



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades

La noción del Logos como mediador en el pensamiento de Filón de Alejandría

Tesis para optar al grado académico de Licenciado en Filosofía

Matías Díaz Lisboa

Profesores Guía: Juan José Fuentes Ubilla y Paloma Baño Henríquez

Santiago de Chile, 2020

Agradecimientos

Agradezco a Dios la oportunidad de poder ahondar en el pensamiento que me acerca a Él.

A mi Madre y Padre que me han acompañado e incitado a estudiar filosofía.

A mi Esposa que me ha acompañado con mucho amor en este proceso.

A mi querido profesor que me inició en el estudio de la filosofía medieval, Juan José Fuentes. Y, a la profesora Paloma Baño por también aceptarme en este último proceso de licenciatura.

Al profesor Claudio Pierantoni que de alguna manera me hizo volver a amar mi fe.

Al profesor José Alegría que fue mi primer profesor de filosofía y con quien me encanté de este estilo de vida.

Y, a toda mi familia, mi tía, mis hermanos, abuela y sobrinas.

A mi Sakura, Candy y Black.

Pero, ante todo, quiero dedicar todos mis frutos a mi Madre Celestial que me ha comprendido y amado de manera incondicional. *Beata Mater, et intacta Virgo gloriosa, Regina mundi. Totus tuus ego sum, Maria, et omnia mea tua sum.*

Χαῖρε, Μαρία, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ

Resumen

En este trabajo nos proponemos analizar uno de los temas más importantes en torno al pensamiento de Filón de Alejandría, su teoría del Logos.

Pero, de manera distinta a cómo se ha investigado el Logos en Filón, poniendo atención a solo algunos aspectos que cubre el Logos, nosotros reconstruiremos una doctrina que está en todas las formas en que Filón trabaja el concepto de Logos, la noción del Logos como mediador, noción supuesta por todos los estudiosos, pero no explicitada.

Teniendo como base este concepto de Logos mediador es que, reconstruiremos la característica esencial del Logos, ser mediador, característica que nos ayuda a mirar el trabajo completo de Filón desde un punto de vista sistemático y unificado, tomando todas las ramificaciones de este Logos, Logos que ha sido desmembrado por la tradición contemporánea.

Abstract

In this work we propose to analyze one of the most important topics around the thought of Philo of Alexandria, his theory of the Logos.

But in a different way than how the Logos in Philo has been investigated, paying attention to just some aspects that the Logos covers, we will reconstruct a doctrine that is in all the ways in which Philo works the concept of Logos, the notion of the Logos as a mediator, a notion assumed by all scholars, but not explained.

Based on this concept of Logos as a mediator, we will reconstruct the essential characteristic of the Logos, being a mediator, a characteristic that helps us to look at the complete work of Philo from a systematic and unified point of view, taking all the ramifications of this Logos, concept (Logos) that has been dismembered by contemporary tradition.

Abreviaturas de las obras de Filón

Abr. De Abrahamo

Aet. De aeternitate mundi

Agr. De agricultura

Anim. De animalibus

Cher. De cherubim

Conf. De confusione linguarum

Congr. De congressu eruditionis gratia

Contempl. De vita contemplativa

Decal. De decalogo

Det. Quod deterius potiori insidiari soleat

Deus Quod Deus sit immutabilis

Ebr. De ebrietate

Flacc. In Flaccum

Fug. De fuga et inventione

Gig. De gigantibus

Her. Quis rerum divinarum heres sit

Hypoth. Hypothesica

Ios. De Iosepho

Leg. Legum allegoriae

Legat. Legatio ad Gaium

Migr. De migratione Abrahami

Mos. De vita Mosis

Mut. De mutatione nominum

Opif. De opificio mundi

Plant. De plantatione

Post. De posteritate Caini

Praem. De praemiis et poenis

Prob. Quod omnis probus liber sit

Prov. De providentia

QE Quaestiones et solutiones in Exodum

QG Quaestiones et solutiones in Genesin

Sacr. De sacrificiis Abelis et Caini

Sobr. De sobrietate

Somn. De somniis

Spec. De specialibus legibus

Virt. De virtutibus

Índice

I. Introducción general.....	6
I. I. Filón, su figura y posteridad	6
I. II. Aspectos fundamentales de su pensamiento	7
II. El problema del Logos (Significado, tradición y reproducción).....	12
II. I. Polisemia del concepto	14
II. II. Fuentes y tradiciones del Logos filoniano (filosofía y teología)	15
II. III. Filón de Alejandría, proyecciones del Logos griego.	21
III. Consideraciones previas en torno a los planos relacionales	22
IV. El Logos y el Existente.	23
IV. I. La causa de la creación y el problema de la materia.....	24
IV. II. Dios creador y la creación del mundo inteligible.....	26
IV. III. La imposibilidad de Dios y la necesidad del Logos.	31
V. El Logos y la cosmología filoniana.....	34
V. I. Fuente platónica de la cosmología filoniana.....	34
V. II. Algunos aspectos del Logos en la cosmología filoniana: principio, divisor y vínculo.....	39
V. III. El Logos y la ley de la naturaleza.	44
VI. El Logos en la antropología filoniana.....	47
VI. I. Lo irracional y lo racional en el ser humano.	48
VI. II. Logos Endiathetos y Logos Prophorikos	50
VI. III. La ética y el logos antropológico.....	54
VII. El Logos en sí mismo.....	58
VII. I. El Logos mediador como instrumento.....	60
VII. II. El Logos en sí mismo mediador.	67
VII. II. I. El problema de la mediación.....	67
VII. II. II. El Logos mediador.....	70
VII. III. Acerca de la necesidad del Logos mediador.....	75
VIII. Conclusión.	77
IX. BIBLIOGRAFÍA.....	82

I. Introducción general

I. I. Filón, su figura y posteridad

Algunos especialistas dicen que Filón nació en el año 20 a.C., otros, en cambio, indican que fue en el año 13 a.C., sin embargo, no nos dedicaremos a este problema de datación¹ en esta introducción, pues nos parece más significativo que lo anterior, el reconstruir su perfil humano, político y ante todo filosófico, que ha suscitado además múltiples problemas de interpretación para los comentaristas.²

Filón es el segundo hijo de una familia perteneciente a la élite de la diáspora judía³ asentada en Alejandría. Amante de la filosofía desde temprano, dedicó su formación inicial al estudio de la *paideia* griega⁴, sin descuidar el fin último de ella, la búsqueda de la sabiduría, es por ello que Filón decidió cultivar la filosofía, que define como “la ciencia de las cosas divinas y humanas y de sus causas.” (Congr. 79).

Filósofo y erudito judío, se hace reconocido en su ambiente en primera instancia gracias a su familia, y posteriormente, por ser un gran maestro de su comunidad. Con aquella fama, es que en el año 38 debe actuar en favor de su pueblo, ante las problemáticas que afectaron a los judíos, en lo que se conoce como “the first pogrom”⁵. Quien fuera al comienzo de su carrera un político por infortunio⁶, se volverá con la posteridad patrimonio fundamental de toda la teología y filosofía medieval.

¹ Dentro de la primera opinión, que podemos considerar la más difundida, encontramos a R. Arnaldez, *De Opificio Mundi*, Paris, 1961, p.2., J. Daniélou, *Philo of Alexandria*, Oregon, 2014, p. 1-4 y a J.P. Martín, *Filón de Alejandría*. Volumen I., 2009, p.10. Entre los que suscriben la segunda fecha está J. Schawartz y Adam Kamesar que situando su nacimiento entre el 20 a.C. y 10 a.C., opta por el 15 a.C. Ver A. Kamesar, *The Cambridge companion to Philo*, New York, 2009, p.1.

² Sobre las discusiones “actuales” en torno al perfil intelectual de nuestro autor, se pueden mencionar las siguientes posturas: H. Graetz, Bréhier y Hans Jonas lo califican de gnóstico, pre-gnóstico e incluso como el primer representante de una gnosis. Otros como Dillon, Runia, Sterling, Winston y Tobin, hablan de un medioplatonismo filónico, tal como lo detalla la discusión sobre este punto publicada por los *Studia Philonica* del año 1993. El problema de definir la afiliación intelectual de Filón a una escuela filosófica precisa es visible ya desde antiguo, por ejemplo, Clemente de Alejandría, lo llama Πυθαγόρειος en Str. 1. 72, 4 pero también en Strom., V, 21, 4 en lo que parece una alusión directa a Filón habla de una φιλοσοφία βάρβαρα. Mientras tanto Jerónimo nos dice en *De Vir.* III. 11 “id est aut Plato Philonem sequitur aut Platonem Philo”. A esta discusión se suman posturas actuales que debaten sobre su judaísmo, su posible sincretismo y eclecticismo.

³ Para esto, podemos ver lo que nos dice Seland “Philo belonged to a rich and influential family in Alexandria... Philo thus undoubtedly belonged to the elite segment of the Jewish Alexandrian community. To be rich at this time and in this world also implied power, and power meant influence” T. Seland (ed). *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Co.: Michigan, 2014, p.50-51.

⁴ Como el mismo nos relata, se dedicó a las ‘criadas de la filosofía’, que son la γραμματική, la γεωμετρία y la μουσική.

⁵ “Saqueo y matanza de gente indefensa, especialmente judíos, llevados a cabo por una multitud”. Este problema lo llevó (a Filón) a encabezar una embajada en el año 40 ante el emperador Gayo Calígula, testimoniada en su obra “*Legatio ad Gaium*”, con el fin de hacer valer el derecho al culto por parte de los judíos.

⁶ Para esto, puede verse la temprana referencia que realiza Flavio Josefo en *Ant.* XVIII. 8, 1.

Considerado por muchos el primer teólogo, Filón escribió alrededor de setenta tratados⁷, de los cuales se conservan cincuenta y uno, la mayor parte de ellos en griego, algunos en armenio y unos pocos fragmentos en latín. Magna obra de un intelectual judío que paradójicamente fue olvidado por su propio pueblo pero que ha sido conservado gracias a la tradición cristiana, específicamente a los padres de la iglesia. Sobre este último punto, podemos ver su transmisión en autores como Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio de Cesarea⁸, Dídimo el ciego, Gregorio de Nisa, San Ambrosio de Milán, San Jerónimo, San Isidoro de Sevilla, entre muchos otros⁹.

Filón fue recogido por la tradición cristiana primero y particularmente por la alejandrina, así por ejemplo Clemente de Alejandría hablando de Cristo, desde la óptica del Logos celeste (λόγος οὐράνιος), dice a propósito de la fábula de la cigarra que salta al compás de la música: “Así pues, el canto puro, soporte del universo y armonía de todos los seres, extendiéndose desde el medio hasta los extremos y desde los extremos hasta el medio, ha afinado el conjunto” (Protr. 5.2). El final de esta cita está tomado literal de Filón. Esta fórmula en efecto hace eco del texto filónico de Plant. 9, en el cual Filón desarrolla su teoría del Logos inmanente, es decir, el logos perpetuo (ἀίδιος) y eterno (αἰώνιος) de Dios, que es el más fuerte y firme apoyo (ἔρεισμα), aquél que se dirige “desde el centro (ἀπο τῶν μέσων) hacia los extremos (ἐπὶ τὰ πέρατα) y desde los extremos (ἀπὸ τῶν ἄκρων) hacia el centro”. Él es apoyo de todo, pero en este caso visto desde una óptica no cristiana¹⁰.

I. II. Aspectos fundamentales de su pensamiento

Es necesario destacar dos aspectos primordiales de la escritura de Filón para entender la estructura sobre la cual se basan sus escritos, esto significa: 1) conocer tanto el texto que se problematiza, como 2) el método que se utiliza en la interrogación sobre este. En general, podemos decir que el texto en cuestión es generalmente la Sagrada Escritura (ὁ ἱερὸς λόγος), o -en clave más concreta- las

⁷ Torrey Seland (2014) “He wrote at least seventy treatises, of which about fifty are still extant, in whole or in part” (p.158)

⁸ Un dato curioso sobre esta referencia es que el propio Eusebio utilizó los datos que Filón nos otorga sobre una comunidad de ascetas en su *De vita contemplativa* para describir los comienzos históricos de la Iglesia, interpretando estos ascetas como cristianos. Seland (2014) nos dice “Some ancient Christian sources even consider him to have been a Christian himself, some even a bishop” (p.158).

⁹ Sobre la abundante aparición de Filón en los padres de la iglesia, podemos ver dos obras de David T. Runia, “Philo in the Patristic Tradition” en *Reading Philo, A Handbook to Philo of Alexandria*, 2014, Cambridge., y en “Philo and the Early Christian Fathers” en *The Cambridge Companion to Philo*, 2009, New York.

¹⁰ Clemente cita aquí de manera textual a Filón, que en el texto griego de Filón es el Logos que va “desde el centro a los límites y de las alturas al centro” (ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα). En el caso de Clemente, se trata de comprender de la segunda persona de la Trinidad, el Verbo-Cristo en su inmanencia, enviado del Padre, mientras el Logos de Filón es, como nos dice en Conf. 62-63, el ser más antiguo (πρεσβύτερος) primogénito (πρωτόγονος), incorpóreo (ἀσώματος) y nada diferente a la imagen divina (θείας ἀδιαφοροῦντα εἰκόνας), que actúa imitando los caminos del Padre y mirando los modelos arquetípicos, asemejándolo así al demiurgo en la plantación del universo.

sagradas letras (*αἱ ἱερὰ ἔγραφα*) en el sentido estricto de las leyes (*νομοί*) escritas por Moisés¹¹. En segundo lugar y este es un rasgo por el cual Filón es altamente conocido más allá de los estudiosos de la filosofía tardo-antigua, es su método alegórico¹², método vislumbrado en primera instancia por los estoicos¹³, pero solo sistematizado y ofrecido como una herramienta interpretativa gracias a Filón.

En torno al texto bíblico, la edición que utiliza Filón es la *Septuaginta* (LXX), traducción al griego nacida de la pérdida del hebreo en las comunidades judías de la diáspora. Si bien es considerada como inspirada, esta traducción se permitió bastantes licencias, las cuales para la tradición cristiana y en primera instancia para el judaísmo helenista, no significaron ningún problema, sino que más bien representaron un puente entre dos culturas que no se separarían¹⁴. Según la leyenda, la Septuaginta fue traducida por 72 sabios, seis de cada una de las doce tribus, que, en 72 días de traducción individual llegan a un texto que concuerda milagrosamente. Es la Escritura hebrea vertida en griego el texto que Filón sigue al llevar a cabo su interpretación, confiando en esta misma y en su carácter inspirado, pues para Filón estos sabios “profetizaron, y no cada uno algo distinto sino todos con los mismos sustantivos y verbos, como si a cada uno le dictase un apuntador invisible” (Mos. II, 37).

Con este texto en mano, Filón realizará su exégesis alegórica de los textos sagrados, interpretándolos de modo sistemático y teniendo como columna vertebral de su interpretación, un ordenado análisis del *Genesis*. Tal trabajo de exégesis es desarrollado en general aludiendo también a otros textos bíblicos, a tal punto que los textos sagrados son más de un noventa por ciento de sus citas.

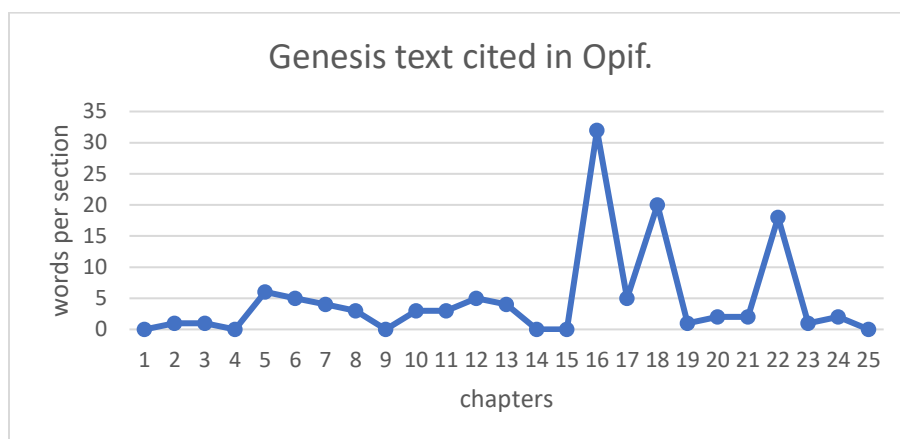
¹¹ Establecemos esta diferencia, pues la primera denominación que en los textos de Filón introduce a lo que hoy denominamos libros sagrados, tiende abarcar un campo semántico mucho más grande que la sola materialidad de la Torá o Tanaj. Muchas veces “*ἱερὸς λόγος*” puede ser traducido en su plural, como sagradas razones, las cuales, en determinados contextos hacen referencia no a las escrituras, sino que, a manifestaciones de las potencias de Dios, como es el caso de los ángeles. Un ejemplo claro de esto es “Todo el pueblo, jóvenes y viejos, al mismo tiempo, rodearon la casa, en conjuración contra los divinos y sagrados *logoi*, a los que habitualmente llamamos ángeles” (Conf. 28), lo cual llevará a afirmar por parte de Filón, que estos discursos o palabras personificadas son las que guían al hombre hacia Dios y coinciden con lo que comúnmente se denomina ‘ángeles’ (cf. Migr. 173).

¹² En el campo de la hermenéutica, el seguidor de Gadamer, Jean Grondin (2002) nos dice “Por prudencia hemos omitido hablar de una teoría hermenéutica en relación con los estoicos. Un esbozo de la misma no se encuentra con anterioridad a Filón de Alejandría... Se le considera generalmente como el ‘padre de la alegoría’” (p.52).

¹³ Esto habría sido realizado por los estoicos a propósito de los mitos homéricos en general, un ejemplo es el significado alegórico que atribuye Cleantes a los dioses, a los que considera “esquemas místicos y denominaciones sacras” (S.V.F. I 538) utilizadas para denominar eventos físicos, como el movimiento oblicuo del Zodiaco o aquel del sol en su movimiento de oriente a occidente, ruta en la cual se encuentra Apolo.

¹⁴ Sobre la importancia de los LXX en el ámbito cristiano, se nos dice por ejemplo “la traducción griega de los LXX había contribuido enormemente a tender un puente entre el mundo griego y el mundo judío que sería esencial para la predicación cristiana” (Carbajosa, González y Varo, 2016, p. 497).

Para ilustrar esto es útil echar mano a un gráfico que presenta Runia en su comentario sobre el *De Opificio*, en el cual se nos muestra el volumen de referencias que por capítulo realiza Filón sobre el Génesis¹⁵:



Para cualquiera que se acerque a sus textos, es indiscutible el seguimiento exhaustivo e incansable que nuestro autor hace de la Sagrada escritura, basta como ejemplo mencionar que, los diecinueve tratados que componen su *comentario alegórico a la biblia* tan solo abarcan la interpretación de Gn 1,1 (en *De Opificio*) hasta Gn 28, 10-41 (en *De Somniis*), veintiocho capítulos comentados en aproximadamente 1000 páginas de griego según la edición de Cohn y Wendland.

La alegoría filoniana, hunde sus raíces en un goce de la palabra bíblica, pero que no se restringe al sentido literal (*literalis sensu*), sino que intenta penetrar el alma misma de la revelación, dirimiendo asuntos que la propia literalidad no nos permite resolver. Ante la pregunta, por ejemplo, de si Dios es o no como los hombres, introducida por la utilización que realiza Moisés del lenguaje antropomorfo (ἀνθρωπολογειν) Filón, en *Deus. 60*, nos propone la noción de pedagogía divina, según la cual Dios se dirige a los seres de modos distintos, tal como un médico que, con el fin de aleccionar al necio, le oculta la futura amputación de su pierna, pues como el médico Dios es cauto en determinar las palabras justas que cada uno logrará asimilar; en palabras de Filón “si estos son incapaces de adquirir sapiencia por medio de la verdad, sean enseñados mediante falsedades que los benefician,” (*Deus. 64*). Así, reconciliando la literalidad del texto con la máxima filosófica y bíblica que dice “Dios no es como un hombre” (οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός) (*Nm 23,19*), logra entrelazar las dos matrices de su pensamiento, la griega y la judaica¹⁶.

¹⁵ Esto nos muestra el abundante uso que hace Filón del texto sagrado para su interpretación del Génesis, uso que no es sino la expresión de la importancia que Filón concede al texto bíblico como referencia obligada en cada capítulo de sus textos exegéticos o no. En *Contempl. 78* Filón menciona la exégesis en sentido profundo (ὕπνονία) que realiza de la ley, interpretada como si fuere un ser viviente; además en el texto de *Mos. I, 4*, nos dice “Dado que siempre he unido la trama de las cosas dichas con las escritas, pienso poder escribir sobre lo referente a su vida (de Moisés) con mayor precisión que otros”, con la intención de presentarnos el método que utilizará en su explicación de la vida de Moisés, que para Filón no es solo un personaje histórico sino la encarnación de ciertas virtudes y potencias.

¹⁶ Su método alegórico de interpretación es tan importante, que la alegoría filoniana se identifica con su filosofía, como nos dice Reale y Radice (2005) “Anzi, è proprio e solo nella misura in cui non si limita alla spiegazione della lettera, che egli può fare filosofia. Il metodo stesso del filosofare filoniano coincide, in ultima analisi, con l'allegoresi,

Del mismo modo, Filón en Post. 167-168¹⁷ analizando el texto bíblico “¡Ved, ved que Yo existo!” (Deut. 32, 39), no interpreta a Dios como visible, pues según sus propias palabras aquí ‘ver’ “no se dice con propiedad”¹⁸. En este contexto, según el cual Dios no es visible al hombre que Filón introduce que la idea de un mediador entre el Existente (τὸ ὄν) y los hijos de la tierra (οἱ γῆς παῖδες) que permanecen en la irracionalidad de la carne¹⁹, un mediador que haga posible tal visión: su Logos (λόγος). Este Logos mediador aparece en ocasiones como completamente divino, el Logos fronterizo (μεθόριος) que separa lo creado (τὸ γενόμενον) del creador (τοῦ πεποιητικότητος), pero que al mismo tiempo establece un lazo entre estas dos realidades, y uniendo al mismo tiempo todas las cosas (Fug.111) creadas. Por otro lado, este Logos mediador es ligado a la humanidad como dador de leyes (νομοθέτης), aquél que capta en primera instancia la ley de la naturaleza (νόμος φύσεως) y establece una copia, material, escrita²⁰, de ella, la Escritura, una realidad divina que es un regalo para la humanidad²¹.

Moisés es presentado por Filón como reflejo de esta segunda divinidad y de su mediación, el Logos que se manifiesta en la corporeidad como *logos prophorikos*, en este caso como profeta, mediante su parentela que es Aaron, el “profeta de la inteligencia” (Migr. 169). Es Moisés, a quien Filón atribuye, ser el más perfecto de los hombres (Mos. I, 1), el mejor rey, legislador y sacerdote (Mos. II, 187), es quien tiene la capacidad de introducirnos en las cosas divinas, en los oráculos, donde participa como intérprete de ellos, o en otros, como descifrador en un ejercicio estrictamente filosófico de preguntas y respuestas (Mos. II, 188), sus escritos introducen a los iniciados (τοῖς μυθηῖσι) en los grandes misterios (μυστήρια).

consistendo lo scopo di questo filosofare, per l'appunto, nel rintracciare ed esplicitare il significato che sta riposto sotto le figure, gli atti e gli eventi narrati nel Pentateuco” (p.41).

¹⁷ Esto mismo es analizado por Scott Mackie (2009) quien nos dice “Philo employs the allegorical defense in what appears to be an attempt to backpedal away from any prior claims he may have made the possibility of seeing God” en D. Runia; G. Sterling, (eds). *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism. Volume XXI*. Society of Biblical Literature: Atlanta, 2009, p.28.

¹⁸ Siguiendo la traducción italiana de οὐ κυριολογεῖται.

¹⁹ Pues lo propio de la carne (σάρξ) es el placer irracional (ἄλογον ἡδονή). Sobre la carne, como principio de irracionalidad, ver Gig. 40; 65, lo mismo en su introducción al *De Gigantibus* nos dice Radice (2005) “è la carne – osserva l’Alessandrino – il vero principio dell’ignoranza, ed è ancora essa ad impedire che la sapienza abiti in noi stabilmente. Parrebbe una necessità ontológica, ma è anche una questione morale, perchè le passioni della carne inchiodano l’uomo a terra e gli impediscono la visione del cielo” (p.637)

²⁰ Un gran análisis contemporáneo acerca de esta relación, la podemos ver en Martens (2003) “The law of nature exists in the real of the Logos, and is, in some ways, the Logos. This gives it an ontological status somewhat higher than the law of Moses, for the law of Moses, a written law and a law which exists in corruptible nature, is a copy, albeit a true one, of the law of nature.” (p.96) en Martens, J. *One God, one Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman law*. Boston: Brill Academic Publishers, Inc, 2003. La prueba más explícita sobre los lazos que posee Moisés con la divinidad es según Filón que este sea llamado por la misma biblia, Dios “te he presentado como un dios (θεὸν) a Faraón” (Ex 7,1), lo cual es comentado por Filón, interpretando que, Moisés, en cuanto hombre divinizado, al igual que Dios, no está sujeto al cambio.

²¹ Una referencia más directa sobre esta mediación es su propia caracterización, de rey ideal y divino hombre, lo cual en la antigüedad establecía el vínculo directo entre estas dos esferas, para esto ver Graffigna (1999, p.271-274) en D. Runia; G. Sterling, (eds). *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism. Volume XI*. Brown Judaic Studies 323: Atlanta- Georgia, 1999.

En relación a la doctrina recibida de Moisés en la Ley, Filón innova a través de las siguientes ideas: (1) el dilema sobre la naturaleza del verdadero Dios, o Existente, (2) el Logos y las potencias de Dios, (3) la doble creación, y (4) la antropología que conllevan las problemáticas anteriores.

(1) Sobre el primer punto, un enemigo claro que tendrá en mente Filón, es el hombre que interpreta las escrituras de manera literal, arrastrando con ello una apreciación incorrecta sobre Dios, otorgándole a este, atributos humanos que no corresponden con su divinidad²². Ante esta dificultad, Filón otorgó soluciones que serán heredadas por la posteridad cristiana, Dios es presentado estrictamente solo bajo la noción de “existencia”, desprendida de Éxodo 3, 14, donde el *Yo soy el que es* expresa para Filón que la naturaleza de Dios es la de existir y no la de ser dicho o estar presente en el desarrollo argumental (Mut. 11). De hecho para Filón el Existente es superior al Logos, y así incluso es superior al *ser*, recordando la conocida frase de Platón del *Bien más allá de la esencia* “ἐπέκεινα τῆς οὐσίας” (Rep 509b). El Existente es tal, porque solo nos está permitido conocer que “es”, pero no “lo que es”, pues “dios según el ser es inaprehensible para todos” (Post. 15), por la distancia propia de una naturaleza y la otra, que la hace inaprehensible, pues nuevamente recordando a Platón (Tim. 28c) no se puede investigar “ni la esencia ni cualidad de Dios”, incluso a Moisés esto no le está permitido, cuando Dios le dice “Contemplantas lo que hay detrás de mí pero no verás mi rostro” (Ex 33,23).

