

FILON DE ALEJANDRIA: FILOSOFIA Y BIBLIA

I

Es frecuente, en la historia del pensamiento, hallar autores que dan por sentado que la *fe* (entendida como fe religiosa, es decir, como la libre aceptación de una revelación divina), debe necesariamente enfrentarse al *saber* humano (entendido ya como *ciencia*, conocimiento metódico de los fenómenos de la naturaleza, ya como *filosofía*, conocimiento racional de las causas y principios del ser de las cosas).

Este supuesto proviene generalmente de un desconocimiento de, al menos, uno de los términos de esta pretendida oposición, que lleva a desvalorizarlo en beneficio del otro. O bien se exalta la fe, minimizando la validez de la razón y se incide así en *fideísmo*, o bien se sobrevalora el poder de la razón, menospreciando la fe y se cae en *racionalismo*.

Los hechos demuestran que el planteamiento mismo de la oposición es erróneo. Hay innumerables casos de científicos y filósofos eminentes que no sólo han profesado una fe profunda sino que han realizado (no siempre de modo igual) una síntesis de su saber y de su fe, sin desmedro de la una ni de la otra.

Uno de esos casos, por diversos aspectos notables, es el de *Filón de Alejandría*, pensador judío contemporáneo de Jesús de Nazareth y de sus apóstoles. La versión argentina de sus obras, realizada en Buenos Aires hace más de un decenio (y, al parecer, desconocida por los especialistas europeos y norteamericanos) nos permite adentrarnos cómodamente en el pensamiento de un filósofo imbuido de sabiduría griega que dedicó su vida a la meditación y exposición de la Biblia.

Filón nació el año 23 antes de Cristo y murió el año 45 después de Cristo, según los cálculos más probables. Pertenecía a una familia hebrea noble y poderosa establecida en Egipto y dueña de la institución bancaria más fuerte de Alejandría, emporio comercial y cultural que en los primeros siglos de nuestra era hizo de nexo entre oriente y occidente. Contrariando las esperanzas de su padre, en lugar de ocuparse de negocios se entregó de lleno a la "*vida filosófica*", como él mismo narra. La contemplación del mundo y la reflexión sobre sus principios llenaron su alma de gozo y de paz y lo alejaron de todo deseo de fama, de riquezas o de placeres corpóreos (De espec., III, 1).

Judío piadoso, leía asiduamente la Biblia y meditaba cada uno de sus párrafos (usando, sin duda, la traducción griega de los Setenta, realizada por hebreos Alejandrinos). De este ejercicio surgió su propósito de exponer *filosóficamente* cada uno de los libros revelados. La *cultura helénica*, cuya parte principal era la filosofía, impregnaba todos los ámbitos del Imperio Romano. En Alejandría, donde convivían descendientes de los macedonios (que tres siglos antes habían fundado la ciudad) con egipcios, persas, sirios, griegos y sobre todo judíos, esa cultura era el facto coagulante que daba fisonomía propia a tan heterogéneo conjunto de nacionalidades.

La filosofía helénica se orientaba a la vida concreta: no buscaba el saber para saber sino para hallar, por su mediación, la felicidad. Las nuevas escuelas, el epicureísmo y el estoicismo, aunque desarrollando principios opuestos, coincidían en sostener que el fin de la vida humana es la "*eudaimonia*" (felicidad) que sólo se logra superando las preocupaciones y angustias de la vida cotidiana. La filosofía proporciona los medios para llegar al *autodominio* ("autarjéa") que da la paz interior. Las antiguas escuelas, el platonismo aún vigente y el aristotelismo, menos extendido, aunque sean ante todo saberes teóricos, en el orden ético mantienen esta misma posición. Y más allá de las escuelas cundía una tendencia ecléctica que tomaba de cada línea de pensamiento lo que le resultaba más convincente o más útil sin esforzarse demasiado en dar coherencia a los resultados de esta mezcla.

Resultaba natural que en una ciudad tan cosmopolita como Alejandría, aun los grupos étnico-religiosos más fieles a sus tradiciones fuesen fuertemente influenciados por el helenismo, que era como una atmósfera común. En la numerosa comunidad judía la gran mayoría estaba helenizada y no veía oposición entre su fe yavística y esa forma de cultura de origen pagano; tal vez sin plantearse seriamente el problema. Sin duda, había grupos más tradicionalistas que desconfiaban del helenismo o se oponían a él, como otros que estaban en exceso helenizados con desmedro de su religión; pero eran minoría sin mayor peso en la colectividad.

Filón demostró con su vida misma que no hay oposición entre la obra de la razón, que es la Filosofía, y la fe en la revelación bíblica. Fue un judío observante, celoso cumplidor de la Ley; defendió los derechos religiosos de su pueblo ante las autoridades romanas; formó parte de una misión diplomática ante Calígula en protesta contra las actitudes vejatorias del gobernador Flacco. Pero a la vez se consideró y fue siempre un filósofo, amante y realizador de una labor propiamente racional, distinta pero nunca opuesta a la fe.

