un platonista medio, Runia, que quiere comprobar que Filón no pertenece realmente a esa escuela filosófica, ofrece un diagnóstico interesante que, si lo relacionamos con nuestra pregunta inicial, podría también disminuir el valor filosófico de la obra filónica.

Al compararlo con otros filósofos de esa época, Runia detecta diferencias significativas. Una de ellas es la falta de claridad, por parte de Filón, sobre ciertas nociones filosóficas:

A second area in which Philo differs from Middle Platonist authors may be described as the techniques of philosophical explanation. Although both are attempting to expound and explain the doctrines of the “philosopher”⁵⁶³ whose memory and writing they hold in the higher honour, when Philo’s explanations are compared with those of his counterparts they are *found lacking in clarity* precisely on those issues where one who was familiar with the interpretive controversies in the philosophical schools would expect clarity (1986, 508).

Runia se enfoca en las interpretaciones de los términos platónicos ya que su discusión gira en torno a la caracterización de Filón como platonista medio. Sin embargo, a partir de allí se puede suponer que otras áreas filosóficas “sufren” del mismo problema en los escritos de Filón.

Runia presenta unos ejemplos para este argumento. Uno es sobre la pregunta acerca de qué significa que el mundo sea generado para Filón. Plutarco, por ejemplo, dedica tres capítulos en su obra *De animae procreatione in Timaeo*⁵⁶⁴ en donde discute directamente con las palabras de Platón y trata de interpretarlas a partir de otros textos platónicos. Plutarco contesta explícitamente a la pregunta acerca de si hay materia preexistente —para él, sí la hay— y ofrece una respuesta sobre el movimiento caótico de ésta que es el resultado del alma irracional. Cuando leemos a Filón no vemos nada de eso. Los párrafos en *Opif.* que analizamos en la sección D de esta tesis aluden claramente al mismo texto platónico; sin embargo, ni Platón ni el *Timeo* son mencionados ni se responde directamente a esta pregunta. Como vimos en la tesis, la cuestión sobre la materia preexistente es muy debatible y la posición de Filón acerca de su existencia es confusa.

Runia resume a continuación:

⁵⁶³ Se refiere a Platón, por supuesto.

⁵⁶⁴ Capítulos 5-7.

It cannot be denied that, in the direct confrontation with Plato's text, Plutarch reveals a greater lucidity and a greater facility in dealing with philosophical problems than is found in Philo's Mosaic exegesis (1986, 509).

Como hemos dicho, esta falta de claridad no es solamente con respecto a Platón, sino que caracteriza a Filón en general. Runia señala que eso fue lo que provocó que muchos consideraran a Filón “un pensador confundido” (1986, 512). El propio Runia explica este asunto al decir que Filón estima que su principal labor es interpretar los versículos y no presentar teorías filosóficas (1986, 512). Pienso que podemos añadir tres elementos a esta propuesta:

1. Este fenómeno de falta de claridad no es realmente tan general. Como dice Runia mismo, hay asuntos en donde Filón es el más claro entre sus contemporáneos. Runia menciona como ejemplo el uso de Filón de la herramienta de la alegoría, que es paralelo a los mitos que Platón presenta en la *República* y en el *Fedro*:

...Philo manages to exploit the possibilities of the allegorical method to such purpose that he is able to capture much of the tension which Plato so skillfully builds up in his accounts of the struggle of the soul in the *Phaedrus* myth and the *Republic* (1986, 512).

Luego, podemos decir que en algunos lugares Filón no es tan claro y en otros sí en función de lo que buscaba esclarecer.

2. No siempre la vaguedad es signo de un bajo nivel filosófico. Como vimos, generaciones de estudiantes de los escritos de Platón, incluso desde sus discípulos directos, no pudieron resolver la cuestión de la génesis desde el punto de vista del gran maestro. Asimismo, todos los filósofos dejan asuntos sin resolver, a menudo relacionados con las preguntas más importantes. Pienso que tampoco hay que recurrir a la ambigüedad de Filón como argumento en contra de su nivel filosófico.