(2) Esta superioridad inalcanzable de Dios nos pone ante la duda de si Dios luego de la creación se desprendió de la creatura y no interactúa más con su creación. Pero para salvar la divina providencia, Filón establecerá una serie de intermediarios entre el Existente y la humanidad, que serán llamadas potencias (δυνάμεις), o *logoi* de Dios, mediante los cuales Dios como existencia supra logra entrar en contacto con lo creado sin perder su trascendencia. Todas las demás potencias, están subordinadas a la potencia máxima llamada Logos (QE. II, 68), la cual es presentada como el lugar de las ideas (Fug. 76), pero también como imagen de Dios, divisor, vínculo, camino real, principio rector, etc. Otras potencias que cabe mencionar son, la bondad (ἀγαθότης) y la soberanía (ἐξουσία), con las que ha creado todo y lo gobierna (Cher. 27). Gracias a las potencias, el Dios que es uno, puede asistir y salvar a lo creado (Conf. 171). Estas potencias nos introducen en el siguiente gran tópico de nuestro autor, la creación, pues gracias a ellas es que “se constituyó el mundo incorpóreo e inteligible, que es arquetipo de este mundo manifiesto, y que está compuesto de ideas invisibles como este de cuerpos visibles” (Conf. 172). Es decir que para crear lo sensible fue necesario primero establecer lo inteligible.

(3) El tratado específico donde Filón desarrolla su cosmología es el *De Opificio Mundi*, que tiene como texto base el relato de *Génesis* sobre la creación, un texto que será interpretado con las categorías platónicas heredadas del *Timeo*. Para efectos de esta introducción tan solo bastará con mencionar las nociones fundamentales que se dependen de este tratado pues el problema de si es preeminente en él la matriz griega o judía sigue siendo un debate abierto. La primordial doctrina

²² Un problema que aquejará, también en tiempos posteriores, a grandes teólogos cristianos, como Orígenes de Alejandría, quien debe responder a la acusación de Celso cuando critica el lenguaje antropomorfo de judíos y cristianos diciendo “A lo que parece, se imaginan que Dios está en algún lugar en donde podemos encontrarlo familiarmente. Esperan ver a Dios con los ojos corporales, oír su voz con sus orejas carnales, tocarlo con sus manos” (DV. III, 91).

con la que Filón innova en la interpretación que nos da del texto, desde un punto de vista cosmológico, es aquella de la doble creación que es inferida por Filón del relato bíblico, pues por un lado, está la creación inteligible que es objeto de la mente divina y modelo de la segunda creación, que es perceptible a los sentidos donde actúa la materia²³.

La noción de una primera creación nace de la idea propia del *Timeo* que exige que una cosa bella debe provenir de un modelo bello (Opif. 16). Por esto es que era necesario plasmar primero el mundo inteligible, al igual que un arquitecto antes de construir una ciudad concibe previamente en su interior las partes de esta. Así, este mundo ideal construido no tiene otro lugar que la razón divina (τὸν θεῖον λόγον), la cual, ordenando las ideas, construyó esta armónica primera creación. Pero este mundo inteligible (κόσμος νοητός) se identifica también con el propio Logos de Dios, que funcionará en vistas de la segunda creación, como un sello (σφραγίς): “como primer modelo que decimos que es el “mundo inteligible”²⁴, sería el mismo la razón de Dios” (Opif. 25).

(4) Gracias a esta primera creación, el ser humano sensible a pesar de estar hecho tierra y ser diferente al hombre genérico plasmado a imagen de Dios (Opif. 134), puede igualmente participar de la belleza divina en el lugar óptimo de su alma, pues el Logos-demiurgo instaló en él, en su creación “el razonamiento como rey... pues no corresponde que haya usado ningún otro modelo (παραδείγμα) de los que se encuentran en el devenir para su fabricación, sino solo su razón (ἑαυτοῦ λόγῳ)” (Opif. 139).

Por esta “razón” fue creado el hombre, y es por ello que la antropología filoniana siempre buscará la reconciliación del ser humano con la divinidad puesto que como Caín el hombre sensible se alejó de la razón y con ello de Dios (Post. 24). Así el hombre se debe dejar guiar por la recta razón (ὀρθὸς λόγος) y engendrar a las hijas (θυγατέρας) de ella, que son la ciencia (ἐπιστήμη) y la virtud (ἀρετή)²⁵, para que con ello el alma se reconcilie con su esposo legítimo, el padre y protector que sigue (ἔπεσθαι) y acompaña (ἀκολουθεῖν) a toda la naturaleza.

II. El problema del Logos (Significado, tradición y reproducción)

El Logos como vía filosófica y teológica ha estado presente tanto desde el inicio del pensamiento filosófico occidental en Grecia como desde la emergencia de la teología de las primeras comunidades judeocristianas, es un concepto insoslayable para cualquier pensador inscrito en la

²³ David Runia en uno de los mejores análisis realizados del *De opificio* nos dice “An insightful Reading of the creation narrative reveals that there are two orders or realms of creation, one that is the object of the mind only and is created on *day one*, the other accessible to sense-perception and created on the second to sixth days.” En D. Runia. *On the Creation of the Cosmos According to Moses*. Society of Biblical Literature: Atlanta, 2001, p.22. Este es el significado de la cita anterior de Filón (Conf. 172): la primera creación es la del mundo incorpóreo, el cual es el arquetipo de las cosas sensibles, de las cuales estas últimas no son más que copias.

²⁴ Noción que a pesar de ser usada altamente en los estudios como si perteneciera a Platón, tiene su primera acuñación en Filón.

²⁵ Ver Gig.17; 49.

historia. El Logos, como concepto rector, ha hecho germinar la filosofía y la teología durante dos milenios permeando todo ámbito de la reflexión humana tanto pagana como cristiana.

Un gran filólogo del siglo anterior, Werner Jaeger, casi en el inicio de su magna obra, *Paideia*, nos dice respecto al Logos de la cultura griega

Lo universal, el Logos, es, según la profunda intuición de Heráclito, lo común a la esencia del espíritu, como la ley lo es para la ciudad. En lo que respecta al problema de la educación, la clara conciencia de los principios naturales de la vida humana y de las leyes inmanentes que rigen sus fuerzas corporales y espirituales, hubo de adquirir la más alta importancia.²⁶

El motor de la educación griega, según Jaeger, fue su aspiración por el conocimiento de lo universal y de las leyes que gobiernan la naturaleza. Un ejemplo de ello es Heráclito, quien al corroborar el movimiento del todo en su conocida frase *πάντα ῥεῖ*²⁷, no deja de identificar en toda esta realidad móvil, una razón, un Logos que proporciona la unidad²⁸ a este sistema dinámico.

De igual relevancia, pero elevado a una mayor dignidad, se nos presenta el Logos cristiano-joánico. De este Logos se dice que “era Dios” (θεὸς ἦν ὁ λόγος) y que entra en relación con lo creado, como su directo creador²⁹. Esta concepción del Logos se distancia así, del pensamiento demiúrgico de la creación gnóstica³⁰, que considera al creador como inferior. En Juan, la sentencia el *Logos era Dios* se pueda entender como la afirmación que la creación es profundamente buena, pues tiene a Dios, al Dios-Logos como su creador³¹.

Ahora bien, es en el cruce de estas dos corrientes, que podemos encontrar a nuestro autor. Filón de Alejandría porta la riqueza de dos tradiciones que ya habían sido inseminadas por el Logos, el judaísmo de la diáspora y el medioplatonismo³², dos corrientes propiamente griegas³³ en ascenso, en las vísperas de la nueva era.

²⁶ W. Jaeger. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. FCE: México, 2012, pp. 10-11.

²⁷ “Todo fluye”. Otra forma de esta misma fórmula es la que se reproduce en Platón (Crat. 402a), “λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει” (Dice en algún lugar Heráclito que todas las cosas pasan y nada permanece).

²⁸ Esta unidad dada por el Logos se hace presente en el famoso fragmento 50 “οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι” (Escuchandome no a mí, sino al logos, es sabio confesar que todas las cosas son una).

²⁹ En Jn 1,3 queda de manifiesto que “πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο” (todo se hizo por él).

³⁰ También se distancia de la tradición helénica, pues como es sabido, el cristianismo hace intervenir al Logos en la historia con su encarnación. El Logos, dirá el evangelio de Juan (Jn 1,14) “se hizo carne” (σὰρξ ἐγένετο), esta verdad privativa del cristianismo es bellamente testimoniada por Agustín, que hablando sobre lo leído en ciertos libros platónicos, dice: *item legi ibi, quia verbum, Deus, non ex carne non ex sanguine, neque ex voluntate viri neque ex voluntate carnis, sed ex Deo natus est; sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi* (Conf., VII, 9, 14).

³¹ Acerca de la distinción entre la creación del evangelio de Juan y la creación demiúrgica gnóstica, ver R. Brown. *El Evangelio según Juan I-XII*. Cristiandad: Madrid, 1999, pp. 223-226.

³² La presencia del Logos en la reflexión medioplatónica es clara, casi en cualquiera de los autores enmarcados en este periodo se puede encontrar. Autores que, en su mayoría, realizan un análisis del Logos, tanto como principio universal que rige la naturaleza, como en su despliegue de ideas o *logoi*. Para esto pueden verse los capítulos que Dillon dedica a

En este capítulo presentaremos los preámbulos y proyecciones de la concepción filoniana del Logos:

Primero veremos un breve recuento de los muchos posibles significados del término (Logos), con el fin de evidenciar de modo esquemático la vasta polisemia del concepto, lo cual nos pueda ayudar luego a dilucidar las problemáticas del análisis de Filón.

Posteriormente, entraremos en los antecedentes filosóficos de la teoría del Logos de Filón, presentando las características fundamentales de la noción en la tradición griega anterior a Filón. Para tales efectos, abordaremos el pensamiento heracliteano del Logos y su posible reaparición en la tradición estoica primitiva representada por Zenón de Citio y Cleantes.

También, casi a la par del anterior objetivo, examinaremos una de las reflexiones bíblicas más importantes sobre este tema, aquéllas presentes en el libro de Sabiduría³⁴ del AT.

Y, por último, se presentarán los rasgos y funciones fundamentales del Logos filoniano, donde podrá percibirse la polisemia del λόγος, que en nuestro autor perdura y se amplía filosóficamente.

II. I. Polisemia del concepto

Es sabido que en el griego antiguo es posible encontrar vocablos con una gran gama de acepciones, a veces incluso opuestas, que abarcan además un vasto campo semántico. Es por ello que el estudio filosófico de una noción debe también atender siempre a las herramientas que le aporta la filología, especialmente en los casos de polisemia, que representan una dificultad adicional en el abordaje de las grandes nociones de la filosofía griega.

Sin duda, uno de los casos más emblemáticos de esta polisemia conceptual, es el de la palabra griega “λόγος”. Esta palabra (λόγος) puede hacer referencia a gran cantidad de sentidos, como por ejemplo, “cuenta”, “medida”, “valor”, “proporción”, “regla”, “fundamento”, “argumento”, “enunciado”, “principio”, “tesis”, “palabra”, “definición”, “expresión”, “dicho”, “oráculo”, “fama”, “discurso”, “razonamiento”, “pensamiento”, “relato”, “declaración”, “rumor”, “noticia”, “deliberación”, “diálogo”, “proverbio”, “máxima”, “tema de la conversión”, “verbo”, “sabiduría”,

la teoría física de Antíoco de Ascalón o de Eudoro de Alejandría, J. Dillon. *The Middle Platonists*. Cornell University Press: New York, 1996, pp. 81-84; 126-131.

³³ Puede sonar extraño llamar al judaísmo “algo griego”, pero solo si es que pensamos el pensamiento del pueblo judío, como algo uno, puro y sin influencias externas, algo poco aceptable por los especialistas actualmente. Por otro lado, el judaísmo de la diáspora y en específico el alejandrino, conservan bastantes diferencias con el judaísmo rabínico posterior. El judaísmo alejandrino contemporáneo a Filón era un sistema religioso y cultural completamente permeado por el helenismo. Un ejemplo de lo anterior es la propia educación de Filón, de la cual Peder Borgen nos dice “He had a wide Greek education, and was acquainted with many Greek philosophers and writers. In his youth he received the Greek general education of the encyclopaedia...” P. Borgen. *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time*. Society of Biblical Literature: Atlanta, 1997, p. 16.

³⁴ Libro tardío de la tradición bíblica griega, posiblemente escrito en Alejandría a comienzos del primer siglo antes de Cristo y con ello, contemporáneo a nuestro autor.

etc. Uno de los más reconocidos diccionarios de la lengua griega, el *Greek-English Lexicon* de Liddell & Scott, por ejemplo, dedica una plana entera a doble columna para presentar la gran diversidad de significados que este vocablo puede adquirir. Dentro de la misma línea de fuentes académicas, encontramos el diccionario *A Patristic Greek Lexicon* de Lampe, el cual, con una cantidad abundante de textos patrísticos griegos, da cuenta de la multiplicidad de significados de la palabra “λόγος”, utilizando alrededor de cinco páginas, nuevamente a doble columna para ilustrarlos, de las cuales cabe destacar la extensa presentación del λόγος como “razón” y sus derivados, “racionalidad inmanente”, “palabra interna”, “comprensión”, etc.

Gran responsabilidad en toda esta riqueza de sentidos atribuida a un solo concepto, podemos atribuirle al desarrollo de la filosofía antigua, desde los presocráticos. Un caso paradigmático de esto es Heráclito con su noción del Logos definido como principio racional de la naturaleza. Más tarde está presente en Platón quien comprende el Logos como diálogo (λόγος), capaz de llevarnos al reconocimiento de verdades por encima de lo sensible, como en el caso del esclavo de Menón, quien visualizo sin esfuerzo la regla del cuadrado de la hipotenusa, gracias a la ayuda *dialógica* brindada por Sócrates. Este protagonista (Logos) se repite en muchos otros autores que abordaremos posteriormente.

Filón no escapa de esta “devoción” y aunque judío, su vida y escritura son a todas luces griegas, con lo que se vuelve depositario de una gran tradición en torno al logos (λόγος). En primer lugar, es necesario aclarar que no sólo el término sino la noción de Logos en Filón debe ser interpretada desde lo que denominaremos ‘planos relacionales’, es decir, desde los distintos ámbitos en que se plasma su realidad. Estos planos son: el plano intra-divino (relación del Logos con Dios), el cosmológico (relación del Logos con la naturaleza) y el antropológico (relación del Logos con el ser humano).

II. II. Fuentes y tradiciones del Logos filoniano (filosofía y teología)

(I) La primera fuente de la tradición filosófica que es recogida por Filón es Heráclito³⁵, el ‘padre’ del Logos.

Heráclito es el primer filósofo en realizar una doctrina sistémica en torno al λόγος, según la cual, el λόγος está presente en todos los fenómenos del universo³⁶, incluso presente como condición de

³⁵ Heráclito es citado por Filón en gran cantidad de pasajes, como por ejemplo Fug. 61, cuando hace referencia desdenosamente a los cadáveres que son “más desechables que el estiércol” (DK 12 B 96). También en Leg. I, 108, cuando habla de que nosotros, humanos, vivimos la muerte del alma, haciendo referencia a la tradición proveniente de Heráclito testimoniada en DK 12 B 62 que dice “Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de aquéllos”. También hay alusiones al autor como la referencia al ‘cosmopolitismo’ heracliteano (DK 12 B 114) al cual Filón adscribe en Mos. II, 44

³⁶ Esto nos lo deja de manifiesto Heráclito cuando nos dice “Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común. Pero aun siendo el logos general a todos, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia propia particular.” (DK 12 B 2).

posibilidad para el conocimiento; siendo la razón o ley (νόμος) que rige el universo y sus propios eventos³⁷. Este Logos es el encargado de regular el todo, manteniendo en el universo una armonía cósmica³⁸.

Esta doctrina se expresa con inusitada belleza en su conocido aforismo “la naturaleza (φύσις) ama ocultarse (κρύπτεσθαι)”³⁹; según éste, existe algo oculto que el ser humano debe encargarse de investigar, tarea no simple de realizar, pues aquello oculto exige una naturaleza sabia para ser descubierto, al encontrarlo, el sabio descubrirá la clave fundamental de lo real, aquello que permanece y organiza lo real y que, como un auriga, conduce la naturaleza⁴⁰.

Esta estructura que descubrirá el sabio no es otra cosa que el Logos, el Logos que es capaz de dotar a la realidad de una unidad, en la que “todas las cosas son Uno (ἐν πάντα εἶναι)” (DK 12 B 50). En tanto dota de unidad a cada cosa, es lo general a todos (DK 12 B 2); siendo así la unidad propia de la estructura de la realidad, sin que esta se pierda en el constante devenir. “Otros en cambio afirman que las demás cosas tienen todas nacimiento y flujo y ninguna está firme” (DK 12 A 6).

El Logos de Heráclito es como nos dice el gran historiador Lesky: “el gran ordenamiento válido del mundo. Es la ley divina en la que se inspiran todas las leyes humanas”⁴¹, tal afirmación parece inspirarse en el fragmento que dice

Los que hablan con inteligencia es menester que se fortalezcan con lo que es común a todos (τῶι ξυνῶι πάντων), de la misma manera que una ciudad con la ley, y aún más fuertemente. Pues todas (πάντες) las leyes humanas (οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι) son alimentadas por la única ley divina (ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου): ésta, en efecto, impera (κρατεῖ) tanto cuanto quiere, alcanza todas las cosas y las trasciende (περιγίνεται). (DK 12 B 114)

³⁷ “The λόγος is present to all the phenomena of nature. It is the key to all knowledge [...] It is analogous to νόμος [...] so the λόγος indicates the way in which the world-process moves” E. Minar, “The Logos of Heraclitus” en *Classical Philology*. 34/4 (2011), pp. 323-341, pp. 340-341. Lo anterior está fielmente representado en el primer fragmento de Heráclito, en el cual nos dice “Pues... todo sucede conforme a este logos...” (DK 12 B 1), que en griego se lee “γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε”, que hace una referencia al significado de las cosas que suceden, el cual permanece oculto detrás de los fenómenos.

³⁸ Acerca de esta armonía cósmica, Filón hablará en uno de sus tratados más importantes sobre el Logos, que es el *Quis Rerum Divinarum Heres Sit*, en el cual se nos presenta (en Her. 130) la teoría del Logos divino (λόγος θεῖος) como Logos divisor (λόγος τομεύς), instrumento de Dios para dividir a los seres entre sí. Es en este tratado que, Filón, tras la exposición de la división de los seres realizada mediante el Logos de Dios, desarrolla también la idea del Logos como ‘vínculo’ (δεσμός) de la creación. Es en la explicación de este vínculo que Filón trae a colación la teoría de la armonía cósmica heracliteana, que según Filón habría sido descubierta ya antes por Moisés. Nos dice Filón “¿No es este, según dicen los griegos, el punto capital al que Heráclito, grande y celebrado entre ellos, dio más preponderancia en su filosofía, jactándose de él como si fuera un hallazgo nuevo? Pues bien, es un antiguo descubrimiento de Moisés que los contrarios se forman a partir de una misma cosa y que la relación que mantienen con ella es la de ser secciones suyas, como hemos mostrado claramente” (Her. 214).

³⁹ DK 12 B 123

⁴⁰ Investigar esto, es la tarea del sabio, “Una sola cosa es lo sabio (τὸ σοφόν), conocer (ἐπίστασθαι) la Razón (γνώμην), por la cual todas las cosas (πάντα) son gobernadas (ἐκυβέρνησε) por medio de todas (πάντων)” DK 12 B 41. Esta razón es el Logos.

⁴¹ A. Lesky. *Historia de la Literatura Griega*. Gredos: Madrid, 1989, p. 239.

El Logos es aquella única ley divina, que es capaz de alimentar las leyes humanas, de estar en toda otra ley, pues es aquello común a toda la realidad, pero que permanece en el todo dominándolo (κρατεῖν) y trascendiéndolo (περιγίνεσθαι).

El rol unificador del Logos está en el centro de la interpretación heraclítica pues “...es la respuesta de Heráclito al mundo como flujo inconsistente y despersonalizador, múltiple y confuso, decepcionante, etc”⁴². Un Logos que se hace presente también en el ser humano, pues “Es propio del alma un logos que se acrecienta a sí mismo.”⁴³.

Será sobre estas dimensiones del Logos que no solo Filón, sino que también toda la tradición filosófica posterior, articularán sus propias reflexiones en torno al Logos⁴⁴. Para ejemplificar esto en el caso de Filón, basta con mencionar los múltiples pasajes donde habla del Logos como aquel que proporciona la unidad entre los contrarios. Por ejemplo, en Plant. 8, cuando nos habla del Logos que despliega el “invencible recorrido de la naturaleza (ἀήσητον δρόμον τῆς φύσεως), y que es el encargado de realizar la φύσις, que conduce, “reúne (συνάγων) y estrecha (σφίγγων) todas sus partes (τὰ μέρη πάντα). Pues es el vínculo (δεσμὸς) indestructible (ἄρρηκτος) de todo lo engendrado por el padre (πατήρ)”⁴⁵.

(II) Siguiendo esta tradición que parte en Heráclito, pasamos ahora al examen de Logos en los estoicos, escuela de pensamiento altamente influyente en la teoría del Logos filoniano.

⁴² A. Andreu. *El Logos Alejandrino*. Siruela: Madrid, 2009, p. 19.

⁴³ DK 12 B 115. Logos que en el ser humano es la misma razón común a todos que, cada uno percibe como propio, pero para Heráclito esta razón individual es sólo una ficción “... aun siendo el logos general a todos, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia propia” (DK 12 B 2).

⁴⁴ En el caso de los estoicos, estos tendrán muy presente también -al igual que Filón- la teoría de Heráclito, pues como es sabido, los estoicos toman a Heráclito como uno de sus precursores, cosa importante a la hora de analizar la evolución histórica de este concepto. Sobre lo anterior, Lesky nos dice “¿Podemos ir más lejos y suponer que Heráclito sostuvo que la última meta del hombre era la armonía con esta ley que todo lo rige? Con esto abordamos la tesis central de la ética estoica y al mismo tiempo un serio problema de toda interpretación en torno a Heráclito: su pensamiento se ha vuelto en gran medida el fundamento de la filosofía estoica” A. Lesky. *Historia de la Filosofía*. p. 239.

⁴⁵ Cabe señalar que, es imposible imaginar, a pesar de algunas similitudes con el Logos de Heráclito, que el Logos de Filón se pueda agotar en el de Heráclito. El Logos filoniano tiene una riqueza mucho mayor que, logra reunir gran parte de toda la tradición anterior a él, y la dota de una mayor amplitud para la posteridad. Marguerite Harl, la traductora al francés del tratado filoniano *Quis Rerum Divinarum Heres Sit*, se ha dado el trabajo de analizar claramente y con muchas fuentes de la antigüedad, si es posible que la noción del Logos de Filón provenga de Heráclito y con pruebas concluyentes ha demostrado por ejemplo que la doctrina del Logos ‘divisor’ no aparece en Heráclito y que parece provenir más bien de una tradición o doctrina, bíblica o religiosa, presente en el judaísmo, “En ce qui concerne l’unité du traité, l’A. écarte l’idée que le passage sur la division en parts égales et opposées s’explique chez Philon en référence à des sources philosophiques, et cela malgré la mention d’Héraclite (§ 214). « La notion même d’un partage s’apparente beaucoup plus chez Philon à l’idée biblique du jugement de Dieu (p. 36)». La doctrine « du Logos-diviseur est ici une doctrine religieuse comme celle de l’héritage. La spiritualité de Philon est profondément enracinée dans la pratique de la religion juive, même si elle s’exprime de préférence dans le langage de la piété hellénistique commune» (p. 21)” A. Pelletier. “Philon d’Alexandrie. *Quis rerum divinarum heres sit*. Introduction, traduction et notes par Marguerite Harl. (Les Œuvres de Philon... 15)” en *Revue des Études Grecques*. 81/384-385 (1968), pp. 306-308, p. 306.

Probablemente, la conexión más estrecha entre los estoicos y Heráclito es la coincidencia de éstos con la crítica que Heráclito realiza a los dioses homéricos⁴⁶; pero que, los estoicos, no desdeñan como una farsa, sino que la interpretan reemplazando el poder de los dioses por aquél del Logos para así generar un vínculo entre el sentido profundo del mito, y la realidad racional del mundo⁴⁷. Esta relación entre mito y mundo racional la podemos ver ejemplificada en un fragmento de Zenón de Citio, el cual dice “la ley común (ὁ νόμος ὁ κοινός), que es la recta razón (ὁρθὸς λόγος), al marchar a través de todas las cosas (διὰ πάντων ἐρχόμενος), y ser idéntica (ὁ αὐτὸς ὢν) a Zeus (τῷ Διῷ), guía el ordenamiento de los entes (καθηγεμόνι τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως)”⁴⁸, identificando aquí la ley común que, en Heráclito, como ya vimos, es el λόγος, con la recta razón (ὁρθὸς λόγος), Zeus; anclando así, la racionalidad propia de la ley natural en la sabiduría antigua transmitida por los dioses homéricos⁴⁹.

El punto anteriormente mencionado, nos parece de mucha importancia, pues Filón al tratar el problema del Logos en relación con el universo, insistirá bastante en el papel cohesivo del Logos (como hemos mencionado anteriormente en la cita de Plant. 8) pensamiento puesto en marcha por Heráclito y retomado, como vimos, por los estoicos⁵⁰.

Además de este aspecto, cabe mencionar una de las teorías más importantes de la antigüedad y heredada por la patrística, que tiene por fundador al estoicismo, pero como primer sistematizador a Filón⁵¹, la teoría del λόγος ἐνδιάθετος (verbo interior) y el λόγος προφορικός (palabra proferida).

Encontramos esta doctrina por ejemplo en boca de Sexto Empírico, quien nos dice

⁴⁶ Esta crítica de Heráclito a los dioses y a la religiosidad griega puede verse reflejada en las palabras de Clemente de Alejandría, quien nos dice “Ahora bien, si no escuchas a una profetisa, al menos escuchas a tu filósofo, Heráclito de Éfeso, que reprocha a las estatuas la insensibilidad: *Suplican a estas estatuas como si uno hablara con edificios.*” (Protr., 51, 4)

⁴⁷ El análisis realizado por Jean Grondin sobre los comienzos de la hermenéutica filosófica puede ser ilustrativo del sentido de la alegoría en los estoicos: “Hay tres razones para la interpretación alegórica de los mitos [...] La primera es de tipo moral: Tenía que ayudar a eliminar lo escandaloso de los textos míticos [...] La segunda razón, era de índole racional. Los estoicos querían demostrar que la interpretación racional del mundo era compatible con el mito...” (J. Grondin. *Introducción a la Hermenéutica filosófica*. Herder: Barcelona, 2002, pp. 51-52)

⁴⁸ S.V.F., I, 162.