II

Los especialistas discuten en qué línea del helenismo se ubica el pensamiento de Filón. En general se lo considera un *ecléctico*: habría tomado del platonismo, en primer lugar, luego del estoicismo y después del aristotelismo las ideas que habría juzgado más útiles para la presentación de la Biblia tanto a los judíos como a los paganos (así E. Bréhier, A. Festugière, E. Stein). Frente a esta interpretación hay otras que lo hacen un *místico* cuya intención no sería filosófica sino puramente religiosa; los conceptos filosóficos que aparecen en sus obras provendrían naturalmente del ambiente cultural en el que se movía (así W. Volker).

Otros piensan que sería un iniciado en cultos *místicos* orientales que habría considerado compatibles con la religión judía; al comentar alegóricamente la Biblia trasuntaría a la vez esa posición, pero con la expresión conceptual propia de la filosofía helenística (así E. Goodenough).

Sin embargo, otros especialistas hallan en Filón una decidida orientación filosófica: sería ya a) un *platónico* muy original (así H. Wolfson), ya b) un pensador *estoico* (así M. Pohlenz), ya c) un *aristotélico* (así P. Windland).

Se ha notado que en el siglo I las distintas escuelas han mezclado sus posiciones asimilando doctrinas unas de las otras; ninguna era totalmente idéntica a sus orígenes; de ahí que el pensamiento de Filón reflejara esa tendencia. Sin embargo, no se trataría de un *sincretismo* en el que elementos diversos se adosan unos a otros, ni siquiera un *eclecticismo* que une doctrinas distintas sin una unidad profunda, sino de una *síntesis* coherente puesta al servicio de la fe (así J. Daniélou).

Parece claro que la filosofía filoniana no puede ubicarse en una determinada escuela o que ha tomado elementos de varias uniéndolas entre sí, sino que representa una *asimilación* integradora cuya finalidad no es otra que exponer la Sagrada Escritura. De modo que Filón sería el primero en elaborar una "filosofía religiosa", un saber racional que, sin dejar su condición de tal, está destinado a la explicación de las verdades reveladas (así E. Osborn).

Para comprender cuál sea la verdadera actitud de Filón, tan diversamente interpretada, es preciso ir directamente a sus obras. Su producción escrita es abundante: la edición francesa tiene treinta y cinco volúmenes, la inglesa once y la edición clásica ("maior"), siete. Por fortuna nuestra, numerosos especialistas la han analizado detenidamente y su labor nos guía eficazmente en la vasta extensión del pensamiento filoniano (especialmente los trabajos de J. Daniélou, J. Cazeaux, E. Bréhier, A. De Maddalena, B. Mondin, E. Goodenough, H. Wolfson y J. P. Martín).

III

Ante todo es preciso determinar qué entiende Filón por "*Filosofía*". En una línea de inspiración aristotélica, la define como la *ciencia* de las cosas divinas y humanas y de sus causas, que nos da de ellas una comprensión segura y cierta (*De congressu*, n.ºs 79 y 139). Siguiendo la posición corriente en la época, inspirada en el estoicismo, se divide la filosofía en tres partes: 1) La lógica; 2) La Física; y 3) La ética. El estudio de Dios a la luz de la razón, la "*teología*" en sentido aristotélico, no forma parte, como enseñaban los estoicos, de la "física" sino de la "ética", porque lleva a la virtud y al ejercicio de la piedad (*De mut.*, c. 10, n.ºs 75 y 79).

El objeto principal del estudio de la filosofía es el *hombre*: debe tratar de su cuerpo y de su alma, en especial de las pasiones, las virtudes y los vicios, para lo cual necesariamente debe ocuparse de Dios. En segundo término debe estudiar el *mundo*, los cuerpos animados e inanimados, el cielo y los cuerpos celestes para concluir determinando el origen del cosmos (*De migr.*, n.ºs 194-195).

Pero si la filosofía puede llegar a un conocimiento seguro y cierto de la totalidad de su objeto (tal es la confianza que en ella deposita Filón), debe, sin embargo, confesar que en muchos casos no logra sino atisbar la verdad, sin lograr precisarla. Hay cuestiones ante las cuales se siente abrumada (*De praem.*, n.º 29). Por ejemplo, el problema de si el mundo ha sido creado; si es finito o infinito; si los cuatro elementos constituyen todas las cosas o si las del cielo tienen otra esencia; si hay un demiurgo creador del mundo, cuál es su naturaleza y que hace ahora (*De Abr.*, n.ºs 162-169).

Para resolver este tipo de cuestiones, la razón necesita de la ayuda de la *revelación*. ¿Qué es, para Filón, la "revelación"? Puede sorprender su concepción: se trata de una especie de *adivinación*, una captación intuitiva, no producida por el estudio y opuesta tanto a la intelección laboriosa como a la superficial; es un conocimiento en el que el espíritu divino sustituye al espíritu humano (*De vita*, II, n° 188). Es claro que esta noción se refiere al acto mismo de la revelación, y más bien corresponde a lo que más tarde se denominará "*inspiración*".

El *contenido* de la revelación, lo que hoy llamamos el "dato revelado" está constituido, en primer término, por los "misterios" que son a su vez "grandes" o "pequeños"; los primeros son los relativos a Dios, su naturaleza y sus atributos; los segundos a los seres espirituales superiores al mundo físico: el logos y las potencias (*De Abr.*, n° 22).