3. Finalmente, nos apoyamos en el propio libro de Runia, en la obra monumental de Wolfson, en un amplio número de artículos y otros textos, e incluso en la modesta aportación de esta tesis, para demostrar que el esfuerzo por investigar cuidadosamente los escritos de Filón y por interpretarlos de forma honesta puede conducir a una comprensión satisfactoria de los conceptos filosóficos que se encuentran en la obra de Filón. No siempre se trata de una tarea fácil, pero el resultado es sumamente valioso para el desarrollo de la filosofía, especialmente de la filosofía religiosa.

En definitiva, la falta de claridad puede suponer un problema para el lector de Filón, como también ocurre con los escritos de otros filósofos, pero no por ello pienso que pueda disminuir su valor filosófico.

c. Dos niveles de conceptos

Uno de los argumentos en contra Filón es su supuesto eclecticismo. Frecuentemente, Filón se sirve de ideas de diferentes escuelas filosóficas sin importar su origen.⁵⁶⁵ Esto no tiene nada malo como tal y es muy común, especialmente en el platonismo medio. El problema surge cuando estos conceptos son contradictorios y presentan opiniones opuestas sobre cuestiones conocidas de la filosofía helenista; de hecho, parece que Filón, sin darse cuenta, en un momento sostuvo un punto de vista y en otro afirmó su contrario. Por ejemplo, en el mundo helenístico existían diferentes opiniones acerca de la pregunta de qué materia está hecha el alma del ser humano. Algunos opinaban que estaba hecha de sangre, otros que del semen o de algún líquido, otros la relacionaban con el aire o la respiración, mientras que los estoicos pensaban que estaba hecha de fuego. En los escritos de Filón se encuentran distintos párrafos que apoyan cada una de estas posiciones, sin ninguna indicación de que Filón es consciente de esta contradicción.⁵⁶⁶ Asimismo, la división del alma en diferentes partes o poderes que presenta Filón en varios lugares es a veces platónica, otras aristotélica y en ocasiones estoica (1962, 387-9).⁵⁶⁷ Runia (1986, 403) proporciona otro ejemplo sobre la visión humana en el que Filón utiliza en ciertos lugares conceptos estoicos o platónicos a su conveniencia.

Es notable que estas contradicciones se encuentren también en su exégesis de versículos sobre asuntos no solamente filosóficos, cuando aborda una determinada pregunta en diferentes lugares y cada vez propone una respuesta distinta. Ya hemos mencionado un ejemplo de este tipo:⁵⁶⁸ ¿Qué significa el “descanso” de Dios en el séptimo día, tomando en cuenta el hecho de que actuar es Su característica esencial? Filón afirma en un momento dado que Dios actúa sin esfuerzo (*Cher.* 87). En otro lugar, dice que en el séptimo día creó las creaturas elevadas (¿ángeles?). Otra opción es que Él mismo no

⁵⁶⁵ Una lista interesante de filósofos y escuelas filosóficas que aparecen en el *Corpus Philonicum* se encuentra en Wolfson, 1962, 93ss.

⁵⁶⁶ Wolfson (1962, 387-9) revisa todas estas opiniones y las fuentes en Filón.

⁵⁶⁷ Para otro ejemplo, véase Wolfson 1962, 412.

⁵⁶⁸ Véase la sección D sobre el párrafo 7.

detuvo su actividad, sino que “hizo cesar” al universo⁵⁶⁹. Una más es que en aquel día, Dios se puso a contemplar las hermosuras creadas (*Decal.* 97).

Sin embargo, en esta área el libre uso de diferentes posibilidades de interpretación no constituye un problema mayor, ya que es más frecuente y aceptable, como dice Runia con respecto a una de estas supuestas contradicciones:

But I would wish to suggest that he may well have considered that in the case of such a vital text as Gn.1, 1-2 the Biblical record was from the interpretive point of view polyvalent, i.e. if looked from different angles the same words could give equally valid meanings (1986, 156).

Esta práctica es común y se pueden encontrar fácilmente paralelos en otros exégetas de todas las épocas. En general, hay tolerancia en la exégesis de los versículos siempre y cuando no se contradigan los principios tradicionales de la fe.