⁴⁹ Esta relación entre ley común o logos, asociado a los mitos griegos y en específico a Zeus, puede verse también en el discípulo de Zenón de Citio, Cleantes. Según el fragmento S.V.F., I, 537, Zeus rector de la naturaleza (φύσεως ἀρχηγέ) dirige (κατευθύνει) con la razón común (κοινὸν λόγον).

⁵⁰ Siempre en el análisis comparativo hay que ser cauto de no leer a los estoicos en clave filoniana, ni viceversa, pero de que existen fuentes primarias conocidas por Filón y que influenciaron su pensamiento, es algo claro. Sobre lo mismo Boeri nos dice “y si bien no puede decirse que el Λόγος filónico sea idéntico al estoico, sí hay varias referencias en Aet. -indicadas en el apartado anterior- al poder o fuerza cohesionante, que también es una de las funciones del λόγος estoico” M. Boeri. “Platonismo y estoicismo en el *De aeternitate mundi* de Filón de Alejandría” en *Études platoniciennes*. 7/625 (2010), pp. 63-92, p.88.

⁵¹ Sobre esto, ver el trabajo de Adam Kamesar, “Philo of Alexandria, it has long been recognized, is the earliest author who provides extensive testimony on the doctrine of the *logos endiathetos* and *logos prophorikos*, first formulated, in all probability, by the Stoics” A. Kamesar. “The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholía to the Iliad” en *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44 (2004), pp. 163-181, p.163. Se debe recordar que el fragmento proviene de Sexto Empírico, quien es posterior a Filón, por más que sea un fragmento atribuidos a estoicos posiblemente anteriores.

“Los dogmáticos [...] afirman que el ser humano no se diferencia de los animales irracionales (ἀλόγων ζώων) en virtud del discurso pronunciado (προφορικῶ λόγῳ) [...] sino del [discurso] interno (ἐνδιαθέτω)”

Por un lado, tenemos el *logos prophorikos*, que sería compartido tanto por los animales racionales como irracionales, en tanto la palabra hablada, proferida o pronunciada. Mientras, por otro lado, tenemos la palabra interna, *endiathetos*, la *ratio* distintiva del animal racional, lo que en términos porfirianos sería su diferencia específica⁵².

Acerca de esta teoría estoica, es que Filón desarrollará en gran parte su teoría del Logos en relación con el ser humano. Por ejemplo, sobre el *logos prophorikos*, amplía un poco la explicación de la necesidad de ser compartido con los demás animales. Y lo anterior se da porque para Filón el lenguaje proferido pertenece esencialmente a lo sensible, y así, quien posea recta opinión y celo por la ciencia, debe renegar⁵³ de éste, aunque no completamente, sino solo de su carácter sensible inferior, para subordinarlo a la armonía con el *logos* inteligible o *endiathetos*.

(III) Luego de este panorama acerca de las referencias filosóficas al logos, veamos cuáles son las fuentes bíblicas del mundo judío anterior a Filón⁵⁴ que podrían haber influido o al menos comparten hasta cierto punto su comprensión del Logos.

Lo más intuitivo para el análisis bíblico del concepto de λόγος sería comenzar por el libro de Génesis, libro en el cual subyace, según muchos autores, un indicio de la diada Dios padre y Dios hijo, Dios y su Λόγος, e incluso Dios y su Logos encarnado, Jesús⁵⁵. En nuestro caso no nos parece necesario proceder así, sino que más bien analizaremos la noción de λόγος dentro de un escrito bíblico muy cercano a Filón, el libro de *Sabiduría*⁵⁶.

⁵² “En sentido estrictísimo se dice que una cosa difiere de otra cuando se distingue por una diferencia específica (εἰδοποιῶ διαφορᾶ), como el hombre difiere del caballo por una diferencia específica, i. e., por la cualidad racional (λογικοῦ ποιότητι)” (Isagoge, IV, 1).

⁵³ Esto en Conf. 52.

⁵⁴ Es necesario hacer mención que los textos que analizaremos en las fuentes bíblicas del Logos obedecerán a la tradición bíblica heredada de los LXX. No por ello, esta reflexión no existía en el judaísmo de habla hebrea. Lo anterior, lo podemos ver específicamente en el poema de la creación, el libro de *bereshit* (“ΓΕΝΕΣΙΣ” posteriormente en griego), en el que ya se le daba importancia a “la palabra” (*memra* en arameo, *davar* en hebreo) o el “decir” de Dios, pues éste aparece como vehículo de la acción creativa y la manifestación del poder de Dios en el mundo.

⁵⁵ El prólogo del evangelio de Juan sería un primer testimonio de ello al presentarnos una cristología más profunda que los otros evangelios, pues su ‘genealogía’ no reivindica la ascendencia histórico-material de Jesús, sino que “nos lleva al comienzo original, como lo muestra la alusión a Gn 1,1 (LXX) en Jn 1,1, incluso mucho más allá, antes de todo tiempo, nos lleva a la eternidad de Dios. De ella procede el logos y de ella vino al mundo para hacerse carne” J. Beutler. *Comentario al Evangelio de Juan*. Verbo Divino: Navarra, 2016, p.42. Otro testimonio significativo sobre este supuesto paralelismo, lo podemos ver en Orígenes de Alejandría, quien en sus *Homilías sobre el Génesis* comentando el comienzo de Génesis “En el principio hizo Dios el cielo y la tierra”, nos dice “¿Cuál es el principio de todo sino Jesucristo, nuestro Señor y Salvador de todos, el primogénito de toda criatura? En este principio, pues, es decir, en su Verbo, hizo Dios el cielo y la tierra, como dice también el evangelista Juan al comienzo de su evangelio” (HomGn, I, 1).

⁵⁶ La datación del libro es muy compleja, las diferentes respuestas sobre su fecha de composición oscilan hasta en dos siglos, algunos la colocan en el siglo III a.C. y otros en el siglo I a.C., pero lo importante para nuestro análisis es

Un análisis claro que realiza el libro de *Sabiduría* y que veremos está muy presente en los escritos filonianos, es la noción del Logos como Palabra de Dios, particularmente como sustento e instrumento mediante el cual Dios mantiene y crea al ser humano.

Dice el libro de *Sabiduría* (16,12) “No los curó (ἐθεράπευσεν) ni hierba (βοτάνη) ni cataplasma (μάλαγμα), sino tu palabra (λόγος), Señor, que todo (πάντας) lo sana (ἰώμενος)”. Estas palabras claramente hacen eco de lo que aparece versículos antes, en v.7, donde se destituye del poder curativo a la serpiente de bronce y se le presenta tan solo como un transmisor de la misericordia de Dios, misericordia que realmente era su Palabra “salvadora de todos” (τὸν πάντων σωτῆρα).

Así, en v.12 se atribuye a la Palabra (λόγος) ser la verdadera representante de la misericordia de Dios para con el humano. Característica que será ampliada durante todo el capítulo, hasta llegar al v.26 donde se presenta a la palabra (λόγος) como quien mantiene (διατηρεῖ) al ser humano⁵⁷, siendo el alimento de los creyentes (τοὺς πιστεύοντας).

Junto a esto, el libro de *Sabiduría* ha establecido también otras nociones fundamentales con respecto a la Palabra. En el capítulo 9 versículo 1, por ejemplo, nos habla de la Palabra de Dios como instrumento para la creación, instrumento que es casi asimilable en el texto, con la propia Sabiduría de Dios, la cual también en el siguiente versículo es presentada como parte de la acción divina creadora.

Por todas estas caracterizaciones del Logos Sapiencial, es que el libro de *Sabiduría* también es importante en cualquier análisis del Logos filoniano, pues como más adelante se mostrará, el Logos filoniano sigue muy de cerca esta tradición. Por ejemplo, en torno al Logos como sustento y alimento del ser humano, Filón nos dice “Unos extienden la vista hacia el éter y las revoluciones del cielo, y están educados para dirigir la vista hacia el maná, el Logos divino, alimento celestial e imperecedero del alma que ama la contemplación. Los otros miran a las cebollas y a los ajos...” (Her. 79). El Logos filoniano también es descrito como alimento del ser humano que goza la contemplación y alimento del creyente tal como en el libro de *Sabiduría*. Mismo Logos presentado a distinto interlocutores.

El Logos divino no es solo alimento de Israel sino de la humanidad, aquél cuyo fruto, según Filón, la biblia llama también Sabiduría. “Más aún, el alimento celestial del alma, la sabiduría (σοφία), al que <la Escritura> llama maná, el Logos divino lo reparte por igual entre todos los que van a servirse de él” (Her. 191)⁵⁸.

retener que es anterior a Filón y con ello muy probable escrito dentro del siglo I a.C. Sobre esto ver J. Vilchez. “Fecha de composición” en *Sapienciales V. Sabiduría*. Verbo Divino: Navarra, 1990, pp. 59-68.

⁵⁷ En el versículo 26 se utiliza también la palabra griega “ῥήμα”, la que, según la estructura del texto, sigue haciendo referencia al λόγος.

⁵⁸ Nuevamente, es necesario hacer la salvedad que ya hemos hecho anteriormente con las otras fuentes. El Logos filoniano posee una riqueza mayor y no consiste en la mera asimilación con el Logos heracliteano, estoico o sapiencial. Pero todo esto lo veremos más adelante.

Por último, es innegable el grado de similitud doctrinal que adquirió para la posteridad, la doctrina de Sabiduría y el pensamiento de Filón⁵⁹. De esta manera, nos topamos con afirmaciones como la de San Jerónimo, que nos dice “Y otro libro ψευδεπίγραφος, que se titula Sabiduría de Salomon..., los hebreos no lo tienen en ninguna parte, y su estilo imita la elocuencia griega (*et ipse stilus graecam eloquentiam redolet*); algunos escritores antiguos afirman que es de Filón, el judío”⁶⁰.

II. III. Filón de Alejandría, proyecciones del Logos griego.

Mediante el anterior recorrido, hemos logrado asentar ciertos hitos filosóficos y teológicos propios del pensamiento judeo-helenístico y que, como ejemplificamos, han sido recogidos en mayor o menor medida por el pensamiento de Filón. Es por ello que, para finalizar este capítulo, expondremos las temáticas fundamentales del Logos propiamente filoniano, para que el lector tenga una primera lectura panorámica de lo que posteriormente veremos con más detalle.

Para presentar las problemáticas centrales del Logos filoniano, nos tomado como referencia el trabajo realizado por Giovanni Reale y Roberto Radice⁶¹, aunque con pequeñas diferencias en tanto al orden que ellos proponen. Ellos presentan un esquema de cuatro hitos esenciales en el pensamiento del alejandrino, que son: el Logos en Dios, el Logos en sí, el Logos en el mundo, y el Logos y sus relaciones con el hombre⁶².

Estos cuatro puntos rescatan las doctrinas que anteriormente hemos perfilado, por ejemplo, la del Logos heracliteano se incluye dentro del Logos filoniano desde el punto de vista cosmológico; el Logos *endiathetos* y *prophorikos*, se esboza dentro de la teoría del Logos en el ser humano, y el Logos del libro de Sabiduría, coincide con el Logos filoniano en cuanto vínculo y sostén de la realidad universal y humana.

Pero pasemos ahora a examinar con más detalle algunas formas en que estas doctrinas se desarrollan en el texto filoniano. Por ejemplo, con respecto al Logos en Dios, observemos uno de los pasajes más conocidos, *De Opificio* 20, donde Filón comenta la ‘pauta’ mediante la cual Dios ejecuta su creación. En párrafos previos ha dicho: “Dado que Dios comprendió de antemano, en tanto Dios, que una copia bella nunca podría surgir separada de un modelo bello [...] cuando quiso

⁵⁹ Que el pensamiento de Filón y el del libro de Sabiduría sean similares, no conlleva que exista una influencia directa, sino tan solo apostamos aquí por una exposición del contenido “similar” entre dos escritos judíos griegos, cercanos en época.

⁶⁰ Pasaje de la *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem, XI. Proverbia*. 4-5. de San Jerónimo que, en este caso, fue tomado de J. Vilchez. *Sapienciales V. Sabiduría*. Verbo Divino: Navarra, 1990, p. 55.

⁶¹ Esto aparece en la monografía introductoria, para la traducción italiana de los tratados del comentario alegórico a la biblia realizada por los dos eruditos. Ver G Reale – R. Radice. “La concezione di Dio e la Sfera del divino: il Logos, le Idee, la Sapienza, gli angeli, il pneuma, le Potenze” en *Filone Di Alessandria: Tutti I Trattati Del Commentario Allegorico Alla Bibbia*. Bompiani: Milano, 2005, pp. LXXXVIII-CXI.

⁶² Esta división la hemos adoptado tan solo en su apariencia, pues el contenido claramente no es el mismo, sumándose a ello, que la tesis fijará su atención en lo que Reale y Radice llamaron “Il Logos in sé”, faceta del Logos que culmina y sintetiza nuestra propuesta.

forjar este mundo visible (τὸν ὄρατὸν κόσμον), plasmó primero el inteligible (τὸν νοητόν)”⁶³. Pero ¿en qué consiste este primer modelo?

Así, pues, como la ciudad (πόλις) que se había fraguado (προδιατυπωθεῖσα) primero en el arquitecto (τῷ ἀρχιτεκτονικῷ) no ocupaba (οὐκ εἶχεν) una región en el interior (χώραν ἐκτὸς), sino que estaba acuñada en el alma del artesano (τεχνίτου ψυχῆ), tampoco el mundo (κόσμος) construido a partir de las ideas (τῶν ἰδεῶν) podría tener otro lugar (ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον) que la razón divina (τὸν θεῖον λόγον)⁶⁴

Este es uno de los textos más conocidos sobre la función del Logos en Dios, que en este caso es presentado como la razón divina, o lugar del mundo inteligible. El Logos, es el lugar (τόπος) de las ideas, siendo participe de la creación en tanto que las ordena (διακοσμεῖν), para que sean un modelo bello.

Un ejemplo ahora, del Logos en el mundo, es cuando Filón en Deus. 176, asocia la fortuna (τύχη) al Λόγος, dándonos a entender que es realmente el Logos el que como principio rector gobierna al mundo⁶⁵.

Sobre el Logos en el ser humano, Filón nos habla, por ejemplo, de la palabra pronunciada que en relación a verbo interior es sólo verosímil y no verdadero, pues al ser sólo *como* la verdad (εἰκός) y no la verdad misma, permite que haya en nosotros opiniones falsas (δόξας ψευδεῖς)⁶⁶.

Estos aspectos que ahora sólo esbozamos serán tratados más adelante separadamente y con mayor profundidad. Ahora, en el final de este capítulo, tan solo es necesario tener en cuenta que el examen del λόγος filoniano supone ser abordado desde cuatro puntos primordiales (Logos en sí, Logos y el Existente, Logos y el cosmos, y Logos y el hombre) presentando a través de la variedad semántica ya aludida dentro del mismo Filón, los distintos aspectos desde los cuales el Logos ejerce su función mediadora.

III. Consideraciones previas en torno a los planos relacionales

Pero, antes de continuar el análisis del Logos en sus distintos ámbitos de relación, cabe destacar a manera de preámbulo, qué es lo que entendemos por “plano relacional”, para, en el posterior desarrollo de nuestra tesis, evitar malos entendidos con respecto a este concepto.

Ya hemos esbozado la multiplicidad de funciones que encontramos en la teoría del Logos filoniano. Y en la mayoría de ellas, vemos que el Logos es quien *une* distintas realidades, ya sea para que Dios pueda expresar su bondad, o bien para que el ser humano reconozca la existencia de

⁶³ Opif. 16.

⁶⁴ Opif. 20.

⁶⁵ El texto nos dice “Porque el Logos divino, al que la mayoría de los hombres llama Fortuna, se mueve en círculo”.

⁶⁶ En Ebr. 70.

Dios. Uniendo el Logos de esta manera realidades distintas (Dios y el hombre), pero también uniéndolas distintamente, según la función que necesita desempeñar.

Así, nos encontramos con que el Logos es en sus distintos modos de ser, siempre un mediador. El Logos es quien media en toda la realidad existente, tanto la divina como la humana, sea para unir las o para fijar límites entre ellas.

Sin embargo, no debemos comprender al Logos como un simple “salvavidas” de la brecha entre dos realidades, sino como un vínculo inseparable de aquellas. Para esto, es necesario dar una caracterización de la esencia mediadora del Logos, lo que algunos como Radice y Reale, han llamado lo propio del “Logos en sí”.

Para esta tarea que es el punto cúlmine de nuestra tesis, es necesario un paso previo. Paso que nos ayudará a diferenciar sin separar las distintas funciones del Logos.

Radice y Reale en su monografía introductoria a las obras de Filón en italiano, visualizan esta caracterización y la llaman “modos de ser”⁶⁷ del Logos. Pero en esta tesis, utilizaremos una conceptualización distinta, pues la noción de “modo de ser”, ya asume un diálogo entre el Logos y un ámbito de la realidad (*con* Dios, *con* el cosmos o *con* el ser humano) como substancias separadas previamente.

Es por ello que, acuñamos la noción de “plano relacional”, que presupone la idea de que el Logos no se puede encontrar sin una relación y en este sentido es *ab initio* “relacional”. Esta conceptualización, incluye la noción de “plano” como principio metodológico para rastrear el funcionamiento del Logos en cada uno de los ámbitos de la realidad de manera diferenciada y así evitar considerar estas distintas relaciones como meras funciones que esté cumpliendo el Logos, sino que, mostrar que ese ámbito específico en que cumple tal función supone ya un cierto “modo de ser” del Logos.

En definitiva, esta idea de ‘plano relacional’ permite pensar el ser mismo del Logos como relacional para desde allí comprender sus distintas funciones desde un cierto régimen (divino, cosmológico y antropológico). Planos que proceden también de los distintos “modos de ser” del Logos, los cuales podrán ser comprendidos a cabalidad como plantearemos, desde la noción del Logos como mediador.

IV. El Logos y el Existente.

⁶⁷ G Reale – R. Radice. “La concezione di Dio e la Sfera del divino”, p. LXXXIX.

IV. I. La causa de la creación y el problema de la materia.

Según el orden que hemos propuesto para la explicación de los planos relacionales en los que puede pensarse el Logos, es necesario partir ahora, por el vínculo que establece el Logos con la realidad de mayor honor, el Existente (τὸ ὄν) o Dios que en el lenguaje del Timeo es “padre y creador” (πατέρα καὶ ποιητήν)⁶⁸.

Pero antes de presentar esta relación, cabe preguntarse ¿es necesario el Logos? Y de serlo ¿En qué necesita Dios al Logos, siendo el Existente lo más grande?

Ya mencionamos en la introducción general de esta tesis que, uno de los errores teológicos contra los que se bate Filón, es aquel que identifica a Dios con atributos propiamente humanos, despojando a lo verdaderamente divino de sus cualidades propias.

La respuesta a esta dificultad atraviesa todo el *Corpus Philonicum*, pero se encuentra resumida en la exposición que Filón hace de los atributos verdaderamente divinos según los cuales Dios ha de ser comprendido por el ser humano, que son el “ser”⁶⁹, la “simplicidad” y la “no composición”⁷⁰.

Pero claramente, esto es solo una definición del ser supremo que no incluye lógicamente la noción de creación, la cual sin embargo experimentamos en todo momento en tanto somos creados. Es por ello que, la pregunta que prosigue a estas caracterizaciones del ser divino *par excellence* ha de ser: ¿Cuál es la causa por la que se construyó este mundo?⁷¹.

La causa de la creación, Filón la identificará con la bondad divina, atributo del Existente, siguiendo la noción platónica expresada en el Timeo, texto ampliamente comentado por Filón que en el original nos dice

Digamos ahora por qué causa (αἰτίαν) el ordenador (ὁ συνιστάς) ordenó (συνέστησεν) el devenir (γένεσιν) y este universo (τὸ πᾶν). Este era bueno (ἀγαθός) y en lo bueno (ἀγαθῷ) nunca (οὐδέις) anida (ἐγγίγνεται) ninguna (οὐδέποτε) mezquindad (φθόνος) acerca de nada (περὶ οὐδενός). Al carecer de ésta, quiso que todas las cosas fuesen semejantes a él tanto como fuese posible⁷²

Comentando este atributo, “la bondad”, causa de la creación, es que Filón hace referencia explícita a esta idea del Timeo, en su texto *De Opificio*. Nos dice Filón

⁶⁸ Opif. 21.

⁶⁹ Si bien Dios solo puede ser concebido por el ser humano bajo la noción de “ser”, esto no significa que Dios sea aprehensible naturalmente al intelecto humano. Nos dice Filón en su explicación de Ex 3,14 “Acaso no ves que cuando el profeta desea saber qué debe responder a aquellos que pregunten por Su nombre Él le dice: “yo soy El que es (ἐγὼ εἰμι ὁ ὄν)”, que es equivalente a “Mi naturaleza es ser, no ser dicho (τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι)” (Mut. 11). De Dios se puede concebir su existencia, pero de qué clase sea su existencia, es algo impenetrable para el ser humano. El hecho que su esencia sea inaprehensible directamente queda claro en la siguiente sentencia de Filón “pero Él mismo, único, es inaprehensible (ἀκατάληπτος). Es inaprehensible para una exploración de frente y en línea recta -a través de la cual se revelaría de qué clase es-, pero es aprehensible a través de las potencias que le acompañan y le siguen” (Post. 169).

⁷⁰ Sobre la unidad divina, Opif. 171. Y sobre su simplicidad, Leg. II, 2.

⁷¹ Esta duda y su posterior respuesta aparece en Opif. 21.

⁷² Timeo 29e7-9.

Si alguien quisiera investigar la causa (τὴν αἰτίαν) por la que se fabricó (ἔδημιουργεῖτο) el universo (τὸ πᾶν), creo que no yerra la diana, si declara lo que mismo que uno de los antiguos, a saber, que el padre (πατέρα) y creador (ποιητήν) es bueno (ἀγαθὸν εἶναι)⁷³

La bondad divina nos lleva directamente, en el texto de Platón, a proclamar que el hacedor está “desprovisto de mezquindad” (ἀφθόνοος). Con ello, la bondad divina y su no mezquindad son la causa que conduce del caótico desorden al orden, deseo sobre el que Filón concluye diciendo “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)⁷⁴.

Posterior al estudio de estos atributos del Existente y sabiendo que por su no mezquindad inherente a su bondad el dios se convierte no solo en bueno, sino también en creador, es necesario preguntarse ¿Cómo se realizó la creación? ¿Dios necesitó alguna ayuda o Él mismo actuó sin mediación alguna en la armonización de aquella materia discordante?⁷⁵

Antes de avanzar en la respuesta a estas preguntas, queda todavía un cabo suelto, la materia.

Si ella es o no preexistente en Filón, es un tema difícil de abordar pero que nos es ineludible, pues el análisis de cómo Dios crea, incluye una toma de posición frente a la preexistencia o no preexistencia de la materia.

La materia puede ser entendida a secas preexistente, según el sentido literal del texto filoniano de *De Opificio 22*, que hace referencia a la materia diciendo que “estaba (ἦν) en desorden (ἄτακτος)”, siendo el verbo ἦν (era) el imperfecto del verbo εἰμί (ser), es claro que la materia *ya era* en el momento de la creación y con ello que no fue creada, sino que fue el receptáculo⁷⁶, en sentido platónico, para la creación.

Otra solución, es aquella que piensa a la materia como creada, diferenciando dos momentos de la creación de Dios, que ha sido llamada de la “doble creación”, defendida especialmente por Reale y Radice. Teoría que supondría una creación en dos fases que afirma como causalmente primera la plasmación del mundo inteligible (Opif. 16), en vistas de la materia y con ella la creación del mundo sensible (Opif.21)⁷⁷.

⁷³ Opif. 21. La alusión no hace mención ni al Timeo ni a Platón, pero la evocación es inequívoca, como queda explícito en los conceptos griegos que se remarcaron.

⁷⁴ La sustancia que no poseía nada bello por sí misma es la materia. Sobre la materia como preexistente en Filón, ver la nota número 15 del *De Opificio Mundi* en J. Martín (ed.). Filón de Alejandría. *Obras Completas*. Volumen I. Trotta: Madrid, 2009, pp. 111-112. En contraste, sobre la materia como creada, puede verse H. Wolfson. *Philo' Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Volume I. Harvard University Press: Massachusetts, 1962, pp. 300-316.

⁷⁵ Para la posterior argumentación se dan por supuestos los conceptos ya clarificados: la bondad de Dios, su no mezquindad, su inclinación a crear y la materia como el sustrato a partir del cual Dios crea.

⁷⁶ Este receptáculo (ὀποδοχή) es a lo que Platón llama en el Timeo “carente de forma” (Timeo 50d2-7).

⁷⁷ Esta idea de doble creación no es una mera hipótesis para resolver el problema de la materia en la creación, sino que es parte del desarrollo argumental que lleva a cabo el propio Filón en su texto, que presenta primero la creación del mundo inteligible y luego la del mundo sensible; pero como sabemos, sobre todo en el capítulo tres de la monografía de Reale y Radice, esta teoría de la doble creación parece buscar resolver las aporías sobre la creación, en específico

Ya sea la materia preexistente o creada, existen distintas aporías sobre su definición. Pues si es preexistente puede ser equiparada con Dios (co-principio), y si es creada, significa que Dios crea algo totalmente distinto a Él, incapaz de “nada bello” como se describe en *De Opificio 21*.

La problemática así planteada, nos obliga a asumir o bien que la materia es preexistente y con ello que comparte estatus con Dios, o bien que Dios creó también la materia, siéndole imputable por ello, la creación de algo totalmente desemejante a Él, lo que pone en cuestión la perfección de su acción creadora. Dos problemas que afectan las características primordiales de Dios: 1) la preexistencia de la materia pone en cuestión su divinidad mientras que la afirmación de una creación de la materia cuestiona su bondad y perfección.

En nuestro caso, nos resulta ineludible atender al texto, el cual plantea con seguridad la existencia de la materia antes de la creación, lo que no implica igualar en su condición de principio a Dios y la materia a causa de su preexistencia, pues que esta sea preexistente no equipara tal existencia a la del realmente Existente. Siguiendo a Runia⁷⁸, la materia es más bien “cuasi existente” o bien, dicho en términos Aristotélicos, tan solo es causa pasiva, que se mantiene informe mientras no reciba la actividad de un creador.

Al ser Dios creador quien le otorga forma a la materia esta depende de la acción de un ser superior para ser moldeada.

Ya entregada una respuesta al problema de la materia, podemos proseguir con las dudas anteriormente planteadas ¿Cómo actúa Dios en su creación? ¿Entra Dios en relación con la materia directamente para moldear la creación?

IV. II. Dios creador y la creación del mundo inteligible.

A pesar de establecer la bondad de Dios y preexistencia de la materia, Filón evidencia de manera aguda la inconsistencia que implica derivar toda la creación de la sola acción de Dios sobre la materia, como si se tratase de una acción directa de Dios.

sobre la materia. Sobre una reconstrucción de lo que los comentaristas contemporáneos de Filón han dicho sobre la noción de materia preexistente o creada, puede verse I. Costa. “El dios creador del Timeo en Filón de Alejandría” en A. Correa – J. Zamora (eds.) *Εὑνοια. Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá, 2009, pp. 293-309.