La *fe* es la aceptación por parte del hombre de lo revelado por Dios. El modelo es Abraham que creyó en las promesas divinas aún sin comprender cómo podrían realizarse. Esta confianza en Dios implicada en la fe lleva a una unión interior con El, que es lo fundamental; los acontecimientos exteriores, aun el cumplimiento mismo de las promesas, pasan a ser algo secundario. Más aún, la fe supera todo lo humano; para abrazarla es preciso trascender no sólo lo sensible y la imaginación, sino aun la misma razón (*De Abr.*, n°s 67-72; *Quis heres*, n°s 69-76).

Pero si ésta es la condición de la *fe*, no se ve cómo la filosofía, obra racional, pueda elucidar sus contenidos. El problema es delicado. Sin embargo, parece claro que Filón no intentó racionalizar la fe sino presentarla a un mundo helenizado con el ropaje cultural de sus coetáneos. De este modo hasta los paganos podrían, si no aceptar, al menos comprender y respetar al judaísmo. Y para realizar este propósito debió *transformar* la filosofía helénica en una síntesis adaptada a la fe de Israel. Por este medio hizo una presentación del contenido de la Biblia en lenguaje filosófico, lo que dio como resultado un desarrollo del mensaje revelado en líneas del todo desacostumbradas y hasta insólitas.

Filón es el primero que, sin proponérselo, abordó el problema, tantas veces discutido más tarde, de las relaciones entre la filosofía y la fe. El modelo es Abraham: ante todo creyó y al creer tuvo la solución de todos los problemas que la razón no logra dilucidar por la precariedad de sus medios. La fe es la patrona y la razón es su servidora (*De congr.*, c. 14, n°s 71-80).

IV

Recorramos ahora, brevemente, las posiciones *filosóficas* de Filón para tratar de determinar cómo ha logrado su intento de acercar el judaísmo al helenismo y el helenismo al judaísmo. La base del judaísmo es la *Biblia*: lo es también, lógicamente, del pensamiento Filoniano. Ahora bien, explica el mismo Filón, la Biblia puede interpretarse de dos maneras: 1) de modo *literal* y 2) de modo *alegórico*. Ambos métodos son *usados* por él constantemente pero, si bien respeta siempre el primero, sus tendencias personales lo inclinan preferentemente al segundo y es allí donde aparece con más nitidez su posición.

El método *alegórico* ya era empleado conscientemente por los "gramáticos" helénicos para instruir a los niños y jóvenes teniendo como base las obras de Homero (quien, pese a las quejas de Platón, siguió siempre siendo el guía fundamental de la cultura griega). Cada personaje o acontecimiento que aparecía en esas obras, además del sentido literal del texto, representaba o simbolizaba una actitud virtuosa, un modo ejemplar de actuar una lección de prudencia, de justicia o de humanidad.

Los rabinos de Jerusalén y de Alejandría entendieron que esa técnica les resultaba útil para explicar la Biblia (el mismo Cristo, en sus parábolas, usó un método similar). Pero fue Filón el primero en sistematizar la interpretación alegórica; la empleó con tanta habilidad que quedó como un modelo. Los mismos Padres de la Iglesia adoptaron este modo de interpretar las Escrituras, ante todo los alejandrinos pero también los demás Padres orientales y, en menor grado, los occidentales. Aun autores espirituales de la época moderna, como San Francisco de Sales, la emplearon gustosamente en sus escritos pastorales.

Distingue Filón cuatro tipos distintos de alegoría: 1) la interpretación "*física*" que expresa lo que el texto enseña en forma simbólica sobre el mundo corpóreo; 2) la interpretación "*humana*" que refiere lo que el pasaje indica simbólicamente sobre el hombre; 3) la interpretación "*espiritual*" que trata de descubrir lo que se significa respecto al ámbito de las realidades inmateriales y 4) la interpretación "*moral*" que escudriña lo referente a la vida interior de cada uno. Las dos primeras formas alegóricas son accesibles a todos; las dos últimas, dice Filón, sólo a los grandes iniciados, entre los que coloca a Moisés y se ubica a sí mismo (*Quer.*, nº 49).

Las aplicaciones que hace de estos tipos de alegorías son abundantes. En general, tras la exposición (casi siempre breve, por ser obvia) del sentido literal, expone dos o tres de estas interpretaciones alegóricas; rara vez las cuatro y a veces sólo una. Así, la interpretación del pasaje del Génesis donde aparece el *árbol de vida* en el paraíso terrenal, cuyos frutos evitaban la muerte, además de este sentido "literal" que considera real, tiene tres sentidos alegóricos: una es la alegoría "física" de ver en este árbol un símbolo del sol, fuente de vida; otra es la alegoría "humana": el árbol representa la mente ("*nous*") o también el corazón; otra es la alegoría "moral", más profunda, pues descubre en el árbol la vida de piedad, propia de los hombres perfectos (*Q. Gen.*, I, 10).