Pienso que también en el ámbito filosófico, esta flexibilidad puede explicarse fácilmente sin necesidad de atribuirle a Filón una falta de exactitud o un bajo nivel filosófico.

En primer lugar, uno puede tratar de resolver las contradicciones en lugares específicos por vías tradicionales. Esto es lo que hace constantemente Wolfson cuando se ocupa de los supuestos conflictos internos del *Corpus Philonicum*. Por ejemplo, cuando presenta su solución sobre las supuestas contradicciones acerca del Logos que a veces parece inmanente y otras veces trascendente, Wolfson (1962, I, 226-39) argumenta que hay diferentes tipos de Logos. Posteriormente, esta idea será generalmente aceptada entre los investigadores de Filón (Runia 2001, 142; Lisi 2009, 111, n. 13).

Sin embargo, si queremos establecer una posición más general, pienso que se pueden distinguir dos niveles de “verdades filosóficas o religiosas”. El primer nivel es obligatorio y fundamental, mientras que el segundo es opcional. Es decir, con respecto a los principios que Filón considera esenciales encontraremos que hay consistencia y nula variación o flexibilidad; en cambio, con respecto a los asuntos que le parecen de menor importancia para la fe o la verdad filosófica, hay una mayor maleabilidad. Estos dos niveles se pueden relacionar con lo que mencionamos en el punto (a) de que la filosofía está siempre subordinada a la fe.

⁵⁶⁹ Estas dos interpretaciones en *Leg.* 1.5. La última sólo posible según la versión de los *LXX* y no según el original hebreo.

Por ejemplo, el “dogma” que consta de cinco principios y que Filón expone al final de *Opif.* 170-2 es inalterable. No muestra, por lo que sé, alguna flexibilidad acerca de este dogma. Si encontramos algo que podría contradecir estos principios tendremos la obligación de solucionarlo, ya que supondrá una dificultad mayor en la filosofía filónica.

Por otro lado, en varios otros casos Filón presenta opiniones opuestas sin que ello genere alguna inconveniencia en su mente ni en la de sus lectores. En estos casos, el concepto no es tan importante y ninguna de las distintas opiniones representa algún problema para la fe o para la verdad filosófica. No es tan significativo si el alma está compuesta de sangre o de aire; tampoco lo es en cuántas potencias está dividida. Incluso existen ocasiones en las que Filón cita dos opiniones al mismo tiempo sin decidirse por una de ellas, lo cual muestra que las dos opciones son legítimas. Por ejemplo, según Aristóteles, el alma se encuentra en el cerebro mientras Crisipo de Solos, el estoico, sostiene que es en el corazón.⁵⁷⁰ Cuando Filón habla sobre los órganos de los animales sacrificados, que se queman sobre el altar, trae a colación estas dos opiniones sin suscribir una de ellas:

...sin embargo, en ninguna parte se menciona el cerebro o el corazón, que parecen partes más apropiadas para ser quemadas que las otras, si bien, según el legislador, el principio rector se encuentra en uno de estas (*Sacr.* 136).⁵⁷¹

Estos casos y muchos otros no contienen ningún fundamento principal y las diferentes opiniones pueden ser utilizadas según lo más conveniente para cada caso.

No siempre es fácil diferenciar entre estos dos niveles, el esencial y el opcional. Hay que tratar de definir cuáles son los fundamentos inamovibles y cuáles son las explicaciones opcionales que admiten variación.⁵⁷²

⁵⁷⁰ Véase la n. 199 en la traducción hebrea de *Sacr.*

⁵⁷¹ Véase también *Somn.* 1.32.