⁷⁸ Runia nos dice “The conclusion must be, therefore, that matter possesses for Philo the status of an eternal constituent of reality with an existence (if that word can be used) in some way independent of God. The influence of the two principle doctrine of the Stoa and the three-principle doctrine of Middle Platonism can be felt. But Philo does not regard ὕλη as an ἀρχή of reality in the manner of these philosophers. From his theocentric viewpoint there can be no question of characterizing matter as a metaphysical entity somehow on a par with God. God is the ἀρχή of being, matter a passive quasi-existent object on which that being is conferred. There can be no question of an active opposition between God and ὕλη resulting in a true dualism.” En D. Runia. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Brill: Leiden, 1986, p. 454.

Es por ello que, adquiere gran importancia la noción de Logos que estamos investigando en esta tesis, pues según nos dice una estudiosa del pensamiento filoniano “la doctrina del *Lógos*, inspirada en temas de la filosofía clásica y helenística [...] constituye un punto de partida mucho más firme que la compleja noción de materia heredada del platonismo”⁷⁹.

Solo con la demostración de que la materia es un principio poco firme y según Runia no ha de ser considerada un principio (*ἀρχή*), es que el Logos adquiere importancia en relación con Dios, para el proyecto de la creación.

La explicación del Logos filoniano en su relación con Dios nos ayudará a comprender el modo en que Dios realizó la creación⁸⁰ sobre un fundamento firme⁸¹. Pues es sabiendo las dificultades que existen en la creación introducidas por la materia que, Filón interpretará al Logos como paso anterior a la creación del mundo material. Así añade como condición para la creación sensible, una primera dimensión inteligible de la cual el mundo sensible será copia a través del “sello” de la creación, el Logos.

Los textos centrales en la exposición de Filón, en torno a la relación entre el Logos y Dios, son los presentados en el comienzo del *De Opificio Mundi*, específicamente entre los numerales 16 y 25, en los que se desarrolla la creación del mundo inteligible (*κόσμος νοητός*)⁸² como modelo bello (*μίμημα καλόν*) de este mundo visible (*ὄρατὸν κόσμον*) (16).

A modo de síntesis, se nos dice primero (en Opif. 16) que, “Dios comprendió de antemano” la necesidad de un modelo bello para la creación de una copia bella. Y teniendo como base este principio de un modelo bello, es que nos dice en 17 y 18, que el acto de la creación se asemeja al trabajo del arquitecto que primero diseña un diagrama en su interior, con todas las partes de la ciudad, para luego comenzar la creación⁸³.

⁷⁹ I. Costa. “El dios creador del Timeo en Filón de Alejandría”, p.302.

⁸⁰ Acerca del modo de la creación y la inclusión del Logos para llevar a cabo esta tarea, Henry Soulier en su tesis doctoral nos dice “Quant à la raison pour laquelle Dieu a voulu appeler les êtres à l’existence, nous la connaissons déjà. Philon la voit comme Platon dans la bonté divine. Mais il fallait aussi connaître le mode de création, il fallait se rendre compte si possible de ce premier moment de l’activité divine en faveur des êtres à venir. De quelle manière notre philosophe conçoit-il l’acte divin dont le résultat doit amener à l’existence, selon son expression, les choses qui n’étaient pas? — C’est dans la réponse à cette question que nous trouverons la notion du Logos.” H. Soulier. *La Doctrine Du Logos chez Philon D’Alexandrie*. Vincent Bona: Turin, 1876, pp. 63-64. En la articulación de este acto divino de la creación, Soulier considera esencial la noción del Logos, Logos que constituye el plan racional que Dios sigue en la creación de este mundo.

⁸¹ El fundamento firme de la creación será identificado con el Logos, pues el Logos es aquello más cercano a Dios, es su primogénito (*πρωτόγονος*), el más antiguo (*πρεσβύτερος*), incorpóreo (*ἄσώματος*) y semejante a Dios (*θεοειδής*); (Conf. 62-63, y Opif. 16). Estas características justamente son las que dotan de firmeza al Logos como cimiento de la creación.

⁸² Es necesario resaltar que, la noción de “mundo inteligible” (*κόσμος νοητός*) es acuñada por Filón; en Platón, tan solo aparece la designación de “viviente inteligible” (*νοητὸν ζῶον*) en Timeo, o de “lugar inteligible” (*νοητὸς τόπος*) en *República* 508c1. Más referencias sobre esto en D. Runia. *On the Creation of the Cosmos According to Moses*, p. 136.

⁸³ Esta analogía del arquitecto con Dios y su concepción inteligible es explícita cuando en Opif. 19, nos aclara “Algo semejante, por cierto, hay que creer acerca de Dios, que, por tanto, cuando pensó fundar la gran ciudad

Acto siguiente, Filón nos dice

Así, pues, como la ciudad que se había fraguado primero en el arquitecto (ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ) no ocupaba (οὐκ εἶχεν) una región (χώραν) en el interior, sino que estaba acuñada (ἐνεσφράγιστο) en el alma del artesano (τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ), tampoco el mundo construido a partir de las ideas (ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος) podría tener otro lugar (ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον) que la razón divina (τὸν θεῖον λόγον) que las ordenó (διακοσμήσαντα). En efecto, ¿qué lugar (τόπος) habría, diverso (ἕτερος) de sus potencias (τῶν δυνάμεων αὐτοῦ), que pudiera llegar a ser (γένοιτ') capaz (ικανός) de recibir (δέξασθαι) y albergar (χωρῆσαι) no digo todas (οὐ λέγω πάσας), sino una sola (ἀλλὰ μίαν) cualquiera sin mezcla (ἄκρατον);⁸⁴

En estas pocas líneas se condensa en gran parte la definición del Logos referido al ámbito divino. Y es en este plano relacional, del Logos con lo divino, que rastreadremos tres características del Logos, (1) como lugar (τόπος) de las ideas, (2) como potencia (δύναμις) de Dios y (3) como el que ordena (διακοσμῶν) las ideas, en resumen, como la fuerza pensante de Dios, la razón divina (τὸν θεῖον λόγον).

Pero al querer indagar en estas características que el texto presenta, nos encontramos con ciertos problemas de orden en la explicación de cada uno de los atributos anteriormente mencionados.

Un problema que han hecho ver casi la mayoría de los estudiosos, es la ambigüedad del “λόγος” en este texto, pues este concepto está haciendo referencia a dos ámbitos distintos de la realidad, aunque no radicalmente opuestos⁸⁵. El dilema en cuestión es que por un lado está el acto del pensar, en el texto llamado “la razón divina” (τὸν θεῖον λόγον), y, por otro lado, está el resultado de ese acto, que es el pensamiento mismo, o lugar de las ideas en el texto.

Esta problemática nos lleva a considerar distintas características del Logos, pues de ser el Logos tan solo el acto del pensamiento divino, estaríamos tentados a pensar que el Logos es una mera virtualidad en Dios, y no un “otro” como realidad separada⁸⁶. Y, por otra parte, si uno tan solo considera al Logos desde la noción del lugar de las ideas, aparece claramente una lectura hipostática del Logos como separado de Dios. Estas dos visiones que podemos encontrar en Filón, pueden y deben ser interpretadas no por separado, atendiendo a tan solo a un aspecto del Logos, sino que

(μεγαλόπολιν), concibió primero sus matrices, a partir de las que compuso el universo inteligible (κόσμον νοητὸν) y luego también el sensible (τὸν αἰσθητὸν) utilizando a aquél como modelo (παραδείγματι)”.
⁸⁴ Opif. 20. La traducción de Triviño con algunas licencias en “ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος” traduce “el mundo de las formas ejemplares”, dejando en claro que el texto hace referencia al “mundo de las ideas”, aunque parece más correcta la traducción de arriba, pues la preposición “ἐκ” tiende a indicar una procedencia que, en el caso de la primera creación que está exponiendo Filón, lo considera origen de este mundo de aquí abajo, construido ‘a partir de’ las ideas o ‘desde’ las ideas, que están contenidas en ese κόσμος νοητός.

⁸⁵ Este dilema es bastante antiguo en la discusión de los eruditos sobre el pensamiento del alejandrino, aunque para nuestra propuesta, la postura que parece más interesante es la de Soulier, en H. Soulier. *La Doctrine du Logos*, pp. 63-70.

⁸⁶ Runia hace resaltar esta característica, cuando en su comentario del texto *De Opificio*, en específico, la parte del “divino Logos” en el texto que citamos, nos dice que, el nombre “divino logos” cubre el “aspecto” de Dios dirigido a la creación del mundo inteligible. En D. Runia. *On the Creation of the Cosmos According to Moses*, p. 142. Con todo, la idea de que el Logos sea un aspecto de Dios nos lleva a pensar que el Logos es una mera virtualidad de Dios y no una realidad distinta.

han de ser presentadas en conjunto, como una relación dinámica que nos presenta diversas características de este Logos en su referencia a lo divino⁸⁷.

Comenzando ahora el análisis, nos encontramos en el texto de *De Opificio* 20 con una idea nueva dentro del platonismo, que será heredada por toda la posterior tradición filosófica confesional, la idea de que aquellos principios (ἀρχαί) planteados por los antiguos y que alcanzaron su máxima lucidez en las ideas de Platón, ya no son principios separados e inengendrados, sino que dependen de Dios y más específicamente de la razón divina, en palabras de Radice “Mientras Platón considera las ideas inengendradas y separadas del Demiurgo, Filón las considera como producidas por el Demiurgo e inmanentes a su mente; en este sentido, las ideas de Filón ya no son *il primum* ontológico como eran en Platón, porque dependen estructuralmente de la mente divina.”⁸⁸.

El dato anterior es muy importante, pues nos ayuda a entender el propósito que tenía Filón en la exposición temprana de su teoría del Logos: subordinar las múltiples ideas a un principio divino que las crea y las ordena.

Si Filón en este cambio a propósito de la realidad fundamental sobre la que se construye el mundo inteligible tenía en consideración la distinción que anteriormente mencionamos entre el acto de pensar y el pensamiento, es algo de lo que no podemos estar totalmente seguros. Pero, aunque no podamos saber si Filón tuvo esto en consideración o no, lo importante es lo que se desprende de este giro, pues es claro que Filón, lo quisiera o no, no tan solo desplazó el principio explicativo del universo desde las múltiples ideas a la unidad del Logos, sino que también estableció en este proceso, una diferenciación que posteriormente mantendrá: la diferenciación entre el Logos como acto del pensar de Dios y pensamiento divino.

Esta distinción, entre acto de pensar y pensamiento, es una diferenciación aparente⁸⁹, existente, pero no estrictamente diferenciada; pensamos que no es una diferenciación que Filón buscara

⁸⁷ Estas características del Logos no deben pensarse separadamente, pues para el mismo Filón permanecen en unidad. Por ejemplo, en *De Opificio* 24, con respecto al Logos como el razonamiento de Dios y como lugar de las ideas nos dice, “Sin embargo, si uno quisiera utilizar palabras más directas, diría que el mundo inteligible no es otra cosa que la razón de Dios cuando éste ya se encontraba creando el mundo. En efecto, qué otra cosa es la ciudad inteligible sino el razonamiento del arquitecto cuando ya está pensando en crear la ciudad”. Luego, continúa esta idea de manera muy similar en Opif. 25.

⁸⁸ G Reale – R. Radice. *Filone Di Alessandria: Tutti I Trattati Del Comentario Allegorico Alla Biblia*. Bompiani: Milano, 2005, pp. 87.

⁸⁹ Wolfson lee esta distinción como la doctrina filoniana del Logos trascendente y el Logos inmanente, donde la parte trascendente es aquella ligada a la facultad de Dios y la inmanente al mundo de las ideas como realidad distinta del Existente mismo. Consideramos que esta no es la intención última de Filón, por más que esta distinción se inaugure en su pensamiento. Pensamos que la meta definitiva de Filón era más bien derivar el fundamento de lo inteligible (el lugar de las ideas), de lo más cercano al Existente mismo, su acto de pensar (la razón divina), siendo así, tanto el acto (pensar) como la creación (lo pensado), atribuible a un mismo ámbito, el ámbito más cercano a Dios, el Logos, que es segundo en el orden divino. Runia de manera acertada critica esta idea de Wolfson, al decir que Filón no estaba preocupado de realizar una teología sistemática, sino que busca dar a entender a sus lectores, según nuestra lectura, que este Logos, trascendente e inmanente, se encuentran después del Existente, pero como lo más cercano a Él. En D. Runia. *On the Creation of the Cosmos According to Moses*, p. 143. En resumen, Filón no quiere por el momento trazar los rasgos distintivos de su teoría del Logos, sino reunir los 2 principios del platonismo (Demiurgo y paradigma) en un solo principio rector, la razón divina (τὸν θεῖον λόγον) que es acto de pensar y lugar de las ideas.

establecer en este momento del texto. Que existe es claro y evidente para cualquiera, todos incluido Filón pueden llegar a entender que el acto de pensar X, es distinto del pensamiento que se genera sobre X y que se mantiene en el intelecto, pero establecer esta diferencia en relación al Logos no es la meta del texto en cuestión, sino más bien, al igual que piensa Runia, es un supuesto básico con el que trabaja Filón sin tematizarlo.

Pero ¿qué paso posterior permite esta diferenciación? Al igual que con Platón y la división (*διαίρεσις*) del *Sofista*, esta distinción ayudará al pensamiento de Filón a ordenar y clasificar los distintos aspectos del Logos, pero a la vez poder comunicar estos distintos aspectos como una “red oculta comunica entre sí las cosas que parecen diversas y distantes”⁹⁰.

La idea anterior nos permitirá entender la diferenciación más allá de la mera afirmación de dos características del Logos. No miraremos al Logos como “razón divina” por un lado y por otro como “lugar de las ideas”, sino que, como una red que abarca estas dos caracterizaciones como relaciones, entendiendo que lo que subyace a ellas es el Logos en su relación con Dios.

Logos que “salva” la simplicidad e imparticipabilidad del Existente, pues como razón divina, permite que la multiplicidad de aquel primer modelo bello compuesto de ideas no entre en un contacto directo con el Existente, sino que sea derivado de un acto divino, sin afectar su divinidad munificentísima (del Existente). Así, la razón divina, acto creador de Dios, funda el mundo inteligible, modelo bello de la creación material; acto de creación y modelo que no afectarán la simplicidad del Existente, en tanto la acción creadora y la creación están mediadas por el Logos, por el Logos *de/*Existente,

Con todo lo anterior, queremos decir que la noción de Logos interpretada en el plano relacional que hemos estado viendo, divino o teológico, no debe ser entendida de manera separada, sino ya en relación, tanto como razón divina y acto de pensar o de crear, pero también como lugar de las ideas o mundo inteligible, dos manifestaciones indisociables del Logos divino que permiten fundamentar la primera creación llevada a cabo por Dios, primera creación que no afecta la divinidad del Existente, pero cuya dignidad depende de Él.

De manera muy clara y para presentarnos al Logos tanto como producto divino y como algo distinto del Existente, el erudito Soulier nos dice “Puisque selon lui le monde des idées n'est pas éternel mais qu'il est quelque chose de conçu à un certain moment dans la divinité, il devait le considérer déjà comme une certaine manifestation divine non pas au dehors mais dans le sein même de Dieu.”⁹¹. Esta idea nos clarifica la intención de Filón en este texto, pues la idea de Filón era hacer derivar este “mundo de las ideas”, del mismo Dios, pero no como algo totalmente separado, sino que, manteniendo su seno en Dios, pero al mismo tiempo distinguiéndose del Existente. El Logos divino no es el Existente, pero permanece ligado a Él.

⁹⁰ J. Vial. *Sofista. La Metafísica Platónica*. Ediciones Universidad Católica de Chile: Santiago, 1982, p.18.

⁹¹ H. Soulier. *La Doctrine du Logos*, p. 69.

Todo lo anteriormente mencionado, nos lleva a concluir que, el sistema filoniano utiliza el pasaje que hemos interpretado (*De Opificio 20*), para hacer depender las Ideas de Dios sin fundirlas en una misma realidad con él y así agrupar todo el conjunto de las ideas platónicas en el Logos.

Logos que ‘salva’ la simplicidad divina y que se configura en este plano relacional como creador de las ideas, como la fuerza intelectual de Dios, y, también como lugar de las ideas, fundamento que reúne las ideas platónicas⁹², pues estas no podrían tener otro lugar (ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον) que la razón divina (τὸν θεῖον λόγον), que las ordenó (διακοσμήσαντα).

Pero este Logos es también, según el texto, una potencia (δύναμις) de Dios, pues “qué lugar (τόπος) habría, diverso (ἕτερος) de sus potencias (τῶν δυνάμεων αὐτοῦ), que pudiera llegar a ser capaz de recibir y albergar no digo todas, sino una sola cualquiera sin mezcla”⁹³. Es entonces una potencia rectora, capaz de albergar todas las ideas, pues siendo la mayor potencia de Dios entre sus potencias (τῶν δυνάμεων αὐτοῦ), es la única capaz (ικανός) de albergar todas las ideas.

En Conf. 96 el Logos es nuevamente llamado ‘lugar’ (τόπος), en este caso el lugar sobre el cual Dios está de pie, estando debajo de este el mundo sensible (αἰσθητός κόσμος). Tal imagen permite comprender que el Logos es el lugar que media entre la superioridad del Existente y la inferioridad del mundo sensible.

Es la mayor potencia de Dios, de no serlo no podría albergar todas las ideas, así, su magna fuerza debe depender en última instancia de Dios. Según Soulier debe participar de la divinidad “comme une portion, dirions nous, de la divinité...”⁹⁴, pero esta participación no significa que este Logos sea un mero atributo divino; como nos dirá el mismo Soulier, el Logos debe considerarse más bien como un producto de la actividad de Dios, distinto del Ser absoluto, incluyendo tanto el carácter de atributo como también el de una realidad distinta⁹⁵.

IV. III. La imposibilidad de Dios y la necesidad del Logos.

Por último, tras haber visto estas características del Logos en relación con Dios entendido como potencia de Dios, como lugar de las ideas y como facultad racional de Dios, se vuelve necesario

⁹² Sobre el Logos como lugar de las ideas el texto de *De Opificio 20* nos dice hacia el final que ‘recibe’ (δέξασθαι) y ‘alberga’ (χωρῆσαι) las ideas o potencias, sin mezcla (ἄκρατον) o sin mezclarlas. El Logos es el encargado de agruparlas y mantenerlas sin mezcla. Según el texto, el único lugar capaz de ordenar y reunir los contenidos del mundo inteligible.

⁹³ Opif. 20.

⁹⁴ H. Soulier. *La Doctrine du Logos*, p. 70.

⁹⁵ “Mais d’un autre côté, comme dans la pensée de notre auteur l’absolu ne peut se mettre en rapport immédiat avec l’univers, il devient impossible de ne concevoir le Logos que comme un attribut divin -, il faut le regarder comme un produit de l’activité de celui-ci, comme quelque chose de distinct d’avec l’Être absolu. La notion philoniennedu Logos dans son sens le plus étendu comprend ces deux idées, et ces deux idées, comme on le verra dans la suite, se croisent dans tout le système.” H. Soulier. *La Doctrine du Logos*, p.70.

explicar un supuesto que hemos tenido a lo largo de nuestra argumentación, pero que no hemos explicado aún: el problema de la necesidad que tiene Dios del Logos en vistas de la creación.

Para explicar esto es necesario analizar una de las fuentes textuales primordiales de donde Filón hace explícita la “imposibilidad” de Dios de interactuar con la materia. Filón nos dice

En efecto, cuando Dios creó todas las cosas a partir de esa confusa materia, no intervino directamente en ello, ya que violaba las Divinas normas el hecho de que Él, feliz (εὐδαίμονα) y bienaventurado (μακάριον), tuviera contacto alguno con la materia ilimitada (ἀπείρου) y caótica (πεφυρμένης). Pero empleó, en cambio, sus incorpóreas potencias (ἄσωμάτοις δυνάμεσιν), cuyo exacto nombre es el de formas ejemplares (αἱ ἰδέαι), para que cada género de seres adquiriera su correspondiente forma (μορφήν). La opinión opuesta introduce inmenso desorden y confusión, como que, al eliminar esas formas ejemplares, mediante las cuales se han creado las cualidades eliminan a la vez las cualidades.⁹⁶

Este texto es ejemplar para el tema que estamos tratando, pues pone a la luz la imposibilidad metafísica en Dios de interactuar con la materia caótica, por el hecho de que la simplicidad y la unicidad del Existente entran en contradicción con la materia múltiple y caótica.

Claramente el texto expresa ciertas máximas de una teología natural, según la cual Dios es entendido como el principio primero y simple, que no podría entrar en un contacto directo con aquello que se encuentra en el polo opuesto de la naturaleza, un ser caótico que en este caso es la materia, sin degradar su supremacía.

La materia que es preexistente⁹⁷, pero carente de forma, necesita de algo que la dote de la cualidad de poseer forma y con ello, conformarse toda la naturaleza que Dios creó. Claramente el Existente no podría ser el que de forma directa cumpla esta función.

La materia amorfa recibe orden, según el texto, mediante las potencias de Dios, las que podemos también denominar ideas (αἱ ἰδέαι)⁹⁸ o formas ejemplares, cuya tarea es dotar a la materia caótica (πεφυρμένης), de una cierta forma (μορφήν)⁹⁹. Gracias a esta teoría, Filón vuelve coherente la posibilidad que la materia preexistente y caótica, adquiriera un cierto orden, sin perturbar al feliz (εὐδαίμονα) y bienaventurado (μακάριον), y totalmente simple, Padre (ὁ Πατήρ) o Existente (ὁ ὢν).

Pero de la imperturbabilidad del Existente, no se debe derivar una desaparición absoluta de Él en la creación, pues todo el actor creado no es sino respuesta a su voluntad. La obra de las potencias del Existente que mencionaba el texto de Spec. I. 47 y Spec. II. 329, no debe ser separada de la acción

⁹⁶ Spec. Leg. II. 329

⁹⁷ En el texto ‘ilimitada’ (ἀπειρος).

⁹⁸ Esta noción precisa de las “ideas” es equiparable a las “potencias” de Dios, pues “Philo equates the divine powers with the ideas which bring form to what is unordered” en En D. Runia. *On the Creation of the Cosmos According to Moses*, p. 143.

⁹⁹ Esto mismo es dicho por Filón en Spec. I. 48, “. 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 figura a lo que carece de ella, y, en general, cambian lo peor en lo mejor”.

o voluntad de Dios, pues estas potencias deben a Dios su estatus y capacidad, tal como dice Spec. I. 47, “estas potencias [están] en torno a mí” (τὰς περὶ ἐμὲ δυνάμεις), estas potencias (δυνάμεις) son la gloria (δόξα) de Dios.”

Con ayuda de estos textos, podemos resolver la aporía que suponía la imposibilidad del contacto directo de Dios con la materia y a partir del contacto indirecto que se opera mediante su gloria, es decir sus potencias que están alrededor de Él¹⁰⁰. Pero cabe preguntarse ¿Dónde podemos encontrar el Logos aquí?

El Logos aparece a lo largo de todo este último análisis, pues si recordamos, el Logos es tanto la facultad divina del razonamiento, como lugar que reúne (sin mezcla) a las ideas. Podríamos decir bajo el esquema anterior que, examinando el Logos desde la noción de “lugar de las ideas”, el Logos es la reunión de las demás potencias que da forma a lo que carece de ella.

El Logos es la primera entre las potencias que ordena de manera armoniosa y configura un modelo bello, el mundo inteligible. Al igual como las potencias ordenan la materia, la potencia rectora (el Logos) por encima de aquellas potencias, es la que la ordena el plano inteligible, formando el κόσμος νοητός, modelo bello (μίμημα καλόν) para la posterior creación del κόσμος αἰσθητός, dando orden al primero, tal como el resto de las potencias dan orden al segundo¹⁰¹.

Estas son las principales claves dentro del esquema filoniano para entender la riqueza del Logos en este primer plano relacional, el del Logos y Dios.

Es mediante esta relación que, podemos rastrear desde un comienzo la mediación que se establece por el Logos, una mediación que logra articularse como razón divina y operación intelectual de Dios. Operación que permite comprender a Dios como creador sin comprometer sus atributos esenciales. Este Logos también es el lugar de las ideas que, como potencia rectora, da orden a las ideas que componen el mundo inteligible en vista de la producción de lo sensible.

Según este análisis de Filón, podemos concluir sabiamente -al igual como Jacob- que el Logos “no es otra cosa, sino la casa de Dios (οἶκος θεοῦ)”¹⁰², el lugar desde donde Dios actúa, y el lugar que custodia su esencia inalcanzable.

¹⁰⁰ El Existente es también creador pues utiliza sus potencias para ello, Dios crea mediante su Logos por lo que no es casualidad que una de sus potencias, aquella que Filón denomina ‘Dios’ (θεός) sea según su interpretación la potencia creativa del Existente. Runia nos dice “The part of Philo’s elaborate doctrine that is most relevant here is his presentation of two chief powers, each associated with a divine name: the creative power as indicated by the name *theos*, the kingly or sovereign power by the name *kurios*...” D. Runia. *On the Creation of the Cosmos According to Moses*, p. 144.

¹⁰¹ Que las potencias en general se encarguen de proporcionar orden a la materia para constituir un universo armonioso, no significa que el Logos se desligue de esta tarea tan solo por estar a cargo del ordenamiento del mundo inteligible. En el siguiente capítulo ahondaremos en cómo se expresa el Logos en el plano cosmológico, para el correcto ordenamiento de este.

¹⁰² Migr. 5.

V. El Logos y la cosmología filoniana.

Posterior al examen del Logos divino y sus atributos esenciales que se abordan en el plano metafísico anterior a la creación, pero en vistas de ella, nos es necesario, según el correcto orden de nuestra exposición, analizar al Logos filoniano desde el dilema que hemos intentado aclarar en el capítulo anterior.

Pues, si la materia preexistente carece de forma y necesita del Logos divino, mundo de las ideas (explicado en el capítulo anterior) para asemejarse y ser una bella copia de un primer modelo bello, ¿Cómo es que lo carente de forma (la materia) puede asemejarse a aquello más cercano a Dios?

Claramente, la respuesta a esta pregunta no puede estar dada por un atributo propio de la materia, pues la materia carece de cualquier actividad que la haga digna de tan magna tarea.

La respuesta nos será otorgada por el Logos nuevamente que, orientado hacia la creación ya no inteligible, sino que material, actuará como una ley que rige el universo, será como aquella ley divina de Heráclito, que gobierna por sobre toda ley humana y que configura el universo proporcionándole la unidad que necesita.

V. I. Fuente platónica de la cosmología filoniana.

Con la exposición dada en el capítulo anterior, en específico en el apartado IV. I., ha quedado clara en general la utilización que Filón hace del *Timeo* de Platón.

En el anterior capítulo, vimos también cómo Filón utiliza el *Timeo* para explicar la causa de la creación, que no es otra que la bondad de Dios, ésta funda una de las características esenciales de Dios, la de creador¹⁰³, característica que veremos ahora en la actualidad de su acción.