Cuando, también en el Génesis, se dice que Abraham "volvió con sus padres", debe entenderse en forma "literal" que sus restos fueron llevados a la tierra de Ur, al sepulcro de sus antepasados; pero más profundamente, en forma alegórica "humana", que su alma volvió a reunirse con la de ellos, o bien, por alegoría "física", que tornó a los astros, los vivientes perfectos de los cuales dependen las almas o, por fin, en sentido "espiritual", que fue al mundo de las Ideas arquetípicas donde moran los sabios virtuosos (*Quis heres*, nº 281).

La salida de Egipto, narrada en el Exodo, tomada en sentido "literal", es la liberación de los judíos del yugo faraónico; pero en sentido "alegórico", en forma "moral" simboliza la liberación del alma de la esclavitud del pecado, es decir, del poder del demonio (*De vita Moisés*).

Este método alegórico tiene indudable utilidad *práctica*: así lo usaron en el Cristianismo los Santos Padres, los doctores escolásticos y los autores espirituales para presentar una aplicación vivida de la doctrina. Pero tiene ineludiblemente aparejado el riesgo de caer en exageraciones piadosas que llegan a veces al ridículo y sobre todo de olvidar que el sentido básico de la Biblia es el literal, al menos en general, ya que hay pasajes en los que el sentido obvio es el alegórico. De ahí la reacción de algunos Padres occidentales contra el alegorismo a veces excesivo de los orientales.

En Filón los cuatro tipos de interpretación alegórica son tan válidos como el sentido literal y de hecho los prefiere. De este modo logra una presentación helenística de la religión judía (o, si se prefiere, una judaización del helenismo). Es una "*filosofía religiosa*", antecedente de lo que más tarde, en el mundo cristiano, se va a denominar "*teología sobrenatural*".

Pero debemos hablar de una *filosofía* filoniana. La palabra "teología" tiene en Filón el significado aristotélico: un saber racional sobre Dios. La distinción entre filosofía y teología (entendiendo este último término en el sentido de elucidación racional de los datos revelados teniendo como base la fe) es medieval. Para los Santos Padres no existe esta distinción; por ejemplo, el término *filosofía* se aplica tanto al estoicismo como al cristianismo. San Justino enseñó una "filosofía cristiana" y en realidad catequizaba; San Agustín llama "filosofía cristiana" a la explicación de las verdades de la fe.

Sería una falta grave de sentido histórico distinguir en Filón, contemporáneo de Cristo, una filosofía y una teología. Lo que explícitamente él mismo distingue es la *filosofía* de la *fe*, como ya hemos visto; lo que desde el siglo XIII llamamos "teología" no se distingue, en el alejandrino, de su "filosofía".

V

La *filosofía*, para Filón, trata ante todo del hombre y en segundo lugar del cosmos. El hombre está compuesto, como todos lo saben, de alma y cuerpo. Sin embargo, es poca la seguridad que nos da la filosofía sobre nuestro propio ser. En cuanto al alma, sabemos que es principio de nuestra vida corporal y espiritual. Con preocupación más ética que antropológica, Filón distingue el alma racional del amor irracional, evidenciada por la lucha que frecuentemente se entabla entre ambas (*Leg. a leg.*, I, c. 32, n^o 103; III, c. 2, n^o 69). Esta duplicidad nos evoca la concepción platónica, pero también los estoicos distinguían el alma del espíritu (como harían más tarde algunos Padres de la Iglesia); y aun el mismo Aristóteles, sostenedor de la unidad total del alma, habla de una "parte racional" y de otra "irracional".

En la "lucha" entre ambas almas —que es en realidad el esfuerzo por dominar las pasiones (*Q. in Gen.*, III, 10), tema común en el helenismo— la victoria sólo la da la decisión de la voluntad, capaz de elegir libremente entre el bien y el mal (*Quod Deus*, c. 10, n^o 47).

Curiosamente el alma humana no es considerada por Filón como *immortal por naturaleza* (como en el platonismo) sino por obra de un don de Dios. De por sí es *corruptible*: ha sido creada y así como tuvo principio debe tener un fin,

salvo que Dios le infunda un "espíritu de vida" (*De leg. int.*, I, c. 12, 32). Es la posición que después tendrán algunos de los Santos Padres de la Iglesia, para evitar que se considerase al alma como un dios (para los griegos de la época, los "inmortales" son los dioses); sin embargo, hay pasajes en los que simplemente se refiere al alma como "inmortal", que parece indicar al alma "espiritual". El término "alma" puede designar ya el *toda* psíquico, ya su parte *hegemónica* (terminología estoica) que es como "el alma del alma" y proviene inmediatamente de Dios. Hay hombres que sólo viven para los placeres carnales: en ellos vence el alma *terrena* que reside en la sangre; otros viven conforme a su alma *espiritual* que los eleva y los acerca al Creador (*Quis heres*, c. 5, nºs 5-58). Sólo éstos, que son los hombres justos, logran el don de la inmortalidad.