⁵⁷² Otra posibilidad para resolver las contradicciones que yo no considero aceptable, es que Filón habla en ciertas ocasiones para la multitud de forma diferente de lo que piensa en verdad. Véase por ejemplo en esta tesis C. 1.2.7.3.

d. Originalidad

Otro reproche común y que es considerado como uno de los más serios y fuertes en contra de Filón es la falta de originalidad en su pensamiento: “One can read the whole of Philo’s work without coming across a single original thought...” (Runia 1986, 9).⁵⁷³

Sostengo que este es un argumento que no está ni cerca de ser verdadero, ya que fácilmente pueden encontrarse varios conceptos que Filón presenta por primera vez en la historia de la filosofía y que siguen influyendo en toda la historia de las ideas y del pensamiento religioso hasta nuestros días. Es posible que algunos de ellos no sean del propio Filón y pertenezcan a algunos pensadores antiguos desconocidos, pero quienes niegan la originalidad de Filón tendrían que reconstruir con precisión las fuentes de Filón, lo cual resulta muy difícil. Por lo que nosotros sabemos, Filón es autor y originario de esas nuevas nociones que van desde explicaciones originales de las sagradas escrituras hasta conceptos filosóficos nunca antes escritos. Ejemplos de ideas filosóficas o exegéticas originadas por Filón son las siguientes:

- ▶ La idea de que los seis días representan orden.
- ▶ El mundo de las ideas como una entidad.
- ▶ Las ideas están en el pensamiento de Dios, el Logos.
- ▶ El primer día de la creación representa el universo intangible.
- ▶ La alegoría compleja y detallada de los patriarcas y otros personajes bíblicos.
- ▶ La bondad divina como el motivo de la creación.

La originalidad de Filón se expresa, especialmente, en este esfuerzo monumental de combinar la filosofía griega con las escrituras judías de forma amplia y detallada, abordando temas complejos tal como la trascendencia e inmanencia de Dios, la filosofía y la revelación, la providencia y la parte mala del mundo, por mencionar algunos entre muchos otros, que hemos podido abordar a lo largo de esta tesis.

En definitiva, considero que Filón fue un filósofo prolífico con amplio conocimiento, original, novedoso y profundo. Su influencia sobre el mundo de la filosofía, la teología, la religión y la exégesis de las sagradas escrituras es innegable e invaluable.

⁵⁷³ Aquí Runia cita la posición de André Jean Festugière.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Loveday. 1993. *The Preface to Luke's Gospel Literary: Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Amir, Yehoshua. 1988. «Authority and Interpretation of Scripture in the Writing of Philo». En *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, Volume 1 Mikra, editado por Martin-Jan Mulder, 421-53. Leiden: Brill.
- , ed. 1997. *Philo of Alexandria: Writings. Vol. IV, Part One. Allegorical Exegesis (Genesis 1-5)*. Jerusalén: Bialik Institute & The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Archer-Hind, R. D., ed. 1888. *The Timaeus of Plato*. Londres: Macmillan and Co.
- Arnaldez, R., ed. 1969. *Philon d'Alexandrie: De aeternitate mundi*. Traducido por J. Pouilloux. París: Éditions du Cerf.
- Barclay, John M.G. 1996. *Jews in the Mediterranean Diaspora*. Berkeley: University of California Press.
- Bear, Richard A. 1970. *Philo's Use of the Categories Male and Female*. Leiden: Brill.
- Belkin, Samuel. 1940. *Philo and The Oral Law*. Cambridge: Harvard University Press.
- Billings, Thomas H. 1919. *The Platonism of Philo Judaeus*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Borgen, Peder, Kåre Fuglseth, y Roald Skarsten. 2000. *The Philo Index: A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*. Míchigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Bos, A. P. 1998. «Philo of Alexandria: A Platonist in the Image and Likeness of Aristotle». En *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*, editado por David T. Runia, 10:66-86. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Brandwood, Leonard. 1992. «Stylometry and Chronology». En *The Cambridge Companion to Plato*, editado por Richard Kraut, 90-120. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruns, J. Edgar. 1973. «Philo Christianus: The Debris of a Legend». *The Harvard Theological Review* 66 (1): 141-45.
- Buffière, Felix. 1956. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. París: Les Belles Lettres.