Tanto Filón como Platón, han considerado que la materia o en general lo engendrado (τὸ γεγονός), no tiene un principio por naturaleza que permita a partir de él mismo el orden que contemplamos en los seres creados. Además de ese orden, Platón y luego Filón, concluyeron que la causa de la creación del universo era la bondad divina entendida como no mezquindad de Dios por la que este se complace en crear el universo para que se le asemeje mediante la imitación del modelo bello inteligible¹⁰⁴, o como participación, a una forma, como la de lo justo y lo bello (Parménides 130b7-9).

¹⁰³ “Neither the one nor the other appear to have satisfied Philo, who in this instance turned to the Bible, and especially Genesis, to establish that the principal and essential action of God is that of creation and nothing else” R. Radice. “Philo’s Theology and Theory of Creation” en A. Kamesar (ed.) *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge University Press: New York, 2009, pp. 124-145, p. 131.

¹⁰⁴ Filón nos habla de la creación de Dios mediante el Logos divino, primogénito (πρωτόγονος) de Dios, más antiguo (πρεσβύτερος) de los seres y nada diferente a la imagen divina (θείας ἀδιαφοροῦντα εἰκόνας) que, mirando los modelos

Pero cabe preguntarse ¿Qué hay en el universo visible, o mundo sensible, que le permita desplegarse como un constante asemejarse a aquel modelo que contempla el demiurgo para crear? La respuesta a esta pregunta claramente se asocia a una duda más de fondo en torno al orden de la creación material: ¿Cómo o a través de qué principio el demiurgo logró construir un universo que alberga elementos discordantes? ¿Cuál es la causa que permite no solo la creación sino el orden de la creación que ella no puede darse a sí misma?

Esta cuestión será un gran problema dentro la exégesis filoniana, pues, aunque la cosmología de Filón comparte muchos aspectos con la de Platón, no consiste en una mera repetición de Platón, sino que busca dar una novedosa interpretación de sus doctrinas a la luz de la revelación del judaísmo.

Platón, a propósito de aquella belleza a la cual dios (ὁ θεός) quería que la creación se asemejara (Timeo 29e), nos dice que dios consideró que lo más bello no podría ser carente de razón y que la razón no se da en algo donde no exista la presencia del alma, por lo cual, colocó la razón (τὸν λογισμὸν) en el alma del cosmos material (ἐν ψυχῇ) y el alma en el cuerpo (ἐν σώματι), y con ello consiguió que la creación fuera bella en tanto poseía alma y razón, gracias a su divina providencia (τῆν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν), según Timeo 30a-b. Según este texto el *anima mundi*, es aquella causa que proporciona al mundo la belleza que dios quería conjugar en la creación del mundo sensible.

Pero volvamos nuevamente a la generación del mundo sensible. Platón nos dice que el dios “cuando comenzó a construir el cuerpo de este mundo lo hizo a partir del fuego y de la tierra” (Timeo 31b). Pero estos elementos al ser reunidos por el dios no conforman el universo al instante, pues no se mezclan de la manera correcta que permite conformar de manera natural el cosmos que vemos.

Es por ello, que Platón nos menciona un tercer elemento, no igual a los anteriores, pero que, como un término medio, permite vincular a los elementos con los cuales se construye el universo.

En un comienzo Platón llama a este término medio “proporción” (ἀναλογία)¹⁰⁵, siendo aquella que entre extremos funciona como unión o relación, haciendo que el medio “se ha convertido en principio y fin, y el principio y fin, en medio, sucederá necesariamente que así todos son lo mismo ... todos serán uno” (Timeo 32a). Esta unidad que da la “proporción” al universo no mantiene el cosmos en una mera mezcla, sino que más bien ha de entenderse como la posibilidad de que elementos discordantes estén en relación en una unidad que los abarca y los acoge.

arquetípicos (πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων) como el demiurgo para crear, dio forma (ἐμόρφου) a las especies (τὰ εἶδη) de la realidad, en Conf. 63.

¹⁰⁵ Timeo 31c. “Ma due cose non possono combinarsi senza una terza, poiché è necessario che in mezzo ci sia un legame che le congiuga; e il piú bello dei legami è quello che fa una sola di se stesso e delle cose congiunte e a ciò fare adatta la <<proporzione>>” M. Sciacca. Platone. Volume Secondo. Marzorati: Milano, 1967, p. 113. Mas adelante, Platón hablará de una naturaleza intermedia, a la cual denominará hijo (ἔκγονος) Timeo 50d.

Esta idea que Platón desarrolla en primera instancia bajo el nombre de proporción nos es a nuestro parecer lo que posteriormente en Timeo 34b, Platón mudará al alma del mundo, sobre la que nos dice

El dios ... Primero colocó el alma (ψυχήν) en su centro (τὸ μέσον) y luego la extendió (ἔτεινεν) a través de toda (διὰ παντός) la superficie y cubrió (περικαλύπτω) el cuerpo (τὸ σῶμα) con ella. Creó así un mundo, circular que gira en círculo, único, solo y aislado, que por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficiente a sí mismo. Por todo esto, lo engendró como un dios feliz¹⁰⁶

Este pasaje del texto platónico es relativamente concluyente, la creación del cosmos trae consigo a la vez una creación de un alma que vuelve bello el cosmos material. Pero el cosmos no es bello tan solo por tener un alma, sino porque esta alma regula (en tanto tiene razón) el cosmos en general¹⁰⁷, pues como nos dice el texto, el alma se extiende desde el centro a la totalidad del cuerpo, como la causa del orden y de la buena armonía de lo creado, según nos dice el profesor Velásquez “el cosmos se dice que es “un ser viviente animado e inteligente” (Tim. 30B). Alma es lo que hace viviente al mundo. Pero estar vivo significa para el mundo tener una cierta ordenada estructura.”¹⁰⁸

Esta estructura cosmológica de Platón recién presentada nos es sumamente importante en la órbita del pensamiento filoniano, pues el foco que colocó Platón en el *anima mundi* para la ordenación del universo, Filón la transferirá nuevamente a la noción de Logos, que siendo “firme apoyo del universo”, configura el recto orden del universo.

Veamos que nos dice Filón al respecto

[8] Puesto que ninguna (ὅτι οὐδὲν) de las cosas en la materia es fuerte de este modo (τῶν ἐν ὕλαις κραταιὸν οὕτως), que sea capaz [en fortaleza] para llevar la carga del mundo (ὡς τὸν κόσμον ἀχθοφορεῖν ἰσχύσαι), pero el Logos perpetuo del Dios eterno (λόγος δὲ ὁ αἰδῖος θεοῦ τοῦ αἰωνίου) es el más fuerte y más firme apoyo del universo (τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιοτάτον ἔρεισμα τῶν ὄλων ἐστίν). [9] Este dirigiéndose desde el centro¹⁰⁹ hacia los extremos (οὗτος ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ

¹⁰⁶ Esta alma que pareciera ser creada posterior al mundo material, realmente es creada con anterioridad y con vistas a la racionalidad del mundo sensible. “Pero el alma en verdad es construida “primera y más anciana ... que el cuerpo mandando como señora de quien es mandado” (Timeo. 34c) ... El alma tiene una vida (*bios*) imperecedera, pues se mueve en sí misma por la totalidad del tiempo, y al evolucionar en el mismo lugar, la totalidad de su substancia realiza el movimiento de la razón” O. Velásquez. *Anima Mundi. El alma del mundo en Platón*. Ediciones Universidad Católica de Chile: Santiago, 1982, pp. 38-39.

¹⁰⁷ De manera interesante sobre este tema, una explicación cristiana de los siguientes siglos dada por Tertuliano, nos dice “Así que también por ánimo (*animus*) o mente (*mens*) (que se dice νοῦς entre los griegos) no entendemos otra cosa que un poder natural, innato y propio del alma (*animae*) ... con el que actúa, con el que entiende ... es también el motor del universo (*universitatis motatorem*)” (*De Anima*, XII, 1), entendiendo Tertuliano algo existente por naturaleza en el alma, el ánimo o mente, que es motor del universo y que mueve al universo correctamente, haciendo referencia a un principio racional que anida el alma para el orden del cuerpo mismo, al igual como en Platón el alma anida lo racional (τὸν λογισμὸν).

¹⁰⁸ O. Velásquez. *Anima Mundi. El alma del mundo en Platón*, p. 41.

¹⁰⁹ Traduzco el centro, pues los centros no tienen sentido en el plano de la totalidad; en la totalidad hay solo un centro, un medio.

τὰ πέρατα) y desde las alturas [límites] hacia el centro (καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθείς), realiza a lo largo el recorrido invencible de la naturaleza (δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήττητον), reuniendo todas las partes y estrechando [las] (συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων) – pues el padre, el que lo engendró hizo indestructible al vínculo del todo [del universo] (δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄρρηκτον τοῦ παντός ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ).¹¹⁰

Tal vez, lo primero que salta a la vista en este texto, es una leve similitud con el texto que ya hemos presentado de Platón (Timeo 34b), por lo menos en el desarrollo del despliegue que el Logos realiza desde el centro del universo hacia los límites, como en Platón el alma del universo desde el centro se extiende a través de todo el cuerpo del cosmos.

El Logos de Filón, perpetuo (ἀίδιος) y eterno (αἰώνιος) de Dios es el más fuerte y firme apoyo (ἔρεισμα) del todo, que permite solucionar el problema que anteriormente mencionábamos, acerca de cómo el alma del mundo (que en Filón ya no es el alma, sino el Logos) logra ordenar y conservar el universo¹¹¹.

Claramente esta respuesta ya estaba dada por Platón en Timeo 34b, con la extensión del alma y la racionalidad (30b) inherente de ella, pero aquí en Filón el problema se puntualiza. La causa de la estructura del universo se debe o depende de la racionalidad pura en primer lugar, razón o Logos que, despliega (τείνειν) el invencible (ἀήσσητος) recorrido de la naturaleza (τῆς φύσεως), siendo el encargado de realizar la φύσις, pues conduce, reúne (συνάγω) y estrecha (σφίγγω) todas sus partes (τὰ μέρη πάντα). Pues es el vínculo (δεσμὸς) indestructible (ἄρρηκτος) de todo lo engendrado por el padre (πατήρ).

Radice parafraseando *De Plantatione* 4 expresa muy bien el problema en cuestión, que tenía Platón en un comienzo, pero que Filón vuelve a plantear, nos dice Radice “come è possibile, si domanda, che la terra, che è l’elemnto più secco, sia ospitata dall’acqua che è umida, e che l’aria che è fredda, sia a contatto con il fuoco che è caldo”¹¹². La duda sobre la causa de la cohesión del universo, universo que alberga elementos discordantes, como el agua y la tierra, y, el fuego y el aire.

Si para Platón el alma del mundo era la respuesta a esto, en Filón se producirá un relativo vuelco, pues para Platón la razón o lo racional necesitaba de un alma que ejerza la racionalidad, en cambio en Filón, la razón se puede encontrar como substancia independiente del alma, como una hipóstasis que configura la naturaleza armoniosa del universo.

Para Filón la respuesta es clara, antes que todo debe existir “la razón”; el Logos ha de preceder la creación para la correcta ordenación del universo. El Logos, según otro texto de Filón, es el padre (πατήρ), la recta razón (ὀρθὸς λόγος), pues su tarea es seguir (ἔπρασθαι) y acompañar (ἀκολουθεῖν)

¹¹⁰ Plant. 8-9. Traducción en parte propia, pero con apoyo de la de Marcela Coria en J. Martín. *Filón de Alejandría. Obras Completas. Volumen II*. Trotta: Madrid, 2010, pp. 369-370.

¹¹¹ Sobre esta conservación del cosmos que realiza el Logos en Filón, entendido como apoyo (ἔρεισμα), puede verse como antecedente la teoría estoica sobre el fuego que mantenía Zenón “hay dos tipos de fuego: uno es no artesano ... el otro es artesano y no sólo es causa de crecimiento sino de conservación” en S.V.F., I, 120.

¹¹² G Reale – R. Radice. Filone di Alessandria: *Tutti i Trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia*, p. 888.

a la naturaleza cogiéndose (μεταδιώκοντας) a la verdad (ἀλήθειαν) desnuda (γυμνήν) y sin ropajes (σμένην) (*De Ebrietas* 34).

Logos que, acompañando a la naturaleza y gracias a su fundación en la verdad, permite al igual que un instrumento, armonizar los tonos del universo, en una sola y grande melodía, según el mismo universo lo demuestra; nos dice Filón “los fenómenos terrestres con los atmosféricos y los celestes con los que se dan sobre la tierra, demostrando también de tal manera por medio de las razones armónicas (μουσικῆς λόγων) la perfecta armonía del universo” Migr. 178.

Esta supremacía del Logos, o de la razón, como mencionamos, ya está esbozada en Platón, pero en este autor era necesario la existencia primera de un alma dónde se pudiera dar una razón, en Filón la respuesta no es de esta manera por lo menos no en el plano cosmológico¹¹³.

Es un hecho tanto para Platón como para Filón que, existe una regularidad en el universo. Filón entiende que esta regularidad proviene de lo racional, específicamente de la razón, en efecto nos dice

Así como hay un sello racional impresor de las formas, que preexiste a la sensibilidad particular, de la misma manera, antes de que existan los inteligibles particulares, existía lo inteligible genérico en sí, del que reciben las otras cosas su nombre por participación...¹¹⁴

En este momento no nos interesa tanto el inteligible genérico en sí, sino que más bien, del “sello racional” (σγραγιῶδος λόγον), una de las formas en que Filón hace referencia al Logos cosmológico.

El texto nos presenta una clara dependencia metafísica; las formas o ideas que están impresas en la sensibilidad, se debe a un modelo anterior: las formas en sí. Al igual como los inteligibles particulares dependen de un inteligible antecedente que da la existencia a los demás inteligibles, de la misma forma, las formas inmanentes de las que participa el cosmos dependen de igual manera, de un modelo anterior, modelo capaz de imprimir esas formas en los particulares, para que los particulares puedan participar de estas formas, y para ello nada mejor que un sello capaz de imprimir las formas que permanecen en él.

Si en el capítulo anterior, las ideas dependían de un lugar que les albergue, y este lugar era el Logos, la realidad más cercana a Dios; la metafísica filoniana, ahora orientada a la creación particular, necesita de aquellas formas y con ello, de algo capaz de imprimirlas en la realidad particular.

¹¹³ En el plano antropológico esto varía, al igual como en Platón, Filón también menciona que en el alma se alberga la razón, pero solo esto es mencionado en el plano antropológico, un ejemplo es como sigue “cada vez que se presenta en el alma (τῆ ψυχῆ) la sacrosanta razón (ὁ ἅγιον λόγος) acorde con el siete (κατὰ ἑβδομάδα) desaparece el seis (ἐπέχεται ἡ ἑξῆς) y cuantas cosas mortales (ὅσα θνητὰ) parecen (δοκεῖ) obrar (ποιεῖν) en él (τουτι)” Leg. I, 16. Pero por más que en este texto la razón se hace presente en el alma, ha de notarse que incluso así, la razón parece tener un peso mayor y casi independiente del alma; en este texto claramente se está haciendo referencia a una razón divina que se manifiesta en el alma. Razón divina ejemplificada por el número siete, que limpia el número 6 apegado a lo mortal, en cuanto el seis representa los movimientos del cuerpo correspondientes a los órganos y el siete al movimiento circular, siete que según cierta lógica es lo mismo que la mónada (Leg. I, 12; 15).

¹¹⁴ Leg. I, 22.

Nuevamente este algo es el Logos de Dios del cual se dice que en él “se hayan grabadas e impresas las formas de todas las cosas” (Leg. I, 19).

Será el Logos quien lleve a cabo la tarea de ser el modelo que marque con su impronta la creación e imprima en ella una racionalidad interna, como lo hace con el alma racional del ser humano, pues en efecto según Filón Moisés nos dice sobre la creación del alma que “no ha asimilado la forma del alma racional a ninguna de las cosas creadas, ... [más bien es] hendida con el sello de Dios (σφραγιῶδι θεοῦ), cuya marca es el Logos perpetuo (ὁ ἀίδιος λόγος)”¹¹⁵.

La creación en general, al igual que la creación en particular del alma, adquiere la racionalidad por aquel modelo que le otorga forma a la materia en general, pues recibe la racionalidad de la razón misma, el Logos, sello según el cual fuimos hechos.

Este Logos es el que salva también el vacío entre el Existente y lo creado, según aquel básico problema de la inalterabilidad de Dios, atributo que podría verse afectado si el Existente mismo operara la creación. Problema que según un erudito judío puede leerse así:

Después de la creación del mundo, Dios se nos aparece como provisto de relaciones, mientras que sus verdaderos atributos permanecen inalterados. En este sentido, pues, también se nos aparece Dios como en dos fases, y éstos son nuevamente, en el idioma filoniano, Dios y el Logos [...] Esto da lugar a un nuevo problema teológico, ya que, de acuerdo a los principios de la filosofía, la creación del mundo no debería “cambiar” a Dios, problema que recibió muchas respuestas.¹¹⁶

Sobre este problema, el Logos sello de la creación, permite ser un intermediario entre estas dos realidades. El Logos es el puente comunicativo de la bondad divina que quiere crear el cosmos lo más bello posible¹¹⁷, en efecto Filón nos dice “el Logos propio del Creador es el sello mediante el cual cada una de las cosas existentes adquieren forma. Por ello también la especie (εἶδος) perfecta está en contacto desde el principio con las cosas creadas, en tanto es impresión e imagen de un Logos perfecto” en Fug. 12¹¹⁸.

V. II. Algunos aspectos del Logos en la cosmología filoniana: principio, divisor y vínculo.

En el presente apartado, revisaremos algunos de los atributos básicos que Filón le otorga al Logos. Logos que visto desde la óptica cosmológica, es el principio regulador o rector del cosmos, que separa adecuadamente

¹¹⁵ Plant. 18.

¹¹⁶ S. Rosenberg. *Filón de Alejandría*. Biblioteca Popular Judía: Buenos Aires, 1967, p. 21.

¹¹⁷ Es el Logos de Dios, veloz que se anticipa a todas las cosas y las acompaña (Cher. 28.), y que, como las aves ligeras y aladas, puede alcanzar y penetrar velozmente todo (Mut. 247.) para mantener en contacto a Dios con su creación.

¹¹⁸ Este Logos que permite la comunicación entre el Existente y la creación, en otros pasajes nos es presentado como el timón que usa Dios para pilotar el universo, como aquel que permite desarrollar la voluntad del Creador en la creación, “Y, ¿qué podría ser <esta casa> salvo la Palabra, lo más antiguo de cuanto ha llegado a existir, a la que el piloto del universo se ha aferrado como si fuese un timón para pilotar el universo, y que una vez modelado usa de este tal instrumento para la irreprochable organización de lo llevado a cabo.” En Migr. 6.

cada una de sus partes pero que también une todo lo que compone el universo.¹¹⁹

(I) Filón en *Quis rerum divinarum heres sit* 115-116, se pregunta sobre los principios de las cosas, como por ejemplo de las plantas, animales y hombres. Pero su pregunta claramente no está orientada a la causa más próxima, como en el caso de las plantas las semillas, o de los hombres los padres, más bien, como una buena pregunta filosófica, se remonta a lo primordial, lo que está antes de todo esto y que permite las causas siguientes. La pregunta es por el principio primordial, al que llama “la causa más alta (ἀνωτάτω αἰτίαν), la más antigua (πρεσβυτάτην) y verdadera (ἀληθῶς)” en §115, o “el principio (ἀρχῆς) más antiguo (πρεσβυτέρας)” en §116.

Sabemos que, al Logos, Filón le da también el nombre de principio cuando nos dice “De la misma manera, también el Logos de Dios riega las virtudes, siendo principio (ἀρχῆ) y fuente (πηγῆ) de las buenas acciones.”, pues las virtudes han crecido “como de una misma raíz, del Logos divino” (Post. 127; 129). Filón llama también al Logos “el más antiguo de los seres”, como por ejemplo en Det. 118: “En otra parte, Moisés, utilizando un sinónimo, llama a esta piedra *maná*, razón divina, la más antigua (πρεσβύτατον) de las cosas que existen”.

Pero, aunque no si no parece evidente la identificación que intento establecer entre el principio o causa suprema de Her. 115-116, con el Logos principio más antiguo de todos baste con mencionar que la causa o principio que menciona el texto en §116 es la naturaleza (φύσις), cuando nos dice Filón “Da a ‘principio’ (τῆν ἀρχῆν) el sentido oculto de ‘naturaleza’ (φύσιν)”.

La naturaleza como fundamento de lo creado será para Filón ese principio o causa de todo el universo. Es aquel principio que configura su creación (el universo) a partir de él. Y, si recordamos con uno de los más grandes eruditos sobre el pensamiento del alejandrino, John Dillon, la naturaleza no es otra cosa que el Logos, “Since for him Nature is the logos of God in action in the world, living in conformity with Nature is simply following God”¹²⁰. Con ello, podemos pensar a la naturaleza como la manifestación del Logos, que siendo causa suprema o primer principio de lo creado, imprime en la creación el factor racional que le viene del Logos mismo.

La naturaleza es una forma de entender al Logos operando en el universo, o como nos dice Filón en un pasaje ya citado “[el Logos] realiza a todo lo largo el recorrido invencible de la naturaleza, reuniendo todas las partes y estrechándolas” (Plant. 9).

Así, el Logos expresado de manera activa como naturaleza, se encuentra en todo lo creado, pues es el principio o causa primordial de todo. Principio del que las cosas participan y del cual adquieren virtudes o frutos, según también se nos muestra Filón interpretando al Logos como fuente y raíz de las virtudes en el plano antropológico (Post. 127; 129).

¹¹⁹ Estos atributos que veremos ahora son el despliegue de lo que en el apartado anterior vimos de manera general. En otras palabras, desarrollaremos a más profundidad en qué sentido el Logos es el apoyo del universo, siendo el Logos principio de este cosmos; y, en qué sentido el Logos sello de Dios imprime la regularidad de la razón en la naturaleza, para lo cual veremos tanto los atributos de división, como de unión.

¹²⁰ J. Dillon. *The Middle Platonists*. Cornell University Press: New York, 1996, p. 146.

No es de extrañar que, Filón también le llame a este Logos o principio, “seminal” (σπερματικός), pues actúa como un principio generador en la realidad, que como una semilla racional implantada en todo lo creado, en su florecimiento permite que el universo se comporte según la regla natural de la razón que está diseminada en el cosmos entero.

O, también en otra parte, Filón menciona que lo que algunos denominan “fortuna” (τύχη), representa en realidad el principio rector del mundo, que no puede identificarse con el mero azar, todo lo contrario, es la racionalidad o razón misma “Porque el Logos divino, al que la mayoría de los hombres llama Fortuna, se mueve en círculo” (Deus. 176), movimiento circular propio de lo divino y excelso pues “el círculo es la más perfecta de las figuras (διότι κύκλος σχημάτων τὸ τελειότατον)” (Spec. I, 205)

Todo lo anterior, nos ha permitido presentar al Logos como el firme apoyo del universo, pues siendo principio y causa primordial del cosmos, permanece en todas las cosas siendo la huella impresa de la primera o más antigua causa del todo, causa que no deja de actuar, porque mediante la inseminación que realiza, puede permanecer en todo lo creado como el principio racional que mantiene el orden, lo que algunos equivocadamente llamaron “fortuna”, pero que Filón se inclina a llamar “Logos”, o, en su sentido activo “naturaleza”.

(II) Ahora, nos es necesario presentar al Logos divisor que, separa las cosas dentro del universo. Acción necesaria para el correcto orden del universo, pues como el mismo Filón ya ha planteado en *De Plantatione 4*, las cosas que reúne el universo muchas veces son discordantes, por ejemplo, el agua y la tierra, donde el primer elemento al entrar en contacto con el otro podría diluirlo totalmente, o, también es el caso del fuego y el aire, donde el fuego fácilmente al contacto con el aire podría ser apagado al instante (como apaga el soplo la llama).

Pero de manera opuesta a lo que podríamos suponer, la destrucción total entre los elementos en la realidad nunca ocurre, la tierra de las islas no es diluida por el mar, ni el fuego es apagado en el contacto instantáneo con el aire; manteniéndose cada elemento en una armonía perfecta con los otros, sin permitirle a cada elemento estar por sobre el otro.

Lo que hemos estado describiendo no es más que la conocida teoría filoniana del “logos divisor” (λόγος τομεύς) que ahora explicaremos. Ella se desarrolla específicamente en *Quis rerum divinarum heres sit* 130-143, aunque el problema de la “división” se encuentra a lo largo de al menos un tercio del mismo tratado.

Allí Filón interpretando Génesis 15,10, nos dice

Después (scl. Moisés) añade: <<las dividió por la mitad>>, sin poner al lado el sujeto, para que se piense que el que no aparece es Dios, que va cortando una por una todas las naturalezas, que parecen estar ensambladas y unidas, las de los seres corpóreos y la de los inmateriales. Y las corta

con el divisor de todas las cosas que es su propio Logos, el cual, afilado para disponer de una punta cortante al máximo, nunca deja de dividir.¹²¹

La forma en que el texto sigue es simplemente bella, y en ella Filón se encarga de presentar qué cosas corta este logos divisor, el cual corta como “cabellos las láminas de oro” (Ex 36,10), láminas que serán tanto materiales, llegando hasta los átomos y partículas de las cosas, como racionales (Her. 131).

En general, el texto tiende a ser una amalgama entre belleza y contenido. Aquí, lo que nos interesa es la riqueza del contenido que Filón nos está enunciando, y, podemos ver que, al igual que el esquema que he trazado para la exposición del Logos, en el plano cosmológico, antropológico y divino, el texto en cuestión nos presenta al Logos divisor en los mismos planos, con lo divino como su herramienta para la división, en lo cosmológico dando orden a la creación, y en lo antropológico separando lo racional de lo irracional que hay en el ser humano.

Con respecto a Dios, el Logos funciona como la herramienta que divide en la creación. No es Dios el que divide y a quien se alude en la cita del Génesis del extenso pasaje recién citado de Her. 130, sino que es su propio Logos (ἐαυτοῦ λόγῳ), el que realizará la tarea de divisor “como razón con la que planifica la división de los seres en opuestos y su distribución proporcional”¹²².

En relación con el ser humano, el Logos divisor es quien dividió nuestra alma y nuestros miembros, o como cuando nos habla sobre los animales, dentro de los cuales el hombre sobresale, “dividió a cada uno de los tres <animales> por la mitad, el alma racional e irracional, el lenguaje en verdadero y falso, la sensibilidad, en representación aprehensible e inaprehensible” (Her. 132). Pero sobre esta división, se hablará en el siguiente capítulo.

Y, por último, dice Filón, al igual como hizo con la división del ser humano, “así hizo con la esencia del universo (οὕτως καὶ τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν)” (Her. 133). Dividiéndolo y separando lo ligero de lo pesado, lo denso de lo sutil, agrupando los elementos según su correspondiente cualidad, el aire y el fuego en lo sutil, y, la tierra y el agua en lo denso, establece a estos elementos como los fundamentos (θεμέλιοι) del mundo sensible (κόσμος αἰσθητός).