En cuanto al *cuerpo*, está compuesto por los cuatro elementos clásicos: tierra, agua, aire y fuego (*De opif.*, c. 51, 145). Pero como lo corpóreo es menos inteligible que lo espiritual, sólo conocemos por "indicios" no sólo lo referente al cuerpo humano sino todo lo ligado a él, como los sentidos y el lenguaje que también tienen un aspecto propiamente psíquico. Del cuerpo sabemos que tiene tres dimensiones: alto, ancho y grueso y seis movimientos, hacia arriba, hacia abajo, hacia adelante, hacia atrás, a la derecha y a la izquierda y que es el receptáculo del alma. De los sentidos, sabemos que son cinco, que tienen órganos corpóreos adecuados y que transmiten a la mente informes sobre las cualidades de las cosas que perciben. Del *lenguaje* sabemos que se compone de sonidos, altos y bajos, y sirve para comunicar nuestros pensamientos a los demás (*De somn.*, I, c. 5, nºs 25-30).

Pero si la filosofía nos dice poco sobre nuestro propio ser, la fe bíblica nos proporciona un panorama mucho más amplio. El hombre, como nos revela el Génesis, es formado por el creador (II, 7) a su imagen y semejanza (*Gen.*, I, 26-27). Es claro que ni el cuerpo (por ser material) ni el alma (por ser imperfecta) reflejan la realidad divina: el hombre que somos cada uno de nosotros es mortal, es varón o mujer, tiene pasiones y vicios, limitaciones y achaques. En conclusión el texto bíblico no se refiere al hombre concreto.

¿De qué "hombre" se trata? El libro sagrado indica un *prototipo* inteligible, una idea ejemplar de hombre que no es corpóreo ni mortal, ni varón ni mujer, ni sujeto a pasiones, vicios o corrupción física (*De opif.*, c. 46, nº 134). Aquí nos hallamos ante una concepción típicamente platónica, pero que se halla también en religiones orientales (en lo referente al "hombre" primordial).

Filón hace notar que en el Génesis hay dos relatos distintos de la creación del hombre (*Gen.*, I, 26-27 y II, 7). En el primero aparece como imagen de Dios; en cambio en el segundo está compuesto de un cuerpo hecho de barro y un espíritu divino insuflado por Dios (*De opif.*, nº 135). El primero es el hombre inteligible; el segundo, el concreto e individual.

Nota también el uso del plural "hagamos" y deduce que no sólo Dios intervino en la creación de Adán. En efecto, sería indigno que Dios hiciese algo corruptible: es el autor del *alma*, capaz de ser inmortal, pero no del *cuerpo*; éste es obra del "Artífice", una de las "potencias" divinas (*De fuga*, c. 13, nº 69).

Esta duplicidad de autores del primer hombre concreto parece reflejar un *dualismo* antropológico y ésta es la interpretación corriente de la postura filo-

liana. Sin embargo, Filón considera al hombre concreto como una unidad compuesta de cuerpo y alma, de substancia terrena y espíritu divino (*De opif.*, c. 46, n^{os} 134-135; c. 49, n^o 140; c. 51, n^o 145). De todos modos, como sólo el alma espiritual es inmortal, su unión con el cuerpo es pasajera, se halla en "tierra extranjera"; así lo ha revelado Dios a Abraham (*De Abr.* n^{os} 66-69; 84-85; 267; *De migr.*, n^{os} 176-196).

VI

El fin de la vida humana es retornar de su exilio terreno a la patria celestial. Sin embargo, hay muchos que no comprenden su propio destino. Es que hay tres tipos de hombres: 1) los que orientan toda su vida a Dios; 2) los que viven sólo para las cosas de este mundo y 3) los que tienen una mezcla de ambos tipos de vida (*Quis heres*, 45-46). Este tercer tipo abarca a la gran mayoría porque responde a la misma naturaleza humana, compuesta de cuerpo y espíritu y a la vez racional e irracional (*Quis heres*, n^o 68).

Para alcanzar el fin verdadero de la vida es preciso un esfuerzo de elevación ascética por el cual se logran superar los límites de la condición humana. Aquí aparece Filón como un maestro de mística, tal vez con influjos orientales o pitagóricos y ciertamente con semejanza a los muy posteriores doctores cristianos. Establece seis pasos que deben darse; los tres primeros hacen superar el ámbito propio del alma *irracional* y los tres últimos el propio del alma *racional*.

El primer paso consiste en dominar todas las tendencias propias del *cuerpo*: las pasiones, los deseos carnales, los placeres físicos. El segundo, el dominio de los *sentidos* y de la imaginación, que nos vuelven hacia las cosas mundanas. El tercero, el dominar el *lenguaje* que nos apega a las palabras bellas, nos seduce y nos hace olvidar la realidad que las palabras sólo representan (*De migr. Abr.*, 2-12).

El cuarto paso es abrazarse a la *fe*, trascendiendo así los límites del alma *racional*; ya no se consideran como propios el pensamiento, la inteligencia, la comprensión, sino que se entregan éstos a la causa del pensamiento y de la comprensión, que así guía y orienta al alma y la inflama con un entusiasmo inefable (*De Abr.*, c. 14-15; n^{os} 67-72).

El quinto paso es la entrada en la vida *contemplativa*: se gustan intensamente las verdades reveladas, goza el alma al conocer a Dios como El mismo se ha revelado, se une a la divinidad y se hace similar a ella. Pero a la vez se valora la creación; lo corpóreo, los sentidos, el lenguaje, el razonamiento ya no son obstáculos para la unión con el Creador sino que se ven como hechura divina, puesta a nuestro cuidado (*Quis heres*, n^{os} 105-111).