- Cerami, Cristina. 2016. «The Eternity of the World». En *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, editado por Richard C. Taylor y Luis Xavier López-Farjeat, 141-56. Londres: Routledge.
- Chase, Michael. 2016. «Creation in Islam from the Qur'ān to al-Fārābī». En *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, editado por Richard C. Taylor y Luis Xavier López-Farjeat, 248-60. Londres: Routledge.
- Cherniss, Harlod. 1944. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Vol. I. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- . 1945. *The Riddle of the Early Academy*. California: University of California Press.
- . 1954a. «A Much Misread Passage of the *Timaeus* (*Timaeus* 49c7-50b5)». *The American Journal of Philology* 75 (2): 113-30.
- . 1954b. «The Sources of Evil According to Plato». *American Philosophical Society* 98 (1): 23-30.
- . 1957. «The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues». *The American Journal of Philology* 78 (3): 225-66.
- Chilcott, C. M. 1923. «The Platonic Theory of Evil». *The Classical Quarterly* 17 (1): 27-31.
- Cohn, Leopold. 1892. «The latest researches in Philo of Alexandria». *The Jewish Quarterly Review* 5 (1): 24-50.
- Colson, F. H. 1941a. «Introduction to *De Providentia*». En *Philo: in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, IX: 447-53. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1941b. «Introduction to *De Aeternitate Mundi*». En *Philo: in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, IX: 172-83. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.
- Cornford, Francis M. 1938. «The "Polythism" of Plato: an Apology». *Mind* 47 (187): 321-30.
- . 1997. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Daniel-Nataf, Suzanne, ed. 1986. *Philo of Alexandria: Writings, Vol. I: Historical Writings, Apologetical Writings*. Jerusalén: Bialik Institute & The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- , ed. 1991. *Philo of Alexandria: Writings. Vol. II, Part One. Exposition of the Law*. Jerusalén: Bialik Institute & The Israel Academy of Sciences and Humanities.

- Daniélou, Jean. 2014. *Philo of Alexandria*. Traducido por James G. Colbert. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Dawson, David. 1992. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. California: University of California Press.
- Dell'Acqua, Anna Passoni. 2003. «Upon Philo's Biblical Text and the Septuagint». En *Italian Studies on Philo of Alexandria*, editado por Francesca Calabi, 25-52. Leiden: Brill.
- Dillon, John. 1977. *The Middle Platonists: A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*. Londres: Duckworth.
- Drummond, James. 1888. *Philo Judaeus or The Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, 2 volumes. Londres: Philo Press.
- Filón de Alejandría. 1929-1941. *Philo: In Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2009-2016. *Obras completas*. Editado por José Pablo Martín. Madrid: Trotta.
- Frick, Peter. 1999. *Divine Providence in Philo of Alexandria*. Tubinga: Gulde-Druck.
- Gleede, Benjamin. 2009. *Platon und Aristoteles in der Kosmologie des Proklos*. Tubinga: Mohr Siebeck.
- . 2012. «Creatio ex nihilo — a genuinely philosophical insight derived from Plato and Aristotle?». *A Historical Journal* 22 (1): 91-117.
- Goodenough, Erwin Ramsdell. 1935. *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. New Haven: Yale University Press.
- . 1940. *An Introduction to Philo Judaeus*. New Haven: Yale University Press.
- Grant, Robert M. 1952. *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*. Ámsterdam: North Holland Publishing.
- Grube, G. M. A. 1935. *Plato's Thought*. Boston: Beacon Press.
- Gruen, Erich S. 2002. *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hackforth, R. 1959. «Plato's Cosmogony (Timaeus 27d ff)». *The Classical Quarterly* 9 (1): 17-22.
- Hart, J. H. A. 1904. «Philo of Alexandria». *The Jewish Quarterly Review* 17 (1): 78-122.
- Heinemann, Isaak. 1932. *Philons griechische und jüdische Bildung: Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze*. Breslavia: M. & H. Marcus.
- Hengel, Martin. 1974. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Traducido por John Bowden. Filadelfia: Fortress Press.