El Logos es el instrumento por el cual Dios divide las cosas y con ello las organiza. Separando y dividiendo le entrega un orden a la creación “la tierra era dividida en continentes e islas, el agua en mar y ríos y en cuanto es potable; el aire, en las estaciones del verano y del invierno...” (Her. 136).

En Her. 140, “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, y los animales y plantas que se formaron mediante estos”, el Logos en cuanto razón divisora es en definitiva el encargado de otorgar al universo la distinción, la forma y la

¹²¹ Her. 130.

¹²² Según Marco Antonio Santamaría en la introducción a “*Quis rerum divinarum heres sit*” en J. Martín (ed.). *Filón de Alejandría. Obras Completas. Volumen III*. Trotta: Madrid, 2012, p. 142.

cualidad, de la que carece y necesita, ya no desde un plano inteligible que hemos visto en el capítulo anterior, sino que también, en el plano material como ha quedado constatado en estos textos recién comentados¹²³.

(III) Por último, es necesario analizar brevemente, una última característica del Logos cosmológico, que es la de “vínculo” (δεσμός) del universo.

Anteriormente, hemos visto al Logos de Dios en la tarea de ser el divisor del universo, quien separa los distintos fundamentos del cosmos para que no exista una mera confusión o mezcla indistinta entre ellos. Y lograr con ello, mediante la separación, al igual como el intelecto separa sus contenidos para la recta comprensión, el universo también posea un recto orden. Orden que viene dado por la diferenciación que nos otorga la división de las cosas materiales, como por ejemplo la división de las cuatro estaciones.

Pero, ante aquel panorama nacen ciertas incertidumbres con respecto a la división, pues nosotros interactuamos con el universo entendido como una totalidad de elementos no totalmente diferenciables, sino en su totalidad unidos, elementos de un mundo que comprendemos como partes de un todo, al igual como el oro que se encuentra incrustado en la piedra.

La realidad aparece ante nuestros ojos, en su gran mayoría, unida y mezclada, para verlo no hace falta recurrir a ejemplos exteriores, pues el propio ser humano es una mezcla de diferentes partes, por ejemplo, en el humano conviven órganos que se enfocan a diferentes sensibilidades, y cada una de esas sensibilidades a la vez, derivan su objeto de conocimiento a un intelecto que se apodera de él¹²⁴.

En efecto, la “división” llevada a cabo por el Logos, anteriormente mencionada, no debe entenderse como una separación total, sino más bien, la división de los elementos debe ser comprendida bajo algo que les permite interactuar. Donde no exista una mezcla en donde todas las cosas se diluyen, sino que, como una unión que permite demarcar las diferencias específicas de cada elemento, sin dejar de unir cada una de las partes en un todo armonioso.

Esta idea que no nos es entregada por la noción de división, Filón la coloca en el Logos con el nombre de “vínculo”. Nos dice Filón

Siendo, pues, el Logos del Existente un vínculo de todas las cosas (ὁ τε γὰρ τοῦ ὄντος λόγος δεσμός ὦν τῶν ἀπάντων), como he dicho (ὡς εἴρηται), que une todas las cosas particulares y las sujeta

¹²³ El Logos que dividió la esencia del universo (τῶν ὅλων οὐσίαν), en otros pasajes que también están en relación con esta temática nos dicen que, el Logos es como una muralla que distingue lo verdadero de lo falso (Her. 201), o cuando se nos dice que este Logos divino dividió y distinguió todo lo de la naturaleza, al igual como el intelecto divide para el proceso intelectual (Her. 235).

¹²⁴ En efecto Filón nos dice “La representación se constituye por el ingreso del objeto externo, que impresiona al intelecto a través de la sensibilidad; el impulso, en cambio, hermano de la representación -según la fuerza tensional del intelecto, que éste despliega a través de la sensibilidad-, se apodera del objeto y avanza hacia él pegándosele para asirlo e incorporarlo” (Spec. I, 30). Este pasaje deja en claro como muchas partes distintas dentro del ser humano interactúan entre sí, en conjunto y no en una separación total.

impidiendo que ellas se desliguen y separen (καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει κωλύων αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι) ...”¹²⁵

Este pasaje es relativamente claro, para aquello que estábamos explicando. Pues el universo no se presenta por partes, sino que, como un todo. Y para ello los elementos que componen el universo claramente no pueden permanecer cada uno totalmente diferenciado de los demás, necesitan un vínculo que les permita hacer asociaciones y relaciones.

Vínculo que genera, en definitiva, la experiencia del cosmos como uno y total en lo que contemplamos, en todas las uniones de cosas que experimentamos, uniones de las cuales somos también parte como seres humanos, pues nos encontramos constituidos de diferentes órganos y extremidades y de diferentes movimientos, que siendo cada uno distinto de otro, también se pueden conjugar en una unión que sin embargo no los mezcle totalmente.

Con todo lo anterior, vemos que el Logos cosmológico configura y permanece en toda la creación, como principio de ella y con ello de sus partes, separando cada uno de sus elementos, para que puedan conservar de manera clara sus cualidades y, por último, también estableciendo lazos entre cada uno de los elementos con otros, para conformar aquello que realmente conocemos como universo. Un universo sin vacíos¹²⁶, bello gracias al Logos no solo instrumento de Dios en la creación sino el lazo que vincula todo en ella; universo del cual diremos en el caso de ser virtuosos que “es un don de él” (Ebr. 117).

V. III. El Logos y la ley de la naturaleza.

En este último apartado, comentaremos una de las formas más concretas del Logos que regula el cosmos.

Esta noción es la de ley natural, una faceta del Logos que, se configura como la ley que guía el cosmos según un correcto orden; al igual que el orden proporcionado por el pastor a su rebaño, el Logos como ley natural es quien dota al universo de normas que se deriven de la recta razón, del Logos mismo.

Aunque para hablar de este Logos, cabe hacer una cierta distinción. Gran parte de lo que hemos estado tratando sobre el Logos, ha estado enfocado a la acción del Logos en el plano trascendente, pero en este capítulo, nuestra visión ha estado únicamente dirigida al plano más concreto de la creación, por ejemplo, de los principios materiales del universo, tanto de como estos se dividen y presentan una substancia distinta respecto al resto, como también, de la unión que presentan para conformar aquello que llamamos universo.

¹²⁵ Fug. 112.

¹²⁶ Nos dice Filón “pero Dios no ha dejado nada vacío ni desierto de sí mismo pues al contrario llena por completo todas las cosas “en Post. 6.

Este último plano, el de lo tangible, sus principios y relaciones, hemos visto que nuevamente es un escenario dado exclusivamente por la operatividad del Logos en el plano relacional del cosmos. Articulando y diferenciando cada parte y conjunto del universo.

Es a este Logos desarrollado a lo largo de todo este capítulo, que podemos llamar bajo una acepción más moderna, el Logos inmanente, o, en otras palabras, el Logos en acción sobre el universo. El Logos que como esperma fecunda la creación y se encuentra presente en la realidad material misma, no solo fundándola y trascendiéndola, como vimos en el capítulo anterior, sino que, presentándose a lo largo de todo el universo.

El Logos inmanente, se expresa como naturaleza (φύσις), como ya nos recordaba Dillon. Naturaleza o Logos que, siendo creación de Dios, realiza su acción bajo lo que podemos denominar leyes físicas y éticas que, Dios nos entregó de manera inalterable¹²⁷ mediante su Logos. Leyes que desarrolla el Logos y que no dejan de ser una definición exacta de lo que llamamos por “ley natural”.

Hay en el ámbito de los intermediarios de Filón un paso del Logos a la *physis* y de la *physis* a la ley de la naturaleza, pasos que expresan en último sentido, el camino de Dios hacia los hombres y viceversa. Estos intermediarios cubren el abismo entre estas distintas realidades, y son como un sello que dejó el Creador en su creación, que permiten tanto la intervención divina, como la deificación humana.

Estas leyes naturales no son simplemente las leyes de la ciencia, sino que siendo leyes que gobiernan la *physis*, también gobiernan los cuerpos mortales de los seres humanos, fijando patrones ideales de comportamiento, que se resumen en un conjunto de leyes éticas y sus correspondientes virtudes¹²⁸.

Pero veamos algunos de los textos esenciales de esta nueva caracterización del Logos¹²⁹. Por ejemplo, Filón nos dice “que la verdadera prescripción es por sí misma eterna (Τὸ πρὸς ἀλήθειαν

¹²⁷ Esto nos lo dice Martens en el comienzo de su análisis de la *ley natural* en Filón “Nature is the creation of God. It operates according to certain laws and ordinances, both physical and ethical, which God gave as unalterable (Opif. 61)” J. Martens. *One God One Law*, p. 83.

¹²⁸ Najman introduciéndonos a la universalidad de la ley natural, nos dice “Relatedly, Philo emphasized the connection between the law of Moses and the virtues (Mos. 2, 9-11)” H. Najman. “The Law of Nature and The Authority of Mosaic Law” en *The Studia Philonica Annual*. 11/1 (1999), pp. 55-73, p. 57. No hay que olvidar que la ley de Moisés es una copia de la ley de la naturaleza, con lo cual equivale a decir que, la ley de la naturaleza tiene una relación con las virtudes.

¹²⁹ Cabe mencionar que, en gran parte de los textos que aparece el Logos como ley natural, el Logos es mencionado como “recta razón” (ὀρθὸς λόγος), lo cual no es novedad para cualquier investigador del pensamiento del alejandrino y que según Dillon es un principio cósmico y humano “For Philo, ὀρθὸς λόγος is both a cosmic principle and an aspect of the human soul” en D. Winston – J. Dillon. “Commentary” en *Two Treatises of Philo of Alexandria: A Commentary on De Gigantibus and Quod Deus Sit Immutabilis*. Brown Judaic Studies 25: California, 1983, pp. 229-358, p. 243.

νόμιμον εὐθύς ἐστὶν αἰώνιον), puesto que la recta razón (ἐπεὶ καὶ ὁ ὀρθὸς λόγος), que es ley (ὅς δὲ νόμος ἐστίν), no es perecedera (οὐ φθαρτός)”¹³⁰.

Este pasaje nos es importante, pues se nos menciona al Logos que aquí está representado por la recta razón (ὀρθὸς λόγος), como una ley (νόμος) no perecedera y como dice al principio, eterna (αἰώνιον).

Esto claramente es una definición de lo que durante toda la edad media será conocido como ley natural no es una convención como las leyes humanas, sino un principio físico y moral que, permanece en toda la realidad. En la realidad física conformando el movimiento de los astros, por ejemplo, y, en la realidad humana, específicamente en la capacidad ética del hombre, en tanto posee dentro de su razón principios o máximas según las cuales el ser humano se debe comportar correctamente, máximas que todo ser humano puede juzgar deliberadamente.

Esta ley eterna está por encima de toda asamblea y convención humana, pues es también la que, en un sentido político, el buen gobernante debe obedecer e interpretar para la buena conducción de su comunidad.

Sobre la superioridad de esta ley eterna, que es también la ley natural, Filón nos dice en el mismo texto, unos párrafos antes, lo siguiente

¿Qué puede decirse, sino que estos tales son condenados por las costumbres comunes de los hombres, teniendo como acusadora a la madre, es decir, la práctica política y social, pero son absueltos por las leyes de la naturaleza, porque tienen como aliado al padre, la recta razón?

El texto hace una clara diferenciación entre lo correspondiente a la madre y lo propio del padre. A la madre en general, corresponde aquello que está orientado a la sensibilidad y por ello cuando habla de la práctica política se refiere a una política solo de lo sensible y no correctamente orientada por la recta razón. En cambio, del padre es lo racional que debe gobernar por sobre lo sensible, para poder transmitir lo racional a lo material, la razón a la política.

La política como campo para explicar la ley natural es bastante importante, pues Filón considera que este universo es como una gran ciudad (μεγαλόπολις), que ha de estar regida por una única ley (νόμῳ ἐνί) en Jos. 29., que según menciona el mismo texto de *De Iosepho*, nos dice que es el logos (la razón) de la naturaleza¹³¹.

En definitiva, la ley natural es aquella que permite a Dios ser pastor y rey del universo, ordenando todo según el recto orden de la razón, tanto las revoluciones de los astros, como el cuidado del ser

¹³⁰ Ebr. 142.

¹³¹ La gran ciudad que es este mundo necesita de una sola ley, que es la ley de la naturaleza, pero que en la realidad las ciudades no han respetado, pues es por “la ambición y desconfianza mutua, por las que no se contentan con las leyes de la naturaleza (φύσεως θεσμοῖς)” (Jos. 30). Más sobre la noción política que entraña la idea de ley natural, puede verse a modo de resumen mi pequeño trabajo, M. Díaz-Lisboa. “Filón de Alejandría: Consideraciones filosófico-políticas en torno a José (patriarca) y la ley de la naturaleza” en *Palabra y Razón*. 17 (2020), pp. 26-43.

humano. Dios cuida todo mediante su Ley, colocando delante de toda la creación “su recto Logos e hijo primogénito (τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον καὶ πρωτόγονον υἱόν)” (Agr. 51).

La unión que realiza Filón entre el Logos y la ley natural es clara en los textos que he presentado, y, en ella no se busca otra cosa que dotar al orden del universo, de una eternidad, racionalidad y unidad propias del Logos. Logos que, como naturaleza y posteriormente ley natural, actúa en el universo conduciéndolo según la recta razón.

No es casualidad que, sobre la idea del Logos como conductor del universo¹³², Filón hable en reiteradas ocasiones del Logos como un auriga (ἡνίχως)¹³³, que conduce a la creación, como el auriga conduce al rebaño, según la recta razón¹³⁴.

Por último, para calzar perfectamente con lo que veremos en el siguiente capítulo, que está orientado al plano relacional antropológico, Filón nos menciona que una cualidad también de este Logos camino y auriga, es la idea de que acompaña al ser humano, según el texto bíblico “el Señor está con nosotros” (Nm 14, 9).

El Logos nos es presentado entonces como acompañando a los que honran la vida del alma, ya no tan solo actuando en el plano cosmológico en general, sino que, también estando presente en el universo propio del ser humano, como un guía que lo acompaña a su perfección¹³⁵.

VI. El Logos en la antropología filoniana.

Hemos llegado finalmente al último plano relacional en que se manifiesta el Logos, el plano antropológico. Pero, antes de empezar la exposición del Logos y su presencia en el ser humano, nos es necesario aclarar algunos principios a partir de los cuales trabajaremos este apartado.

Primero, en este capítulo el lector no se encontrará con la teoría antropológica de Filón explicada a cabalidad, pues esta sería una empresa de gran envergadura e imposible de realizar en pocas páginas. No abarcaremos el plano antropológico en su totalidad, no veremos, por ejemplo, los tipos de movimientos del cuerpo, que según Filón son siete (Leg. I, 7), ni tampoco analizaremos toda su teoría de las tres partes del alma (Leg. I, 70), ni tampoco su teoría de las virtudes –que se encuentra a lo largo de toda su obra–, sino tan solo el modo como las virtudes se relacionan en general con el Logos.

¹³² La “conducción” será un tema clave cuando Filón hable también reiteradamente del Logos como “camino”, por ejemplo, el camino real (τῆ βασιλικῆ ὁδῶ) en Post. 102, o “celestial y real camino de la virtud (τὴν οὐράνιον καὶ βασιλικὴν ἀρετῆς ὁδὸν)” en Deus. 180.

¹³³ Puede verse Mut. 114-115.

¹³⁴ Nos dice Filón “de modo que el auriga de las potencias es el Logos y a su vez, el que está montado arriba y habla es el que ordena al auriga las cosas necesarias para la recta conducción del universo” Fug. 101.

¹³⁵ “Por eso, también Moisés da testimonio exhortando a combatir las opiniones contrarias, pues dice <<el momento es favorable se apartó de ellos, pero el Señor está con nosotros>>. Entonces, en aquellos que honran la vida del alma habita y circula el Logos divino...” Post. 122.

Con ello, nuestro criterio metodológico en este capítulo es claro: se analizarán tan solo los ámbitos de la amplia antropología filoniana que puedan representar puntos de interés para el estudio e interpretación del concepto de Logos.

Los aspectos más importantes que se abordarán en este capítulo son: (1) lo irracional y lo racional en el ser humano, (2) la distinción entre *Logos Endiathetos* y *Logos Prophorikos*, (3) ética y virtudes, y (4) misticismo.

VI. I. Lo irracional y lo racional en el ser humano.

Una de las distinciones bases que aparecen en el pensamiento de nuestro autor, es la que discrimina entre un ámbito irracional y racional dentro del alma humana¹³⁶.

Un pasaje ampliamente conocido por los eruditos en el pensamiento del alejandrino, que puede ser ilustrativo de esta distinción, es aquel que versa sobre la interpretación alegórica de las vestiduras sacerdotales, allí nos dice

Así como según los más versados médicos y físicos, parece ser que el corazón es modelado antes que el cuerpo completo... así también la parte rectora del alma es anterior al alma completa, y la irracional, más joven... Lo irracional es la sensibilidad, sus vástagos son las pasiones... es evidentemente más joven y ha sido engendrada.¹³⁷

Este texto es totalmente atinente, pues nos permite ver en un primer acercamiento cómo se presentan estos dos principios en el alma del ser humano¹³⁸: lo racional que debe ser rector, y lo irracional, que debe subordinarse a lo racional para su recta conducción.

(I) Pero comencemos explicando el principio irracional que se encuentra en el ser humano.

Ya hemos hecho mención del hecho que el ser humano alberga una dimensión irracional en el alma, que es llamada “más joven” (*νεώτερον*), al igual que José, el patriarca¹³⁹.

¹³⁶ Sobre esta distinción puede verse el apartado dedicado a la psicología del alejandrino, por parte de John Dillon, J. Dillon. *The Middle Platonists*, p. 174. También en, G Reale – R. Radice. “Il Logos e suoi rapporti con l'uomo” en Filone di Alessandria: Tutti I Trattati del Comentario Allegorico alla Biblia. Bompiani: Milano, 2005, pp. XCII-XCIV.

¹³⁷ Leg. II, 6.

¹³⁸ La interpretación que Filón realiza en este caso es sobre el compuesto llamado ser humano, que comparte un principio racional y otro irracional. Conocido por casi cualquier lector de nuestro autor, es que Filón plantea tanto la existencia de un hombre celestial, como de uno terrenal, un hombre a imagen de Dios y el otro plasmado por Dios. Pero esta distinción no es un problema en este texto, pues en gran medida la antropología que Filón desarrolla es la del compuesto de estas dos creaciones, compuesto que podemos identificar con el ser humano común y corriente, mezcla tanto del ser humano pneumático, como del terrenal o sensible. Puede verse, G Reale – R. Radice. *Filone di Alessandria: Tutti I Trattati del Comentario Allegorico alla Biblia*, p. 292. O, en J. Martín (ed.). *Filón de Alejandría. Obras Completas. Volumen I*, p.179.

¹³⁹ José en el pensamiento de Filón muchas veces aparece como un adicional a la naturaleza y su virtud, que halla su abundancia en lo exterior, que no puede permanecer en la magnificencia de Dios y se ve arrastrado por lo político,

En el pensamiento de nuestro autor la juventud siempre es asociada con la irracionalidad. José, siendo el más joven de los hijos de Isaac es estaría para Filón más ligado a la irracionalidad y a la sensibilidad. Por otro lado, para Filón la vejez es tomada como lo más cercano a lo racional, lo que se hace evidente en el hecho que el Logos mismo de Dios, es llamado por Filón el primer engendrado (πρωτόγονος) y así el ser más antiguo (πρεσβύτερος) y perfecto de la creación, en Conf. 62-63.

Pero enfoquémonos por el momento solo en el aspecto irracional del ser humano. El texto que anteriormente citamos (Leg. II, 6), nos transmite el pensamiento claro de nuestro autor. En efecto, en el texto Filón nos dice qué es la irracionalidad, la que nos es presentada como en su correlato de la sensibilidad (ἄλογον αἰσθησίς ἐστι). Según un texto que anteriormente hemos citado (Leg. I, 11), sabemos que para Filón “Lo irracional del alma (ψυχῆς γε μὴν τὸ ἄλογον) se compone de siete partes (ἑπταμερές)”, que son los cinco sentidos, el órgano fonador y el reproductor. Todos estos sentidos tienen como vástagos o frutos las pasiones irracionales, pues éstas proceden de lo irracional.

Lo mismo nos es dicho por Filón ya de manera más contundente en *De Gigantibus*: “Sin duda lo propio de la carne es el placer irracional (οὐκοῦν τὸ μὲν σαρκός ἐστιν ἄλογος ἡδονή)”¹⁴⁰, marcando y especificando aún más la relación existente entre irracionalidad y sensibilidad carnal.

Si volvemos al esquema anterior de la doble creación del ser humano, este principio irracional que encontramos presente en el alma puede ser identificado con lo que hemos llamado el ser humano “plasmado”, por su origen ligado a todo lo sensible y que representa tanto la parte irracional del alma como también todo el cuerpo del ser humano.

Sobre esta parte irracional del ser humano, el ser humano plasmado, Filón nos dice que es de quién se habla en el relato de la creación, cuando se dice “extrajo Dios un montón de la tierra para moldear al ser humano y le insufló en su rostro el hálito de vida” (Gn 2,7). Este ser humano sensible, es lo que Filón entiende como lo irracional del ser humano compuesto, ser humano que se encuentra ahora plasmado en un elemento material, la tierra, elemento que, para Filón, “representa también a través de esto con toda claridad que la diferencia entre hombre plasmado ahora y el nacido antes a imagen de Dios es inmensa.” (Opif. 134).

Ahora bien, aun cuando la irracionalidad en el ser humano y la distancia de dignidad que existe entre lo irracional propio del alma y lo racional que habita en ella, es necesario recordar con Filón que, a pesar de sus diferencias, ambas partes del ser humano compuesto se presentan más bien como hermanas (Fug. 90).

siendo y permaneciendo como un joven con respecto a la madurez del alma, como lo llama Jacob (Sobr., III, 12). José es el *ho mepo dynamenos*, el que ‘aún no puede’, aún no puede salir de su fundamentación relativa a lo corporal y a las opiniones propias de la sofística.

¹⁴⁰ Gig. 40.

(II) Ahondemos ahora en el carácter racional del alma, aquel principio rector o fuente que rige las demás facultades del ser humano, y que, en específico, gobierna sobre todas las facultades irracionales tal como un pastor que guía su rebaño (Sac. 44).

Esta facultad rectora en el ser humano es el Intelecto (Opif. 69), el Logos divino (Gig. 40), llamado “intelecto de todas las cosas”, que es un principio rector o guía del alma (τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα), que como ya hemos mencionado a propósito del ὀρθὸς λόγος como principio cósmico y del alma humana¹⁴¹, es el encargado de armonizar aquello que se encuentra discordante o en desorden.

Este principio racional (λογισμός) que nos presenta Filón, o también llamado razonamiento inteligente (τὸν ἀστειὸν λογισμὸν), toma todo aquello discordante en el ser humano, los sentidos, y lo armoniza bajo el bello acorde del Logos, volviendo sabio a quien utilice la facultad rectora para armonizar su irracionalidad, pasando de la simple alma (irracional), al alma racional (λογικῆ ψυχῆ) (Deus. 35).

El ser humano se hace sabio cuando decide elegir aquello que la recta razón le dicta, eligiendo el bien antes que el mal (Deus. 50), uniéndose de esta manera el ser humano a la ley natural comprendida en el sentido cósmico de que hablábamos en el capítulo anterior, obedeciendo éste el mandato u orden que estableció el Existente en la creación mediante su Logos, pues obedeciendo el ser humano a su facultad rectora, a su logos o recta razón, es que se armoniza con la naturaleza (Plant. 121, Ebr. 34; 142).

Por último, es necesario mencionar que este principio racional que tiene el ser humano proviene de Dios, pues cuando Dios creó al ser humano (inteligible e imagen de Dios), al primer ser humano, lo generó “a imagen y semejanza de Dios”¹⁴² y según Filón, esta imagen de Dios o imagen divina es el Logos, su primogénito, el más antiguo de la creación (Conf. 62; Plant. 20). Por ello, y según todas las anteriores caracterizaciones que hemos hecho notar sobre el Logos, no es de extrañar que el ser humano conserve la racionalidad en su seno, como la huella que marca en la cera de su alma el sello divino, sello que ya sabemos es el mismo Logos.

VI. II. Logos Endiathetos y Logos Prophorikos

Ya vimos parte importante de la antropología filoniana, en específico aquella más ligada a la psicología, entendida como estudio sobre el rol del alma en el ser humano.

¹⁴¹ Sobre la recta razón como principio del alma humana ver D. Winston – J. Dillon. “Commentary” en Two Treatises of Philo of Alexandria, p. 302. También, sobre la diferenciación entre ἄλογος y ὀρθὸς λόγος puede verse M. Alexandre. Rhetorical Argumentation in Philo of Alexandria. Brown Judaic studies 322/2: Atlanta, 1999, pp. 212-213.

¹⁴² Gn 1,26-27 en Opif. 69.

Ha quedado claro ya que, esta alma que posee el ser humano como compuesto se divide también en dos partes, una racional y otra irracional, debiendo actuar la primera (racional) como rectora de la segunda (irracional), cumpliendo la función de un padre que conduce bien a su hijo o de un auriga que comanda su carro, al igual como el cosmos conduce rectamente el ciclo de la naturaleza.

Pero esta división que existe en el alma humana, estos dos principios que conviven en el ser humano deben presentarse, manifestarse, de alguna manera, deben tener un mecanismo en el ser humano mediante el que se puedan expresar.

Para resolver este problema, Filón va a recurrir a una famosa teoría estoica, la distinción entre el Logos Endiathetos o palabra interna y Logos Prophorikos, o palabra proferida¹⁴³.

Esta conocida teoría es presentada por Filón de manera ejemplar en una de las interpretaciones alegóricas que realiza sobre las vestiduras del sumo sacerdote, allí nos dice

No carece de motivo que el pectoral sea doble, pues el Logos es doble, tanto en el orden universal como en la naturaleza del hombre... En el hombre, por su parte, hay un logos inmanente y otro expresado, el primero es como una fuente, mientras el otro fluye de la palabra. Aquél tiene por ámbito el <intelecto> conductor; éste, la boca, la lengua y todo el aparato de fonación.¹⁴⁴

Al igual como se producía con la diferenciación entre la primera creación del ser humano (racional) y la segunda (irracional), ahora vemos una expresión concreta de esta anterior división de la antropología filoniana en facultades propias, que se expresan según los mismos términos o características de la división del alma, existiendo una subordinación de la facultad sensible a la facultad rectora. En este texto el logos inmanente, que en este caso es expresado con los órganos correspondientes a la oralidad.

Pero antes de seguir con la explicación de esta teoría estoica que germina en el pensamiento de nuestro autor, cabe hacer una pequeña aclaración, para explicar por qué en el ser humano la palabra, o el logos, se presenta según una perspectiva doble.

Ya vimos que, el ser humano fue creado en dos instancias, primero según su modelo inteligible, y luego, en su plasmación sensible, pero esta doble creación, de la cual también participa la naturaleza y el cosmos en general, no es la justificación última de la dualidad presente en el ser humano, sino más bien un resultado del primer motivo para esta dualidad.