El sexto y último punto es la *visión* de Dios mismo; sucede al alma lo que a Abraham; cuando abandonó "su tierra, su parentela, la casa de su padre" (*Gen.*, 12, 1) entonces "Dios fue visto por El" (*Gen.*, 12, 7).

Estos son los pasos que ha de recorrer el alma para encontrarse con su fin que es el mismo Dios. Todos están llamados a recorrerlos, pero son pocos los que lo hacen.

VII

El término de la reflexión sobre el hombre es su fin último, *Dios*. Todo filósofo auténtico, escribe Filón, debe plantearse dos cuestiones respecto a Dios: la primera, si Dios existe, cuestión que se impone a causa del ateísmo que profesan algunos y, la segunda, qué es la substancia divina (*De spes. leg.*, c. 6, nº 32).

Respecto al problema de la realidad de Dios, Filón distingue cuatro posiciones: 1) la de los *ateos*, que niegan que Dios exista; 2) la de los *dudosos* que carecen de argumento para decidirse por afirmar o negar; 3) los que sostienen nociones provenientes de la tradición y no del razonamiento y caen en *superstición*; y 4) los que han logrado, mediante el *razonamiento*, un concepto del Creador (*De praem.*, c. 7, nºs 40-41).

El *ateísmo* es el peor de los males: pretende explicar la idea de Dios como un invento humano para hacer que los que obran mal no lo hagan por temor a un castigo divino. A los ateos los llama la Escritura "castrados", porque han sido desposeídos de la idea fundamental que dé sentido a las demás: son impotentes para engendrar sabiduría (*De spec. leg.*, I, c. 60, nº 330).

Las *razones* que muestran la existencia de Dios son múltiples. Filón apela a la *causalidad*: el mundo ha comenzado a existir, luego tienen una causa (*De fuga*, 10, nº 13); toda obra de arte implica la existencia del artista; a nadie se le ocurre, al contemplar un cuadro o una estatua, dejar de pensar que un pintor o un escultor la hizo; lo mismo sucede con los edificios, los navíos, los vestidos; nos hacen pensar en el arquitecto, el ingeniero, el sastre (*De espec. leg.*, c. 6, nºs 33-35).

También se apoya en la *finalidad*; quien entra en una ciudad bien ordenada, en la que todo se realiza con perfección, no podría dejar de admirar a su gobernante; con más razón el mundo, en sus montes y llanuras, con sus animales y plantas, sus ríos y lagos, sus mares, su atmósfera, su sol y su luna, sus días y sus noches, todo regulado sabiamente hace admirar al Creador. Porque ninguna obra de arte se causa a sí misma: la máxima obra de arte, el universo armónicamente ordenado sólo pudo ser producto de una inteligencia absoluta (*De spec. leg.*, I, c. 6, nºs 33-35).

Asimismo, argumenta por la *analogía* entre el hombre y el cosmos. Todo hombre tiene un alma invisible que dirige al cuerpo; el universo, la más grande, perfecta y bella de las cosas debe tener también un dirigente invisible que lo rija con justicia. Pero si lo rige, no se identifica con el mundo; Dios es el autor de todas las cosas y por ello es distinto de ellas (*De Abr.*, c. 16, nºs 74-75). Esta advertencia final mira, sin duda, al estoicismo que con este argumento concluía en Dios como "alma del mundo"; contrariando esto, Filón concluirá en un Dios trascendente.

Sin embargo, estas demostraciones *racionales* carecen de fuerza probativa para quien está apegado a sus ideas y no tenga la humildad suficiente para reconocer su propia limitación, su mentalidad apegada a lo sensible o sobrevaloradora del saber científico. En cambio, las almas virtuosas que, como Abraham, saben dejar lo sensible y aun la ciencia para buscar a Dios, son llevadas por El,

sin necesidad de razonamientos, para conocerlo como causa del universo (*De Abr.*, c. 14, n^{os} 66-79).

En cuanto a la *substancia* divina, la declara *incognoscible* (*De spec. leg.*, 8, n^{os} 43-44). Sin embargo, insiste en que, a pesar de ello, debemos esforzarnos en atisbarla por el gozo que produce el tener al menos una probabilidad sobre en qué consista. Así podemos afirmar, ante todo, que Dios es *uno*: así lo proclaman la razón y la fe: el primer mandamiento de la ley es venerar al único Dios verdadero, no a los astros como los caldeos o a muchos dioses como los paganos (*De Jos.*, 14, n^{os} 64-65; *De spec. leg.*, I, cs. 3-5, n^{os} 12-51).

Así como había calificado duramente a los ateos (llamándolos "castrados") es aún más severo con los *politeístas*, que han introducido una caterva de divinidades masculinas y femeninas, jóvenes y ancianas; a ellos —dice— la Escritura llama "hijos de prostituta" porque ignoran quién en su verdadero padre; al tener las prostitutas muchos clientes, sus hijas consideran a todos como padres suyos (*De spec. leg.*, I, c. 60, n^{os} 331-332).