- Hoffleit, Herbert B. 1937. «An Un-Platonic Theory of Evil in Plato». *The American Journal of Philology* 58 (1): 45-58.
- Johansen, Thomas Kjeller. 2004. *Plato's Natural Philosophy A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, Jean-Georges. 1965. «Did Philo Know Hebrew?» *Tarbiz* 34 (4): 337-45.
- Katz, Peter. 1950. *Philo's Bible*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, Edward N. 1966. «On the Metaphysics of the Image in Plato's *Timaeus*». *The Monist* 50 (3): 341-68.
- . 1967. «On Plato's *Timaeus* 49d4-e7». *The American Journal of Philology* 88 (1): 1-28.
- Levison, John R. 1995. «Inspiration and the Divine Spirit in the Writings of Philo Judaeus». *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 26 (3): 271-323.
- Lilla, Salvatore R. C. 1971. *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Lisi, Francisco. 1992. «Introducción [al *Timeo*]». En *Platón: Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, 127-50. Madrid: Gredos.
- . trad. 2009. *La creación del mundo según Moisés (De opificio mundi)*. En *Filón de Alejandría: Obras Completas*. Madrid: Trotta.
- Lombardi, Sara Mancini, y Paola Pontani, eds. 2011. *Studies on the Ancient Armenian Version of Philo's Works*. Leiden: Brill.
- Mack, Burton L. 1974-1975. «Exegetical Traditions in Alexandrian Judaism: A Program for the Analysis of the Philonic Corpus». *Studia Philonica* 3: 71-112.
- Mansfeld, Jaap. 1988. «Philosophy in the Service of Scripture: Philo's Exegetical Strategy». En *The Question of «Electicism»: Studies in Later Greek Philosophy*, editado por John M. Dillon y A. A. Long, 70-102. Berkeley: University of California Press.
- Marmorstein, A. 1927. *The Old Rabbinic Doctrine of God: I. The Names and Attributes of God*. Oxford: Oxford University Press.
- Martín, José Pablo, ed. 2009. «Introducción general». En *Filón de Alejandría: Obras Completas*, editado por José Pablo Martín, i:9-91. Madrid: Trotta.
- Mason, Andrew S. 2006. «Plato on Necessity and Chaos». *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 127 (2): 283-98.
- May, Gerhard. 1994. *Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of «Creation Out of Nothing» in Early Christian Thought*. Edimburgo: T&T Clark.

- Mayer, Günter. 1974. *Index Philoneus*. Berlín: De Gruyter.
- Miller, Dana R. 2003. *The Third Kind in Plato's Timaeus*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mohr, Richard D. 1978. «The Gold Analogy in Plato's *Timaeus* (50a4-b5)». *Phronesis* 23 (3): 243-52.
- . 1980. «Image, Flux, and Space in Plato's *Timaeus*». *Phoenix* 34 (2): 138-52.
- . 1985. «Plato's Theology Reconsidered: What the Demiurge Does». *History of Philosophy Quarterly* 2 (2): 131-44.
- . 2010. «Plato's Cosmic Manual: Introduction, Reader's Guide and Acknowledgments». En *One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, editado por Richard D. Mohr y Barbara M. Sattler, 1-26. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Mohr, Richard D., y Barbara M. Sattler, eds. 2010. *One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Moreno Martínez, José Luis. 1983. *El día «uno» de la Creación. Interpretación del Gen 1,1-5 según Filón de Alejandría*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Morgan, Michael L. 1992. «Plato and Greek religion». En *The Cambridge Companion to Plato*, editado por Richard Kraut, 227-47. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morrow, Glenn R. 1950. «Necessity and Persuasion in Plato's *Timaeus*». *The Philosophical Review* 59 (2): 147-63.
- . 1965. «Plato's Gods». *Rice University Studies* 51 (4): 121-34.
- Moss, Y. 2015. «מבוא ל'על נטיעתו של נח'». En *Philo of Alexandria: Writings. Vol. IV, Part Two: Allegorical Exegesis and Philosophical Treatises*, editado por M. R. Niehoff, 147-59. Jerusalén: Bialik Institute & The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Niehoff, M. R. 1995. «What is in a Name? Philo's Mystical Philosophy of Language». *Jewish Studies Quarterly* 2 (3): 220-52.
- . 2010. «Philo's Role as a Platonist in Alexandria». *Études Platoniciennes*, núm. 7: 35-62.
- , ed. 2015. *Philo of Alexandria: Writings. Vol. IV, Part Two: Allegorical Exegesis and Philosophical Treatises*. Jerusalén: Bialik Institute & The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- . 2018. *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography*. New Haven: Yale University Press.