La dualidad no es en la creación una mera invención antojadiza de Filón, sino que corresponde a una diferenciación que quiere establecer Filón entre el Existente –que está por encima de todo lo

¹⁴³ Cabe mencionar que la teoría estoica de la palabra interna y proferida aparece en Filón de Alejandría como el testimonio más temprano de ella, sobre esto puede verse el excelente trabajo del profesor Adam Kamesar, en A. Kamesar. “The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad” en *Greek Roman and Byzantine Studies*, 44 (2004), pp. 163-181. Esta división del logos antropológico también puede ser entendida bajo el concepto de εὐλόγος (buen logos) y el logos proferido que se encuentra subordinado al anterior, puede verse más de esto en M. Alexandre. *Rhetorical Argumentation in Philo of Alexandria*. Brown Judaic studies 322/2: Atlanta, 1999, pp. 209-213.

¹⁴⁴ Mos. II, 127.

creado– y lo creado, dos realidades que no pueden estar o permanecer al mismo nivel, lo que exige una diferenciación esencial entre ambas.

Como revisamos en la introducción general de esta tesis y en los primeros apartados del capítulo cuarto, una de las características más propias que han de adjudicarse al Existente es su simplicidad, que también podemos llamar unidad.

La unidad de la realidad suprema, Filón la problematiza bellamente en su interpretación alegórica del salmo 61,12, que nos dice: ‘una vez ha hablado el Señor, dos cosas (o dos veces) oí’ (ἅπαξ κύριος ἐλάλησε, δύο ταῦτα ἤκουσα)

Sobre la base de este salmo, Filón interpreta una de las acciones de Dios bajo la luz de su unidad. En efecto, la palabra de Dios o facultad de hablar según el texto no es como en el hombre “aire golpeado”, la palabra de Dios o incluso su acción es y debe ser entendida de manera simultánea, una acción que es pensada y a la vez proferida en un solo movimiento, simple y uno, en efecto Filón dice “su palabra es también su acto/obra” (ὁ λόγος ἔργον ἦν αὐτοῦ) (Sac. 65).

En cambio, la palabra del hombre es al contrario de la Dios, múltiple. El hombre al escuchar a Dios (de manera espiritual), aunque Dios hable solo una vez, entiende dos cosas. Las palabras de Dios son unidades sin mezcla (μονάδες ἄκρατοι), su voz es incorpórea (ἄσώματος), desnuda (γυμνός) y no es distinta de lo uno (ἀδιαφορῶν μονάδος), al contrario de la palabra del hombre (Deus. 82-84), que es para Filón “aire golpeado” como lo llama muchas veces y que supone un proceso dual.

Este proceso doble es lo que para Filón permitirá separar las cualidades de Dios, de las cualidades correspondientes a su creación, por un lado, el Existente es Uno y simple, y por otro, el ser humano es doble, pues esencialmente no puede participar de las cualidades desnudas de aquello sobre todo superior.

La dualidad en el ser humano, según este nivel antropológico del logos, es algo inherente a su naturaleza que lo configura como dependiente de su creador, ya no simple, sino múltiple y ligado a la sensibilidad propia de lo carnal o material.

Es por todo ello que cobra relevancia la distinción entre palabra interna, o inmanente, que se presenta en él como imagen de Dios, y, la palabra externa proveniente del contacto humano con lo material. Pero volvamos nuevamente a la distinción propia de este apartado.

Filón como decíamos, realizará la diferenciación entre la palabra interna (λόγος ἐνδιάθετος) y la palabra proferida o pronunciada (λόγος προφορικός). Un claro ejemplo de esta diferenciación la vemos en *De Gigantibus* 52 que nos dice

¿No ves que ni siquiera el sumo sacerdote, la razón, aunque pueda pasar todo su tiempo, libremente, entre las doctrinas sagradas, ni siquiera él ha logrado permiso de visitarlas en todo momento, sino apenas una sola vez al año? Pues lo que se produce con la palabra expresada (προφορᾶν), no es seguro, porque es de doble naturaleza, una díada; lo que se produce sin voz, en

cambio, el contemplar al Existente con el alma sola, tiene absoluta garantía, porque está sólidamente establecido sobre la mónada indivisible (Gig. 52)

En primera instancia, este párrafo nos habla del λόγος προφορικός, el cual es presentado como inseguro y teniendo una naturaleza doble. Filón presenta de manera clara la definición de esta naturaleza doble¹⁴⁵, pues la palabra proferida es concebida como el término o resultado de una función mental (lo que uno está pensando o intuyendo es lo que es luego dicho) y, por otra parte, es producida por el cuerpo (la boca, la lengua y los dientes) no siendo al menos en este sentido nada más que aire golpeado (ἀέρος πλῆξις)¹⁴⁶.

Por otro lado, también se nos presenta el λόγος ἐνδιάθετος, que posee una sólida naturaleza al estar establecido sobre la mónada, lo que es lo mismo que decir que se asienta sobre la naturaleza monádica del Logos mismo.

Esta última palabra, la interna, se produce sin voz según el texto, lo cual es una clara alusión a que no es en ningún sentido proferida convirtiéndose en aire golpeado, sino que es mental, pertenece a un ejercicio exclusivo de la inteligencia, por el cual ella se vuelca hacia la contemplación del Existente. Esta tarea tan noble, le otorga al intelecto un don, que no es otra cosa que la palabra interna, silenciosa y ulteriormente mística, esa palabra inmanente en el fondo del ser humano.

Filón nos dirá a momentos que hay que abandonar la palabra proferida (Migr. 12), pero también utilizarla.

La palabra pronunciada, al estar dentro del ámbito irracional, debe ser abandonada pues su valor reposa en su mera potencia estética, el agrado que produce su belleza en función de un bello discurso que solo privilegia lo que se pronuncia, como es el caso de los sofistas, según Filón¹⁴⁷.

Pero como decíamos, la palabra proferida también debe ser utilizada, si no sería imposible comunicarnos y nos quedaríamos mudos. La palabra proferida debe ser utilizada para expresar y hacer notar la supremacía de la palabra interna, como es el caso de Moisés que siendo tartamudo le pidió una ayuda a Dios en sus discursos, para lo cual le fue entregado su hermano Aarón, quien al contrario de Moisés es imagen de la palabra proferida. La inteligencia (Moisés) ha de servirse de la apariencia (Aarón), echando mano así de su palabra vecina (Migr. 78), pues el razonamiento inteligente (τὸν ἀστειῖον λογισμὸν) se expresa a través la parte irracional (ἄλογος), que en este caso es el λόγος προφορικός (Det. 170).

De este modo, se nos presenta al Logos humano también como un instrumento, que puede ser usado por un buen (σπουδαῖος) o mal (φᾶλος) intelecto, con resultados armónicos (ἑμμελής) o

¹⁴⁵ Radice sobre esto nos cita un estudioso francés (Beckaert), quien dice “L’espessione *logos prophorikos* definisce, dunque, una funzione mista. Bisogna certo collocarla nell’irrazionale, perché è prodotta da organi corporei” G. Reale – R. Radice. *Filone di Alessandria*, p. 665.

¹⁴⁶ Deus. 84.

¹⁴⁷ Para Filón los que aparentan sabiduría son aquellos que pronuncian solo palabras dulces o placenteras (ἡδέος λόγου) Gig. 39, las cuales están adornadas por la palabra proferida.

inarmónicos (ἀνάρμοστος)¹⁴⁸. Es así como algunos seres humanos están ligados tan solo al alma a secas y otros al alma racional (λογικῆ ψυχῆ).

Los virtuosos se dejarán guiar por lo más alto que tienen dentro suyo, la recta y divina razón, que, como un padre, guía al hombre en la senda de la rectitud, haciéndolo poseer virtudes éticas que le permitan tanto desligarse de lo irracional –propio de la carne– como ascender hacia aquello de lo que es imagen mediante estos principios éticos de comportamiento, dictados por el Logos y expresados en la ley natural. El hombre que sigue lo más alto dentro de él, la razón o recta razón (ὀρθὸς λόγος), podrá encontrar una fuente de bondades y privilegios, o como dice Filón encontrará a “Dios, que es fuente de la razón (ὁ δὲ θεὸς πηγὴ λόγου)”¹⁴⁹ (Post. 69).

La ética para el hombre, como veremos en el siguiente apartado, está dada por su ‘parentesco’ (οἰκειώσεις, ὁμοιώσεις, ο, συγγένεια) con aquella naturaleza superior que lo insta desde dentro a tener un adecuado comportamiento, según su principio racional, su recta razón, permitiéndole descifrar al Logos mismo como inmanente en la ley natural.

El hombre percibe al Logos primero en relación con Dios como imagen de Dios, después en la creación como su ley, y luego en sí mismo como la huella de un sello, el que lo conduce o une con Dios, siendo este el propósito final de estas mediaciones del Logos, que van, como hemos visto, primero desde Dios y su naturaleza, hasta la naturaleza y el hombre, y, ahora en su camino de vuelta desde el hombre a Dios.

VI. III. La ética y el logos antropológico.

(I) Por último, estudiaremos ahora la ética como parte fundamental de nuestra investigación sobre la antropología filoniana, pues creemos que al menos en Filón la ética no puede diferenciarse de la antropología, entendiendo que la correcta definición de qué es el ser humano, nos dará las pautas de cuáles son sus facultades y fines propios, que son la base para que se ejecute por parte del ser humano una correcta acción, o en otras palabras, para que la acción humana consciente pueda volverse un acto moralmente bueno¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Post. 107.

¹⁴⁹ Un comentarista nos dice que, si Adán es el νοῦς ἄλογος, nosotros hemos de entender que la recta razón funciona en contraposición a Adán como la fuente de conocimiento, la recta razón es “the theme of the knowledge that emanates from the λόγος” M. Alexandre. *Rhetorical Argumentation in Philo of Alexandria*. Brown Judaic Studies 322: Atlanta, 1999, p. 215.

¹⁵⁰ La idea de la antropología como paso previo a la ética y de la cual la ética depende, es un campo mayormente estudiado por los tomistas y puede verse reflejado en la siguiente frase de Josef Pieper cuando critica la casuística “Esa manera falsa la conducta ética de hombre... con lo cual despoja a la acción moral de sus raíces en el suelo nutricio del conocimiento de la realidad y de la existencia viva del hombre vivo” en J. Pieper. *Las Virtudes Fundamentales*. Rialp: Madrid, 2017, p.69. El suelo nutricio de la ética es el conocimiento de la verdad que, en el hombre es dado por la virtud primera de la “prudencia”, y también, es parte de ese suelo, la existencia viva del hombre vivo, la antropología fundamento o suelo de la ética. Pero antes de adjudicar toda esta teoría al imperio del tomismo, habría que pensar en el

Pero, claramente al igual que con los apartados anteriores, no trataremos la ética filoniana en general, sino que, presentaremos de manera particular y brevemente cómo o en qué medida los principios de la ética en Filón se encuentran supeditados a la reflexión que Filón articula sobre el logos.

En el penúltimo párrafo del apartado anterior mencionábamos algunos conceptos sobre los que trabajará la ética filoniana en relación con el logos en el ser humano, estos conceptos que refieren a una misma cualidad del humano son la “οὐκείωσις”, “ὁμοίωσις”, ο, “συγγένεια” que pueden ser entendidas todos bajo el concepto de “parentesco”.

Hay algo en el ser humano que guarda cierto parentesco con su creador, con Dios, o más bien con su sello, el Logos divino.

Ya hemos visto que este parentesco puede ser asociado con la recta razón que permanece en el hombre, o con el *logos endiathetos*, la palabra interna e inmanente en el ser humano, que funciona como rectora de todo el discurso y acción.

El parentesco del hombre con Dios implica ciertos corolarios en la acción del hombre, o mejor dicho en la correcta acción moral del individuo, es esta la coordenada desde donde conviene leer el pensamiento del alejandrino en su dimensión ética.

La ética que nos presenta nuestro autor puede ser caracterizada de la siguiente manera: un acto solo puede ser juzgado como bueno, si es regido por la recta razón o palabra interna que permanece en toda la humanidad, siendo de esta manera, una buena acción el correcto acto que se subordina y tiene como fuente al buen conductor del hombre, el logos, que proviene y está presente en el ser humano gracias a la semejanza esencial existente entre el hombre y el logos, semejanza del ser creado con su creador.

Por otro lado, toda acción que no sea regida o subordinada a lo mejor que existe dentro del hombre, no puede ser considerada como una buena acción, ya sea por ausencia de una conciencia real en el ser humano, o bien por ir en contra de la recta razón, que no sería otra cosa que una nueva pérdida de conciencia de lo que es realmente un ser humano y con ello, de cuáles son sus facultades¹⁵¹.

propio pensamiento de Tomás de Aquino, pues en efecto, el doctor angélico hacer derivar toda esta investigación de qué es lo esencialmente verdadero en el ser humano a los primeros cristianos, y en gran parte al pensamiento del Filósofo. Pero esta doctrina de la superioridad de la antropología que proviene de estas dos fuentes también puede ser rastreado en gran parte de la filosofía tardo antigua, que vincula generalmente ἦθος y λόγος. Para referencias de esto en nuestro autor, puede verse la interpretación que realiza Filón de la fundamentalidad del conocimiento de “la verdad del hombre” en primer lugar y como de paso siguiente “la actuación correcta o no de las virtudes”, en *De Sacrificiis Abelis et Caini*, 24-33. También, sobre ἦθος y λόγος enfocado a la recta argumentación en Aristóteles, y Filón, ver M. Alexandre. *Rhetorical Argumentation in Philo of Alexandria*. pp. 143-152.

¹⁵¹ Por todo esto, es que era necesario en primera instancia, establecer qué es realmente el ser humano, pues quien conoce las facultades y fines del ser humano, puede actuar correctamente acorde a su propia naturaleza. En este sentido, es necesario en gran medida presentar qué significa la noción de “parentesco”, pues esta noción nos dirá aquello rector que existe en el ser humano, el logos, al que nos debemos subordinar. Sobre el pensamiento ético en

El ser humano, en definitiva, puede actuar de manera correcta según cualquier juicio ético si conoce quién es y a cuál de las facultades que posee en su interior debe obedecer. El ser humano en general ya comparte un parentesco con el logos, pero debe encargarse de acrecentar esa impronta que permanece en él, como rectora de todo su accionar, para de esta manera ser considerado como bueno y sabio.

El sabio para Filón es quien, por su parentesco con el logos, logra utilizar como fundamento de sus actos los correctos razonamientos (λογισμοί)¹⁵². Los sabios también son llamados por Filón “contradictorios” (ἀντιλογικοί), pues están en contra de lo cercano, de lo sensible y anhelan en cambio la recta opinión, subordinando lo proferido a lo interno, lo sensible a lo inteligible, principio interno, rector y racional (Conf. 52; 55).

Los sabios rechazan lo sensible, pues sobreponen los sentidos o sensaciones (αἰσθήσεις) a la inteligencia (διανοία) o realidades inteligibles (τὰ νοητὰ), exaltando así lo inteligible, y marcando la superioridad de lo inteligible sobre lo sensible, de la misma forma que subordinan toda acción al razonamiento (Conf. 133).

Por todo ello, es que Filón nos dice que el sabio es como el que habita fuera de su país, pues el país que tiene es lo sensible y material, pero él, gracias a su confianza en lo mejor que tiene dentro suyo, actúa acorde a su verdadera naturaleza, que, al ser completamente racional en tanto derivada de su logos interno, es también completamente ética, pues actúa según lo que por naturaleza es correcto.

Pero uno puede preguntarse ¿Qué es lo correcto? La respuesta a esta pregunta es fácil si ya se ha realizado todo el recorrido anterior, pues en capítulos anteriores, mostrábamos cómo el universo tiene un correcto orden que proviene de la bondad divina. En efecto, el creador mediante su bondad fijó de antemano la esencia y rango de cada parte del universo, le dio su propio orden el que a nivel cosmológico se materializó en la ley natural.

La ley natural es así lo correcto, por ello lo correcto para el ser humano será seguir por su logos inmanente, su propia naturaleza y la naturaleza, entendida como el correcto orden del todo, sobre esto Filón nos dice

Si, por consiguiente, la Palabra divina es la Ley, cuando el hombre de bien pone en práctica la Ley, pone también en práctica la Palabra, pues, como se acaba de decir, las acciones del sabio son las palabras de Dios.¹⁵³

Este texto nos da cuenta de lo que anteriormente mencionábamos: el ser humano sabio, que es éticamente correcto porque se deja guiar por lo mejor que hay en él, su logos inmanente, palabra

Filón Carlos Lévy nos dice “It is also the case that Philo uses the term *oikeiosis* in a sense that is very close to *homoiosis*, that is ‘becoming like [God]’; *oikeiosis* is an impulse that orients the whole life of an individual, what matters to Philo is not the movement but the state of proximity” C. Lévy. “Philo’s Ethics” en A. Kamesar (coord). *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge University Press: New York, 2009, pp. 146-171, p. 148.

¹⁵² Conf. 45.

¹⁵³ Migr. 130.

interna, o recta razón -que se deriva del principio *mediante* el que fue creado, el Logos divino-- dirige toda su acción bajo su logos propio, imagen del Logos divino. Y de esta manera, el sabio logra actuar según la ley (natural), que como ya hemos visto y como señala el texto, no es otra cosa que la Palabra divina (λόγος θεῖος) misma, o ley divina (θεῖος ὁ νόμος).

A partir de todo lo anterior, se vuelve evidente la importancia que tiene la noción del logos antropológico en el campo de la ética, pues todo lo correcto (normas o leyes éticas) coinciden con la ley natural, que es la expresión del Logos divino no solo en el hombre sino en toda la creación. Así, quien desee ser éticamente correcto ha de regirse mediante esta ley y solo puede acceder a ella por el parentesco que posee con ella, con aquel Logos, que en el ser humano es la palabra interna, el logos inmanente que habita en el ser humano y al cual el ser humano debe subordinarse, para convertirse en un sabio que tiene a la razón por respaldo y principio último de toda la existencia, aquello más cercano a Dios: el Logos.

(II) Pero, el Logos que se hace presente en el ser humano como su facultad superior y que lo ayuda a ser bueno, en su sentido ético racional que acabamos de revisar, no se reduce meramente a desarrollar conductas y juicios correctos ligados meramente a la materialidad de la existencia. El Logos rector en el ser humano, como ya hemos adelantado, es también la facultad que posibilita la perfección del ser humano al permitirle entrar en contacto con lo divino, al permitir la mística.

Habitualmente la mística ha sido pensada como una unión entre Dios y el ser humano, en donde las propiedades del segundo se ven purificadas y se pierden ante la grandeza de Dios, como un arrebatado que vive el ser humano en su contacto con algo mayor a él, experiencia vivida y asociada generalmente a una visión, según Aristóteles, el más importante de los sentidos (la vista), pero en un sentido trascendente y no corporal o cognoscitivo, aunque esta experiencia sea por una duración pequeña y limitada.

Pero, en Filón la mística se presenta un poco diferente. El objeto de la visión divina no es ni puede ser Dios, pues como ya hemos aclarado en bastantes ocasiones las naturalezas de Dios y de la creación son totalmente distintas, por lo que el contacto directo jamás es posible, ni de Dios a la creación, ni de la creación o ser humano a Dios¹⁵⁴.

En Filón la visión mística no será visión del Existente, la visión divina será del Logos (Conf. 97), imagen de Dios (Her. 231). Filón nos relata el estado místico de la siguiente manera:

Y al contemplar en aquella región las incomparables bellezas que son. los modelos y formas ejemplares de las cosas sensibles que había visto aquí, presa de una sobria embriaguez, como los que experimentan el delirio de los Coribantes, siéntese inspirada; y llena danzas rituales al son de embriagadora música, remedando de un ansia distinta y de un deseo superior, por el que es

¹⁵⁴ S. Mackie. "Seeing God in Philo of Alexandria: Means, Methods, and Mysticism" en *The Studia Philonica Annual* 21 (2009), pp. 147-179, p.28. David Winston nos dice "We shall find that Philo had no notion of the possibility of achieving a state of undifferentiated union with God, and that he probably conceived of a mystical contact that was limited only to an aspect of the Deity, namely, his manifestation as Logos." En D. Winston. "Philo's Mysticism" en *The Studia Philonica Annual* 8 (1996), pp. 74-82, p.74.

conducida hacia la alta estera de las cosas aprehensibles por la inteligencia, cree ir al encuentro de este Gran Rey. Mas, cuando vivamente desea contemplarlo, puros e inmaculados rayos de compacta claridad se derraman como un torrente, de suerte que la mirada de la inteligencia es encandilada por los resplandores. Como no toda imagen corresponde a su modelo y arquetipo, siendo muchas de ellas diferentes. Moisés completa el sentido de la expresión "según la imagen" añadiendo "y semejanza", para recalcar que se trata de una prolija reproducción de nítida impresión.¹⁵⁵

Este pasaje relata efectivamente el estado que experimenta el místico, pero de aquel texto nos interesa con respecto a esta tesis, solo lo que está relacionado directamente con el Logos.

Ya hemos dicho que la visión de Dios no permite llegar a la unión o contacto con Dios, pues, por naturaleza es imposible cualquier contacto directo con Él, y, en efecto, aquellos inmaculados rayos no permiten un contacto total, más bien encandilan la inteligencia, como en casi cualquier proceso místico donde la inteligencia pasa a un segundo plano.

Aquella expresión que Filón le atribuye a Moisés comprender "según la imagen" es el ejemplo claro de lo que hablábamos, el contacto correctamente se establece con la imagen de Dios, el Logos, y, la segunda expresión "y semejanza" está en directa relación con aquella facultad rectora que posee el ser humano, según la cual podemos llamar al ser humano "hecho a imagen y semejanza", pues la imagen es el Logos, y la semejanza que se imprime en nosotros es ese mismo Logos que permanece en el ser humano como su facultad rectora, y, que en la experiencia mística, el Logos rector del humano se une al Logos que lo marcó y creó como imagen de imagen. Imagen de imagen¹⁵⁶ que, es la facultad suficiente que permite la ascensión mística, mediante la semejanza existente entre el sello (Logos) que imprime en el ser humano cierta forma (recta razón).

VII. El Logos en sí mismo.

Luego de analizar los distintos planos relacionales a través de los cuales se manifiesta el Logos (el plano intra-divino, el cosmológico y el antropológico), hemos llegado al punto en el que podemos examinar al Logos en sí mismo¹⁵⁷ y su estatuto.

¹⁵⁵ Opif. 70-71.

¹⁵⁶ Plant. 20; Her. 230; Fug. 12; Deo. 12

¹⁵⁷ Ya hemos mencionado esta acuñación "Logos en sí", que hemos tomado prestada del trabajo de Radice, pero el uso que haremos de ella no es totalmente equivalente a la suya. Puede verse el "logos in sé" en G Reale - R. Radice. "La concezione di Dio e la Sfera del divino: il Logos, le Idee, la Sapienza, gli angeli, il pneuma, le Potenze" en *Filone Di Alessandria: Tutti I Trattati Del Comentario Allegorico Alla Bibbia*. Bompiani: Milano, 2005, pp. LXXXVIII-CXI, pp. XC-XCI, y, también como "Logos in itself" en R. Radice. "Philo's Theology and Theory of Creation" en A. Kamesar (ed.) *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge University Press: New York, 2009, pp. 124-145, p. 138.

Pero antes de comenzar con nuestra exposición, es necesario presentar un breve análisis de cómo ha sido visto este problema en la tradición interpretativa contemporánea sobre nuestro autor, balance que está directamente asociado a la motivación de la que surge esta tesis.

Después de largo tiempo dedicados al estudio de la obra de Filón de Alejandría y luego de la revisión de mucho de la literatura contemporánea sobre nuestro autor, nacieron de manera natural muchas dudas en nosotros. Dentro del amplio espectro de cuestiones de exégesis o hermenéutica que supone el estudio de Filón, resaltaba para nosotros una por sobre cualquier otra. Tal punto de doctrina se relacionaba con una de sus teorías más importantes y a la que hemos dedicado esta tesis, que es la teoría del logos, tan relevante en Filón mismo como también para toda la tradición filosófica posterior que permeó profundamente sobre todo la tradición teológica cristiana.

Esta problematización se puede expresar de la siguiente manera: ¿Cuál es la naturaleza del Logos? ¿Qué es realmente el Logos? ¿tiene una realidad distinta de aquello en lo que media? Y, si el Logos es esencialmente entendido como mediador ¿Qué significa que lo sea y qué justifica la necesidad de su mediación?

Todas estas preguntas conforman el núcleo central de lo que queremos explicar en este capítulo medular de nuestra tesis, y se pueden resumir en la siguiente: ¿Qué significa que el Logos sea mediador?

Ahora bien, decir que el “Logos en sí mismo” es de suyo “mediador” no es una *petitio principii*, pues el intento de todos nuestros capítulos anteriores fue cubrir toda la gama de manifestaciones o relaciones que articula el Logos para “mediar” entre dos ámbitos de la realidad, conectando tanto el movimiento de Dios hacia la creación, como aquél de vuelta desde la creación hacia la divinidad (particular en la antropología y general en la cosmología). Si bien, la noción de mediador ha estado presente a lo largo de toda la tesis, debe ser mejor clarificada y fundada.

La noción de mediador como característica esencial del Logos ha sido destacada por la mayoría de los estudiosos del pensamiento del alejandrino. Los especialistas coinciden casi en su totalidad¹⁵⁸ en adjudicar al Logos la característica primordial de “mediador”. Pero a pesar de esta casi unanimidad entre los comentaristas, en su gran mayoría se limitan a señalar esta característica esencial del Logos como potencia “mediadora”, sin profundizar en este mismo concepto, sino más bien dándolo por supuesto para el análisis de cualquier otro aspecto o manifestación del Logos en cualquiera de los planos relacionales que hemos visto.

Por ejemplo, José María Triviño en la introducción a su traducción de las obras completas de Filón nos dice que el Logos es un “ser intermediario”¹⁵⁹. Del mismo modo, y nuevamente en una introducción a las obras completas de Filón, José Pablo Martín, haciendo referencia justamente a un trabajo de Roberto Radice sobre Filón, nos dice de la Palabra divina: “La dimensión del

¹⁵⁸ Por lo menos en la bibliografía que he logrado consultar.

¹⁵⁹ J. Triviño. *Obras Completas de Filón de Alejandría*. Acervo Cultural: Buenos Aires, 1976, p.22.

lenguaje es de mediaciones: el *logos* divino adquiere funciones *mediadoras* múltiples”¹⁶⁰. También, Maren Niehoff en su reciente obra “Philo of Alexandria. An Intellectual Biography” titula el capítulo dedicado al Logos: “The Logos as Intermediary” y nos dice que “There is a broad consensus that the Logos functions as a mediator between God and the material real and, moreover, that some mixing of ideas is involved”¹⁶¹, evocando con esto la conocida opinión que tenía Bréhier al respecto del Logos como una “mezcla” de ideas filosóficas. Otro ejemplo es Scott Mackie quien investigando sobre la *visio dei* en Filón de Alejandría, no puede evitar mencionar el lugar de suma importancia que ocupa el Logos como un *intermediario* entre Dios y su creación¹⁶². Y así podríamos dar muchos más ejemplos del acuerdo de los especialistas en la importancia de tan crucial característica del Logos.