Así como Dios es único, también es absolutamente *simple*, sin composición alguna (*Leg. all.*, II, c. 1, n^{os} 2-3). Desconoce el dolor, el miedo, el sufrimiento: es plenamente feliz (*De abr.*, c. 36, n^{os} 202-203). No necesita de nada, ni siquiera de nuestro culto: es *perfecto* (*Quod deterius*, n^{os} 55-56). Es el *inmutab'le*, no cambia nunca (*De mut.*, c. 7, n^{os} 54-57); es, por ello, *eterno*, está por encima del tiempo, que es propio del mundo (*De opif.*, c. 5, n^{os} 21-22).

Sin embargo, estas nociones, que Filón encuentra en la Biblia y les da una explicación filosófica, no logran, para él, cubrir la infinita distancia entre Dios y nosotros, que no sólo se da en el orden de la realidad sino, consecuentemente, en el del conocimiento. Ningún concepto humano puede captar la substancia divina: sólo tienen un sentido metafórico (*De post.*, c. I, n^o 1; *De dec.*, c. 17, n^o 82). En conclusión, Dios es *inefable*.

VIII

El objeto secundario de la filosofía para Filón es el *mundo*, es decir todo lo creado fuera del hombre, que es el confín de lo mortal y de lo inmortal, de lo material y de lo espiritual (*De opif.*, c. 46, n^{os} 134-135).

El universo tiene dos causas, una activa, el *intelecto* universal, y otra pasiva la *materia*, como comprendió Moisés (*De opif.*, c. 1, n^o 8). La materia es oscura, desordenada, corruptible; pero Dios le ha dado forma y armonía (*Quis heres*, n^{os} 156-160; *De opif.*, c. I, n^o 8). Pero no ha actuado Dios en forma inmediata: se ha valido de las *potencias* para introducir en cada cosa la forma apropiada (*De espec. leg.*, I, c. 60, n^o 329).

Todos los pasajes en que trata de la materia parecen reflejar la idea griega de su eternidad. Incluso en una obra dedicada íntegramente al tema, donde expone las teorías filosóficas sobre la cuestión, concluye argumentando en favor de su eternidad (*De incorruptibilitate*, passim). Pero en otra obra sostiene la tesis contraria (*De Providentia*). Sin embargo, al hablar no como filósofo sino como hombre de fe declara insostenible la idea de la eternidad del mundo, ya que el tiempo, como medida de la extensión del movimiento cósmico sólo puede

comenzar con el mundo mismo, es decir, cuando éste fue creado (*De opif.*, c. 7, n^o 26; *leg. ali.*, c. 2, n^o 2).

Mezclada con la idea de la eternidad o de un comienzo temporal del mundo, está otra, la de su *producción*. Filón sostiene que afirmar que el mundo no ha sido generado significa eliminar una de las raíces de la religión (*De opif.*, c. 2, n^{os} 9-10), y por ello considera absurda esta afirmación. En realidad son dos cuestiones distintas, aunque tan ligadas, que hasta antes de la distinción hecha por Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII se las identificaba. Es inadmisibles que el mundo no haya sido causado, ya que nada es causa de sí (debería a la vez existir y no existir: existir para causar y no existir para ser causado); pero no es imposible que el mundo fuese creado desde toda la eternidad (ya que su causa, Dios, es eterna).

En cuanto a la *estructura* del cosmos, Filón sólo se adhiere a las teorías de la época: el mundo está compuesto por cuerpos, con tres dimensiones; el centro es la *Tierra*, rodeada de *esferas* correspondientes a los *astros* y a las *estrellas* fijas. En cambio rechaza el concepto estoico de la divinización del universo y la idea epicúrea de una sucesión indefinida de mundos (*De opif.*, c. 2, n^o 7; c. 6, n^o 171; *De migr.*, c. 32, n^o 180; *De dec.*, c. 12, n^{os} 58-59).

El mundo, como obra de arte, necesita un *modelo* inteligible; por ello Dios, para crearlo, creó las Ideas en el "lógos" divino. El logos es imagen de Dios, la primera de las Ideas y la que contiene a todas, unida a Dios en forma inmediata (*De opif.*, c. 48, n^o 139; *De fuga*, c. 19, n^o 101). Es el mediador entre Dios y lo creado, como lo fue Moisés entre Yaweh y su pueblo (*Quis heres*, n^{os} 205-206); realiza la distinción entre la tierra, el agua, el aire y el fuego, lo pesado de lo liviano, lo húmedo de lo seco, la tierra del mar, de lo animado de lo inanimado, lo racional de lo irracional, el varón de la mujer (*Quis heres*, n^{os} 133-140). Pero a la vez une y armoniza todo (*Quis heres*, n^{os} 205-206; *De fuga*, c. 20, n^o 112).