- Nikiprowetzky, Valentin. 1977. *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie*. Leiden: Brill.
- O'Brien, Carl S. 2012. «The Middle Platonist Demiurge and Stoic Cosmobiology». *Horizons* 3 (1): 19-39.
- . 2015. *The Demiurge in Ancient Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olivieri, Maurizio. 2011. «Philo's *De Providentia*: A Work between Two Traditions». En *Studies on the Ancient Armenian Version of Philo's Works*, editado por Sara Mancini Lombardi y Paola Pontani, 87-124. Leiden: Brill.
- Owen, G. E. L. 1953. «The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues». *The Classical Quarterly* 3 (1/2): 79-95.
- Pears, Colin David. 2015. «Congruency and Evil in Plato's *Timaeus*». *The Review of Metaphysics* 69 (1): 93-113.
- Pépin, Jean. 1976. *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. París: Études augustiniennes.
- Pettersson, Olof. 2013. «Plato on Necessity and Disorder». *Frontiers of Philosophy in China* 8 (4): 546-65.
- Prior, William J. 2013. *Unity and Development in Plato's Metaphysics*. Londres: Routledge.
- Raanan, Moshe. s. f. «Portal HaDaf HaYomi». daf-yomi.com/DYItemDetails.aspx?itemId=7981.
- Radice, Roberto. 2009. «Philo's Theology and Theory of Creation». En *The Cambridge Companion to Philo*, editado por Adam Kamesar, 124-45. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radice, Roberto, y David T. Runia. 1992. *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography, 1937-1986*. Leiden: Brill.
- Rajak, Tessa. 2014. «Philo's Knowledge of Hebrew: The Meaning of the Etymologies». En *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire*, editado por James K. Aitken, 173-87. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rokeah, David. 1976. «[Introducción]». En *Philonis Alexandrini: De Providentia, De Decalogo, Hypothesica*, traducido por David Rokeah, 11-43. Jerusalén: Bialik Institute.
- Rosen, Stanley. 1979. «Plato's Myth of the Reversed Cosmos». *The Review of Metaphysics* 33 (1): 59-85.
- Runia, David T. 1986. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.

- . 1990a. «How to read Philo». En *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, 185-98. Hampshire: Variorum.
- . 1990b. «Philo's *De Aeternitate Mundi*: the problem of its interpretation». En *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, 105-51. Hampshire: Variorum.
- . 1990c. «Polis and Megalopolis: Philo and the Founding of Alexandria». En *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, 398-412. Hampshire: Variorum.
- . 1993a. *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. Mineápolis: Van Gorcum; Fortress Press.
- . 1993b. «Was Philo a Middle Platonist? A Difficult Question Revisited». En *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*, editado por David T. Runia, v: 112-40. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- , trad. 2001. *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos according to Moses*. Leiden: Brill.
- Saffrey, H. D., y L. G. Westerink, eds. 1968. *Proclus: Théologie platonicienne, Livre I*. Traducido por H. D. Saffrey y L. G. Westerink. París: Les Belles Lettres.
- Samet, Elchanan. s. f. «Daat». www.daat.ac.il/he-il/tanach/parashat-shavua/.
- Schwabe, M. 1931. «מבוא והוספות». En [Filón de Alejandría], ספר ראשון, כתבי פילון האלכסנדרוני על בריאת העולם. ירושלים: דפוס עזריאל.
- Shapiro, Marc B. 2004. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Shorey, Paul. 1903. *The Unity of Plato's Thought*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- . 1928. «Recent Interpretations of the *Timaeus*». *Classical Philology* 23 (4): 343-62.
- . 1934. *What Plato Said*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1938. *Platonism, Ancient and Modern*. Berkeley: University of California Press.
- Sorabji, Richard. 1983. *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Londres: Duckworth.
- . 1988. *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*. Londres: Duckworth.
- Sterling, Gregory E. 1992. «*Creatio Temporalis, Aeterna, vel Continua?* An Analysis of the Thought of Philo of Alexandria». En *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*, editado por David T. Runia, iv: 15-41. Atlanta: Society of Biblical Literature.