Esta concepción de un logos como intermediario es elaboración del estoicismo tardío, que no quiere hacer de Dios un "alma del mundo" (la idea del logos inmanente al cosmos procede de Heráclito, que divinizó el orden del mundo). En Filón más bien sería un hipostasiar la figura bíblica de la Palabra creadora de Dios, del Ángel de Dios y de la Sabiduría divina, según los especialistas (que no excluyen el influjo estoico). Se ha observado que parecería haber dos Logos distintos, uno como ámbito de las Ideas modelos de lo espiritual y otro como el de las ideas de lo corpóreo; y algunos han visto un tercer Logos inmanente al mundo; otros creen que se trata de dos (o tres) aspectos del mismo

Pero, además, hay otras entidades espirituales. Ante todo, las *Potencias* por las que Dios crea, gobierna, legisla, prohíbe y perdona (*De fuga*, c. 18, n^o 95). Habría así cinco Potencias, aunque Filón generalmente enumere dos (*Quis heres*, c. 34, n^o 166; *De Abr.*, c. 25, n^{os} 124-125; *De cher.*, c. 9, n^{os} 27-28). No es clara su naturaleza: en algunos textos parecen ser sólo atributos divinos (*De espec. leg.*, I, c. 60, n^o 329; (*Quis heres*, n^o 166; *De migr.*, n^o 181).

Por fin, las *ideas* ejemplares. Así como el Logos es la imagen de Dios y modelo de la creación, también las cosas necesitan una serie de modelos cuya semejanza representan; éstas son las Ideas, que por una parte son también imá-

genes de las perfecciones divinas y por otra son ejemplares de las cosas (*De opif.*, c. 4, n^o 19). Todo el mundo es reproducción de una Idea inmaterial: plantas, animales, virtudes, acciones, ritos (*Quis heres*, n^{os} 88; 112; 225).

IX

Esta rápida síntesis del pensamiento de Filón de Alejandría desea mostrar cómo se ha realizado el primer intento de conciliación de la revelación bíblica con la filosofía griega. Para ello, el maestro judío ha querido, ante todo, distinguir los ámbitos propios de la fe y de la razón humana, para luego acercarlos mediante el uso de la interpretación alegórica. De este modo ha logrado una expresión original y profunda, a veces muy ingeniosa, de las verdades reveladas, haciéndolas potables al mundo de su época.

Sin duda hay, en esta primera tentativa, aspectos poco precisos, posiciones voluntariamente ambiguas, explicaciones más hábiles que convincentes. Pero el conjunto aunque no sea sistemático, representa un paso fundamental en la historia del pensamiento. El resultado ha sido, al mismo tiempo, el comienzo de una larga tradición intelectual que dará por resultado un nuevo tipo de saber, la *teología* sobrenatural, distinta del conocimiento meramente filosófico de Dios y, a la vez, el nacimiento de una *filosofía* que, sin dejar de ser tal, recibe el aporte extrínseco del dato de fe y culminará en lo que posteriormente, en campo católico, se denominará "*filosofía cristiana*".

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

BIBLIOGRAFIA SUMARIA

1 Citas: *De officio mundi* (De opif.); *Quis rerum divinarum heres sit* (Quis heres); *De mutatione nominum* (De mut.); *De specialibus legibus* (De spec. leg.); *De legum allegoria* (Leg. all); *De Abrahamo* (De Abr.); *Quod Deus sit immutabilis* (Quod Deus); *De migratione Abrahami* (De migr.); *De congressu quaerendae eruditionis causa* (De congr.); *De Decalogo* (De Dec.); *De legum interpretatione* (De leg. int.); *De Josepho* (De Jos.); *De incorruptibilitate mundi* (De inc. mundi); *De somniis* (De somn.); *De praemiis et poenis* (De praem.); *Quaestiones et solutiones in Genesim* (Quaest. in Gen.). *De Cherubim* (De Cher.); *De fuga*; *De posterioritate Caini* (De post.).

2 Ediciones: FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, traducción, introducción y notas de José María Triviño, Acervo Cultural, Buenos Aires, 1976, cinco volúmenes; *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, éditions du Cerf, Paris, 1961-1981, treinta y cinco volúmenes de diversos traductores con importantes estudios introductorios, *Philo with an English translation*, F. H. Colson- G. H. Whitaker, Cambridge, Massachussets, 1929-1936, once volúmenes. La edición crítica ("maior") del texto griego: L. Cohn, P. Wendland y S. Reiter, *Philo Alexandrinus, opera quae supersunt*, Berlin, 1896-1930, siete volúmenes.

3 Estudios: J. CAZEAUX, *Filón de Alejandría*, ed. Verbo Divino, Estela, 1934; *Le trame et la chaîne*, Brill, Leiden, 1983; B. MONDIN, *Filone e Clemente*, Urbaniana, Roma, 1984; T. TOLIN, *The creation of Man, I, Philo*, The Catholic Biblical Association of America, Washington, 1983; F. SICILIANO, *Alla luce del logos: Filone d'Alessandria*, Pellegrini, Cosenza, 1975; A. DE MADDALENA, *Filone alessandrino*, Mursia, Milano, 1970; J. P. MARTIN, *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1986; H. A. WOLFSON, *Philo*, Cambridge, Massachussets, 1948. En la traducción francesa antes citada: R. ARNALDEZ, *Introduction générale a Philon d'Alexandrie*, Oeuvres, vol. I, du Cerf, Paris, 1961.