- Svebakken, Hans. 2010. «Exegetical Traditions in Alexandria: Philo's Reworking of the Letter of Aristeas 145-149 as a Case Study». En *From Judaism to Christianity: Tradition and Transition*, editado por Patricia Walters, 93-112. Leiden: Brill.
- Tarán, Leonardo. 2001. «The Creation Myth in Plato's *Timaeus*». En *Collected Papers (1962-1999)*, 303-40. Leiden: Brill.
- Taylor, A. E. 1928. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Oxford University Press.
- . trad. 1929. *Plato: Timaeus and Critias*. Londres: Methuen and Co.
- . 1938. «The "Polytheism" of Plato: An Apologia». *Mind* 47 (186): 180-99.
- Termini, Cristina. 2006. «The Historical Part of the Pentateuch According to Philo of Alexandria: Biography, Genealogy, and the Philosophical Meaning of the Patriarchal Lives». En *History and Identity: How Israel's Later Authors Viewed Its Earlier History*, editado por Núria Calduch-Benages y Jan Liesen, 265-97. Deuterocanonical and Cognate Literature. Berlín: De Gruyter.
- Tobin, S. J. T. 1993. «Was Philo a Middle Platonist? Some suggestions». En *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*, editado por David T. Runia, v: 147-50. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Tobin, Thomas H. 1984. *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*. Washington: The Catholic Biblical Association of America.
- Triviño, José María, trad. 1976. *Obras completas de Filón de Alejandría*. Vol. I-V. Buenos Aires: Acervo Cultural.
- Turner, E. G. 1954. «*Tiberivs Ivlivs Alexander*». *Society for the Promotion of Roman Studies* 44: 54-64.
- Urbach, E. E. 1975. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Jerusalén: Magnes Press.
- Vlastos, Gregory. 1939. «The Disorderly Motion in the *Timaios*». *The Classical Quarterly* 33 (2): 71-83.
- Vogel, C. J. de. 1959. *Greek Philosophy A Collection of Texts, with Notes and Explanations*. Vol. III. Leiden: Brill.
- Völker, W. 1938. *Fortscritt und Vollendung bei Philo von Alexandria, eine Studie zur Geschichte der Frommigki*. Leipzig: J.C. Hinrich.
- Weinberg, Joanna. 1988. «The Quest for Philo in Sixteenth-Century Jewish Historiography». En *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, editado por Ada Rapoport-Albert, 163-87. Londres: Peter Halban.
- Wendland, Paul. 1892. *Philos Schrift über die Vorsehung*. Berlín: R. Gaertner.

- Winston, David. 1971. «The Book of Wisdom's Theory of Cosmogony». *History of Religions* 11 (2): 185-202.
- . trad. 1981. Philo of Alexandria: *The Contemplative Life, The Giants, and Selections*. Mahwah: Paulist Press.
- . 1985. *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- . 1989. «Two Types of Mosaic Prophecy according to Philo». *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 2 (4): 49-67.
- Wolfson, Harry Austryn. 1942. «The Platonic, Aristotelian and Stoic Theories of Creation in Halevi and Maimonides». En *Essays in Honour of the Very Rev. Dr. J. H. Hertz*, editado por Isidore Epstein, Ephraim Levine, y Cecil Roth, 427-42. Londres: E. Goldston.
- . 1956. *The Philosophy of the Church Fathers*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1962. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Volume I-II. Cambridge: Harvard University Press.
- Wong, Chan-Kok. 1992. «Philo's use of Chaldaioi». *Studia Philonica Annual*, núm. 4: 1-14.
- Wood, James L. 2009. «Is There an Archê Kakou in Plato?». *The Review of Metaphysics* 63 (2): 349-84.
- Wright, M. R., ed. 2000. *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*. Londres: Duckworth.
- Zeyl, Donald J., trad. 2000. *Plato: Timaeus*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.