Esta coincidencia en el rol mediador contrasta con la ausencia de su examen sistemático entre los comentaristas, lo que podría justificarse en el hecho que el propio Filón no se dedica sino puntualmente a examinar esta cualidad de manera detallada. Así, en Filón mismo la mediación es una cualidad aludida pero nunca explicada lo que no significa sin embargo que estas alusiones sean irrelevantes o superficiales en contenido¹⁶³.

VII. I. El Logos mediador como instrumento.

En gran medida, la idea que se ha tenido en la contemporaneidad acerca del Logos como intermediario o mediador, ha sido reducida a su función de “instrumento” (ὄργανον).

Esta idea de “instrumento”, como es sabido, proviene del pensamiento de Aristóteles, y, esto se percibe a simple vista en una lectura atenta de las obras de nuestro autor, pues el lenguaje que utiliza Filón para expresar al Logos como instrumento, apunta explícitamente a aquello que pone Aristóteles entre la causa inicial y final, aquellos instrumentos “en vistas de un fin” (τοῦ τέλους ἕνεκά)¹⁶⁴.

Pero, para poder realizar un análisis completo de la idea de instrumento en Filón, es necesario primero acudir al texto primordial en el que se presenta al Logos como instrumento, para poder rastrear la raíz de esta teoría de Filón y con ello, poder entender en qué sentido el Logos es

¹⁶⁰ J. Martín (ed.). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Volumen I, p.60.

¹⁶¹ M. Niehoff. *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*. Yale University Press: New Haven, 2018, p.217.

¹⁶² S. Mackie. “Seeing God in Philo of Alexandria: Means, Methods, and Mysticism” en *The Studia Philonica Annual* 21 (2009), pp. 147-179, p.29.

¹⁶³ Efectivamente si hemos visto algunos análisis del Logos como mediador, pero como ya mencioné, han abordado el problema tan solo de manera incidental. Entre ellos destaca la conocida investigación de Wolfson, quien, sí indica lugares de la obra de Filón en dónde encontrar esta teoría y destaca su importancia, ver H. Wolfson. *Philo Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Volume I*. Harvard University Press: Massachusetts, 1962, p. 338.

¹⁶⁴ *Metafísica* 5, 1013b2.

instrumento porque es mediador, y siendo mediador –por ser instrumento–, en qué sentido Filón está entendiendo la noción de instrumento¹⁶⁵.

Filón nos dice en *De Cherubim* que, Dios es la causa (αἴτιον) de la creación y no su instrumento (οὐκ ὄργανον)¹⁶⁶, pues lo que llega a ser “por medio” del instrumento (δι’ ὄργανου) depende de una causa mayor, la causa de todo, que es Dios.

Luego de esto, Filón evoca las causas que se necesitan para la generación; estas son “aquello *por lo cual* (τὸ ὑφ’ οὗ), aquello *de lo cual* (τὸ ἐξ οὗ), aquello *mediante lo cual* (τὸ δι’ οὗ) y aquello *para lo cual* (τὸ δι’ ὅ)”¹⁶⁷.

“Aquello por lo cual” es la causa original de todo, la causa primera, que Filón identifica en su poder creativo con Dios, pero no con el Logos sino con el Existente. “Aquello de lo cual” es aquello de lo que están hechas las cosas generadas, la materia. “Aquello para lo cual” es la finalidad de la cosa, es decir, aquello para lo cual está hecha la cosa, lo que podemos llamar los fines propios de cada ser generado.

Y, por último, “aquello mediante lo cual” debe ser entendido según Filón como el instrumento (ἐργαλεῖον, u, ὄργανον)¹⁶⁸, que será identificado con el Logos. Nos dice Filón:

Hallarás, pues, que la causa de esto es Dios por quien ha sido creado, que su materia son los cuatro elementos... que su instrumento es el Logos de Dios (ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ), mediante el cual (δι’ οὗ) fue construido (κατεσκευάσθη)...¹⁶⁹

Este pasaje deja clara la identificación que hace Filón entre el Logos y el instrumento, y explica cómo es que el instrumento cumple la función de mediador, pues es aquello “mediante el cual” (δι’ οὗ) fue construida la creación, el instrumento que Dios utilizó para la realización de su creación, el mediador entre el Creador y la criatura¹⁷⁰.

Pero, antes de explicar el porqué de esta identificación (entre el Logos instrumento=Logos mediador), que me parece ya ha quedado clara en los primeros dos apartados de los planos

¹⁶⁵ Identificar algo como “instrumento” no basta para entenderlo en tan solo un sentido, pues como bellamente nos recuerda el Doctor Angélico en su *Summa Theologica*: “El instrumento tiene una doble función: la primera es instrumental, según la cual actúa no por la propia virtud, sino por la virtud recibida del agente principal. La segunda es propia, y le compete por su propia forma: cortar, por ejemplo, es competencia del hacha en virtud de su propio filo” (*S. T.*, III, 62, 1, ad 2). El instrumento actúa primero por quien utiliza el instrumento y por la virtud que quien lo utiliza le imprime, pero, también actúa por su propia virtud como instrumento según su forma o función propia.

¹⁶⁶ Cher. 125.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Esta diferenciación nos ayuda según Filón a diferenciar entre las distintas causas y así evitar por ejemplo caer en el error. Así por ejemplo “los que afirman que han adquirido algo por *medio* de Dios, suponen que la causa, el autor, es el instrumento, y que el instrumento, es decir, el intelecto del hombre es la causa” (Cher. 127)

¹⁶⁹ Cher. 127.

¹⁷⁰ Sobre este pasaje, Wolfson nos dice lo siguiente: “the term “instrument,” which Aristotle indirectly applies to form, is applied by Philo to the Logos. That it is Aristotle from whom Philo has borrowed the term instrument in its application to the Logos may be gathered from one of the passages in which the Logos is described by him as the instrument (ὄργανον) through which (δι’ οὗ) the world was framed (κατεσκευάσθη).” H. Wolfson. *Philo Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Volume I, p. 264.

relacionales en los que se manifiesta el Logos (en el Logos y Dios, y, el Logos y el cosmos) nos parece necesario ponerla en relación con sus fuentes clásicas; pues efectivamente sus concepciones tanto del instrumento como de la mediación son recursos que Filón toma prestados de Platón y Aristóteles.

Comenzaremos con la noción de causa instrumental platónica y luego la noción de causa que media en Aristóteles.

Sobre la idea de “causa instrumental” en Filón, la traductora de la versión española del *De Cherubim*, Paola Druille, remite a una idea particular de “causa” que aparece en Timeo 28a-c. En efecto, según Druille ya Platón distingue entre una causa instrumental y la causa de esta causa: “el ateniense utiliza la primera expresión para aludir a la causa (αἴτιον) por la que (ὅφ’ οὗ) todo ha sido creado; mientras que reserva la segunda (τὸ δι’ οὗ) para referirse a la causa instrumental”¹⁷¹.

Filón toma prestada esta idea de “aquello mediante lo cual” (τὸ δι’ οὗ) platónica, para precisar el rol del Logos divino que, siendo instrumento para la creación, es la realidad mediante la cual el Existente puede manifestarse ante su creación como Dios. Es por medio de su Logos que Dios manifiesta su potencia creadora. Gracias a esto, Dios logra crear sin mezclar su esencia con nada y sin perder así nada de su potencia y excelencia.

Dios establece un contacto velado, mediado por su Logos, tanto para construir el mundo o el todo, como para mantenerse presente en él, mediante la ley natural o como la cara de Dios vuelta hacia el hombre en la ascensión mística. Esta cara nuevamente no es el Existente mismo, sino que su imagen, su Logos divino, que lo mantiene exento del contacto directo con la materia.

Además de este concepto platónico, encontramos el aristotélico, préstamo que realiza Filón en aquella triada que mencionábamos (Logos-instrumento-mediador), que en este caso es la de “instrumento”.

Como ya hemos hecho mención, la idea de “instrumento” (en Filón y en específico en el pasaje citado anteriormente de *De Cherubim*, proviene de Aristóteles, y ello es ampliamente conocido gracias al estudio que realizó Wolfson acerca de esto en su magna obra *Philo*¹⁷².

Aristóteles en el libro Δ de la Metafísica, haciendo la exposición acerca de los sentidos en que se dice la palabra “causa”, nos menciona tres las maneras en las que se entiende el concepto de “causa”.

La primera forma es la materia de la cosa, como el bronce lo es de la estatua, lo que Filón llama en el texto examinado aquello *de lo cual* (τὸ ἐξ οὗ) es hecha. La segunda forma de entender la “causa”

¹⁷¹ J. Martín (ed.). *Filón de Alejandría. Obras Completas. Volumen II*. Trotta: Madrid, 2010, p. 28. Lo mismo se puede encontrar en Runia, quien en un cuadro explicativo nos presenta la asociación que realiza Filón entre esta causa instrumental (τὸ δι’ οὗ) y la noción de instrumento (τὸ ἐργαλεῖον), en D. Runia. *Philo Of Alexandria And The Timaeus Of Plato*. Brill: Leiden, 1986, p.172.

¹⁷² H. Wolfson. *Philo Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Volume I, pp.261-282.

es aquella que piensa el enunciado de la esencia y sus géneros (ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη), lo que Filón entendió como aquello *por lo cual* (τὸ ὑφ' οὗ), y, por último, en orden de relevancia que adquieren en la exposición de Aristóteles, está la causa que es “como el fin” (ὡς τὸ τέλος), que Filón llamó aquello *por lo cual* (τὸ δι' ὃ). Aunque dentro de esta exposición de los caracteres más relevantes de los sentidos en que se dice “causa” en Aristóteles, faltan todavía algunas acepciones.

Más tarde, Aristóteles hablando sobre la causa final, nos menciona que también existen algunas causas que están entre (μεταξὺ) el comienzo (γίγνεται) y el fin (τέλους), es decir en el ‘medio’.

Estas causas que están en el medio pueden ser ciertos instrumentos que se encuentran orientados a los fines correspondiente de cada ser creado, por ejemplo, una de estas causas que están en medio puede ser, según Aristóteles, el “adelgazamiento”, pues es el medio para un fin “la salud”, lo mismo para los instrumentos (ὄργανα) del médico, como los medicamentos que procuran el fin que el paciente alcance la salud.

Todas estas cosas intermediarias son instrumentos (ὄργανα) que se encuentran entremedio del comienzo y el final. Instrumentos que funcionan como mediadores entre una causa y otra; idea que recogerá Filón más adelante sobre el instrumento (identificado con el Logos) que media entre la causa primordial de la creación “el Existente” o “Dios”, y, el fin de la creación, la manifestación de su “la bondad”.

Todas estas cosas (πάντα γὰρ ταῦτα), nos dice Aristóteles, son en vista del fin (τοῦ τέλους ἐνεκά ἐστι), y pueden ser instrumentos (ὄργανα) u obras (ἔργα)¹⁷³. Filón extraerá de la teoría aristotélica de las causas, la idea que la causa instrumental ejecuta la causa final, en este caso, la “bondad” de Dios cuyo meta era plasmar en la materia el modelo “bello” que contemplaba, a través del instrumento de su Logos, entendido aquí como aquello que está orientado a cumplir el deseo de la bondad divina. El Logos es entonces el intermediario, la causa que según Aristóteles se encuentra “en medio” (μεταξύ), que Filón une a la causa instrumental de Platón, es decir aquella causa que permitía la creación, pero no era la “causa” original de ésta, sino que al igual que con Aristóteles, era el instrumento de su realización.

Estas dos fuentes que hemos mencionado, tanto la platónica, como la aristotélica en orden a esclarecer los conceptos de “mediador” e “instrumento” respectivamente, se mezclan en una bella armonización (symphonia) propia de Filón. Pero, a este esquema le falta aún un elemento para estar completo, y, este complemento es el del Logos divino, invención propia de Filón que al menos en este caso fusiona el pensamiento platónico de la causa instrumental –mediante la que se crea– y el instrumento aristotélico que coopera o ayuda a la obtención de la causa final.

El Logos en Filón, como ya hemos mostrado, tiene muchas funciones y se manifiesta de diversas maneras. Ya vimos que es el intelecto o facultad racional de Dios, mediante la cual concibe lo que

¹⁷³ Todo este análisis de la fuente aristotélica sobre el concepto de “instrumento” en Filón, es interpretación del texto de Aristóteles, *Metafísica* 5, 1013^a24-1013^b4.

crea, y también como el lugar independiente de las ideas, primer “modelo bello” que servirá para la creación de la totalidad sensible. Posterior a ello, vimos que el Logos es el “firme apoyo” del universo, aquel principio que permite la existencia de la creación y su cohesión, como una herramienta que regula el correcto orden de todo lo creado, la recta razón que lo rige todo, o de manera más específica, la ley natural que gobierna el cosmos. Por último, nos encontramos con el logos también en una parte específica de la creación, el ser humano, donde se presentaba como la potencia rectora de este, aquella facultad superior que le permitía ser bueno o ético, y también, lo ayudaba al acercamiento con la divinidad, a su ascensión mística.

Todas estas manifestaciones, funciones y características del Logos que hemos resumido aquí en un párrafo pero que hemos desarrollado a lo largo de la tesis, son todos los antecedentes necesarios y suficientes que Filón nos regala argumentativamente a lo largo de su obra, con el fin de en determinados comentarios alegóricos que realiza a textos bíblicos, no detenerse a volver a mencionar todos estos atributos y funciones que desarrolla la Palabra divina.

Estas caracterizaciones como preámbulos a toda doctrina que encontremos en los escritos de Filón sirven para poder identificar la causa de ciertas sentencias, como aquella que mencionábamos anteriormente y que dio origen a la reflexión recién presentada, y ahora recordamos, nos decía Filón

Hallarás, pues, que la causa de esto es Dios por quien ha sido creado, que su materia son los cuatro elementos... que su instrumento es el Logos de Dios (ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ) mediante el cual (δι’ οὗ) fue construido (κατεσκευάσθη)

En efecto, el análisis de la triada ya está completo, pues, ya hemos expuesto cómo el instrumento aristotélico es un intermediario para la obtención de un fin, y como el instrumento al ser intermediario o causa instrumental platónica, logra ser el vínculo o medio para la creación de las cosas, y así no la causa única, pero sí una necesaria para la creación del mundo.

Todas estas características calzan con la idea del Logos filoniano (instrumento y mediador) que, sin ser la causa última, que en definitiva es el Existente, se nos presenta como su primogénito (πρωτόγονος), el más cercano a Dios.

Posterior a Dios, el Logos es el ser más grande en dignidad, el instrumento perfecto de Dios para realizar la creación sin alterar en lo más mínimo su trascendencia. Es tanto su instrumento como su imagen, imagen según la cual se creó el universo partiendo de una copia bella, el mundo de las ideas, que también interviene en lo generado como instrumento divino, que refiere lo creado a su Creador. Además, atraviesa todo lugar de universo, expandiéndose desde el centro a los confines del todo, como el buen instrumento que une y separa los elementos, conformando en ellos una perfecta armonía.

Esta interpretación ha sido la canónica en orden a entender la mediación múltiple que realiza el Logos, o, en otras palabras, en qué sentido debe entenderse al Logos como mediador.

Así, el problema de la mediación o carácter mediador del Logos parece poder ser mejor comprendido a través de la noción de “instrumento”, pues el Logos es “mediador” cuando es “instrumento”.

En efecto, especialistas de la talla de Wolfson o Radice han adherido a la noción del Logos mediador como instrumento.

La interpretación del Logos mediador como instrumento en Wolfson, ha sido acogida por la gran mayoría de los eruditos sobre el pensamiento de Filón; incluso, la noción ha calado tan profundo que autores como Radice han llegado a presentar que este atributo, el de “instrumento”, es el concepto que mejor corresponde de manera estricta a la noción filosófica del “Logos en sí”.

Nos dice Radice,

La seconda dimensione del Logos, corrisponde al Logos in sé. Tale dimensione è descritta da Filone in due modi: a) in modo strettamente filosofico (e allora il Logos appare come <<strumento>> della creazione) e b) in modo metaforico, per cui esso appare in innumerevoli personificazioni.¹⁷⁴

En este párrafo de Radice concede gran preponderancia a la idea de “instrumento” como aquello que filosóficamente tiene más sostén dentro del esquema esencial del “Logos en sí mismo”.

El Logos en sí mismo sería esencialmente “instrumento” del Existente, instrumento que como ya hemos visto es mediador.

Claramente, el texto de Radice atiende perfectamente toda la interpretación que anteriormente dábamos de la triada Logos-mediador-instrumento, la asume como tal al igual como lo hizo Wolfson y la mayoría de los autores contemporáneos, pero en el caso de Radice da un paso más allá, identificando la característica de “instrumento” del Logos como aquello que define al Logos es en su esfera separada de los demás ámbitos de la realidad, separado de los distintos planos relacionales.

El Logos es esencialmente un instrumento, según esta línea rectora que se ha articulado en torno a los estudios sobre el Logos en Filón. El Logos es instrumento y siendo tal, es que puede adquirir de manera alegórica tantas diversas personificaciones como Moisés, Ragüel, etc.

Todo lo anterior lo compartimos, pues como hemos querido hacer notar, el Logos “instrumento” es a la vez esencialmente “mediador”; es más si el Logos es instrumento es porque es esencialmente “mediador”, como hemos visto a lo largo de toda esta tesis.

Pero, esta visión canónica a la cual adscribimos y que se encuentra totalmente fundamentada en los escritos de nuestro autor, presenta un gran problema, que no se origina en la teoría, sino más bien en la ausencia de una fundamentación de lo que sea “el Logos en sí mismo” en la medida que ésta

¹⁷⁴ Ver G Reale – R. Radice. “La concezione di Dio e la Sfera del divino: il Logos, le Idee, la Sapienza, gli angeli, il pneuma, le Potenze”, p. XC.

solo ha sido articulada sobre la base de la noción de “instrumento” y suponiendo que este instrumento se multiplica en personificaciones o manifestaciones. Lo que queremos decir que la interpretación canónica sobre la doctrina del Logos en Filón no ha sido capaz¹⁷⁵ de explicar el Logos en sí, in sé, itself. Esto es lo que intentaremos ahondar en el apartado siguiente, el “Logos en sí”, a través de la noción de “mediación”, en parte ya tratada en este apartado.

Pero, deseamos concluir este apartado con una breve reflexión que ya ha sido adelantada por la cita de Tomás de Aquino en una de las notas anteriores, cita que hace referencia a la ‘doble función’ de un instrumento.

Según la cita del Aquinate, por una parte, el instrumento es movido por un agente y con ello el movimiento que se realiza a través del instrumento tiene su virtud en el que lo utiliza y no en el instrumento mismo; esta sería la primera función o forma en que podemos entender el instrumento, es decir, tan solo como aquello mediante lo cual una cosa actúa sobre otra cosa.

Pero, por otro lado, el instrumento también puede entenderse en su propia virtud, según aquella cualidad que le es propia y que solo en base a ella un agente puede desear utilizarlo. Esta forma de entender el instrumento es graficada, por Tomás, con el ejemplo el filo de un cuchillo, cuya virtud de cortar solo puede atribuirse a él y no al agente que lo utiliza.

Creemos que esta diferenciación es totalmente pertinente al tema que estamos tratando, pues las dos formas en que entendemos el instrumento son válidas y obedecen a lo que es un instrumento, algo que es usado por otro y algo que es usado en virtud de su propia forma o cualidad.

En analogía con esta diferenciación sobre cómo entendemos el instrumento, es que podemos entender la dificultad existente en los estudios de Filón para definir lo que sea “el Logos en sí” pues los análisis se han restringido tan solo a la primera definición que apunta al agente que hace uso del instrumento: Es por eso que los distintos intérpretes se limitan a decir que el Logos es el instrumento mediante el cual se realiza la creación, o, el medio por el cual se comunica el Creador con su creación.

Tal comprensión dirige la atención sobre un solo aspecto del Logos, olvidando interrogar la causa por la que el Logos es elegido para poder ejecutar lo que el Existente realiza mediante él. Así, ha sido obviada la cualidad esencial sobre la que podemos realmente hablar de “Logos en sí”.

Por esta dificultad es que consideramos necesario llevar a cabo el análisis de las características propias y únicas del Logos, un análisis de “qué” es lo que lo hace algo tan especial dentro del sistema filoniano.

¹⁷⁵ Con esto no queremos decir no existan textos que estudien los distintos aspectos del Logos, de hecho, a lo largo de la tesis hemos presentado gran parte de la bibliografía que aborda ciertas características y funciones del Logos, sin duda la teoría más estudiada de Filón, o, al menos aquella donde se pueden encontrar más riquezas. Apuntamos más bien, a la escasez de investigación orientada al Logos en sí mismo, noción de base que en su gran mayoría usan los expertos en Filón, que sin embargo no ha sido analizada de manera sistemática.

VII. II. El Logos en sí mismo mediador.

VII. II. I. El problema de la mediación.

Veíamos recientemente que, la idea de “instrumento” ha sido considerada la facultad esencial que posee el Logos y que nos permite hablar de algo así como “el Logos en sí”.

También, vimos que el “instrumento” es algo que media entre quien utiliza el instrumento y sobre aquello en que es usado, reflexión que nos llevó a descubrir un defecto dentro de los estudios filonianos, pues efectivamente cuando se ha estudiado al “Logos en sí” solo se le ha concebido como “instrumento” y además desde esta perspectiva solo se ha tenido presente su utilidad pero no la facultad propia de este instrumento, facultad por la cual es elegido antes cualquier otro, su virtud especial o diferencia específica.

En resumen, podemos decir que el carácter de instrumento del Logos ha sido ampliamente estudiado, pero sin poner atención en aquello que lo vuelve instrumento propicio para sus distintas funciones, algo que constituye gran parte de la originalidad del Logos filoniano.

Nuestra propuesta es simple, retomar esta idea de “instrumento” como eje imprescindible para cualquier estudio sobre el “Logos en sí”, pero interrogando esta vez lo que significa ser instrumento en el caso del Logos, es decir, su *ser mediador*.

La “mediación” del Logos que es como ya se ha visto un supuesto de todos los eruditos en torno al pensamiento de Filón, incluso un supuesto del propio Filón en sus obras. Tal naturaleza mediadora es la facultad esencial que tiene el Logos, aquello por lo cual es elegido antes que cualquier otro instrumento divino, antes que cualquier otra potencia (*δύναμις*) del Existente.

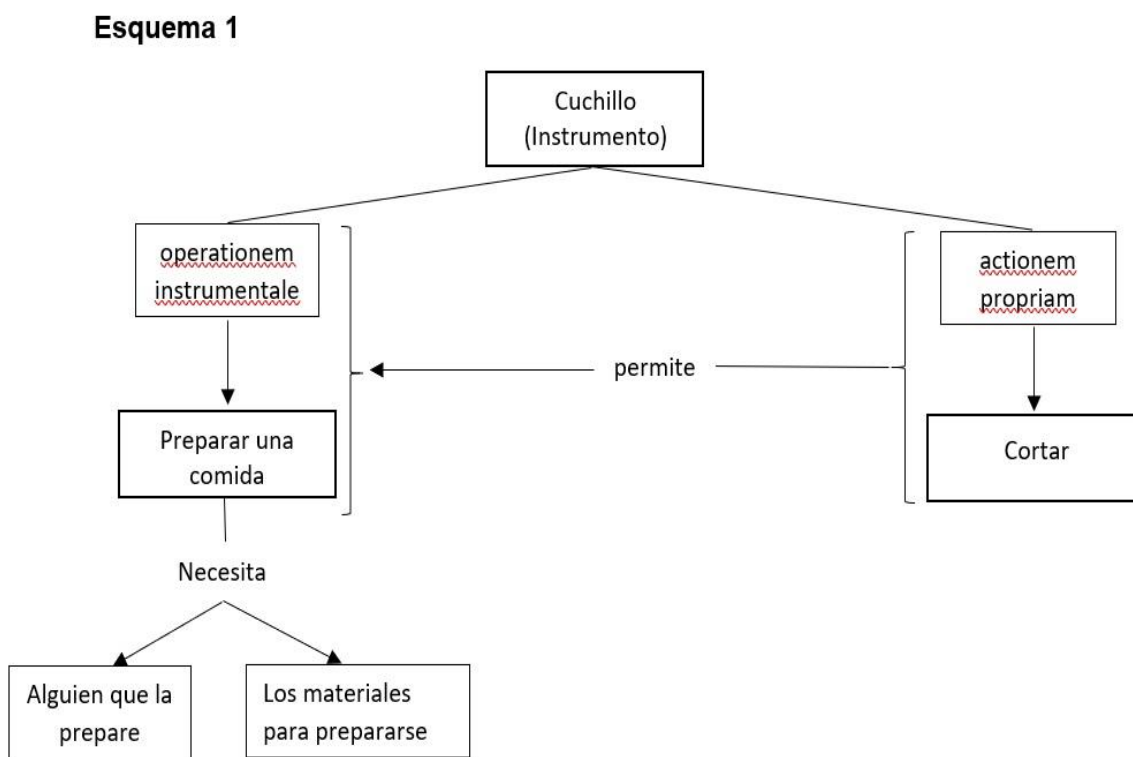
Pero esquematicemos este pensamiento según aquella división tomista que ya hemos propuesto y que nos sirve para analizar algo relativamente evidente para la razón, que son las dos funciones o acciones (*actiones*) que posee el instrumento: a) una es la instrumental (*operationem instrumentalem*) acción según la que es actuada en virtud de un otro agente, y, b) la acción propia (*actionem propriam*) que sigue a su propia forma (*secundum propriam formam*). Para luego aplicar una especie de procedimiento de intercambio *salva veritate* y ver que conclusiones podemos extraer de este.

(Ver esquema 1) En el comienzo del esquema tenemos al instrumento que utilizaremos como ejemplo, el cuchillo. Este posee dos tipos de acciones u operaciones, la primera a la izquierda es la operación instrumental, aquella acción que se puede realizar “mediante el instrumento”, acción en la que utilizo el instrumento para algo, como, por ejemplo, preparar una comida, una ensalada, por ejemplo. Esta primera operación del instrumento, a su vez, presupone o necesita dos elementos para que se realice tal acción; por un lado, al agente externo (aquél que prepara la

comida ‘mediante’ del cuchillo), y, por otro lado, la materia prima (aquello preparado y obtenido mediante éste).

La segunda parte del esquema, aquella que se encuentra al lado derecho, nos presenta la acción propia del instrumento, su facultad distintiva, aquello que lo hace ser lo que es. En un cuchillo en este caso es su filo, pues un cuchillo que no tenga filo y no pueda cortar, tan solo poseería la apariencia del cuchillo y no su acción distintiva, el cortar¹⁷⁶.

Por su parte esta acción propia del cuchillo permite aquello que aparece en el lado izquierdo del esquema, pues sin la acción propia de “cortar” del cuchillo, no se podría realizar la acción instrumental de “preparar una comida”.



(Ver esquema 2) Ahora veamos cómo queda el mismo esquema, pero con los intercambios que proponemos a propósito del Logos.

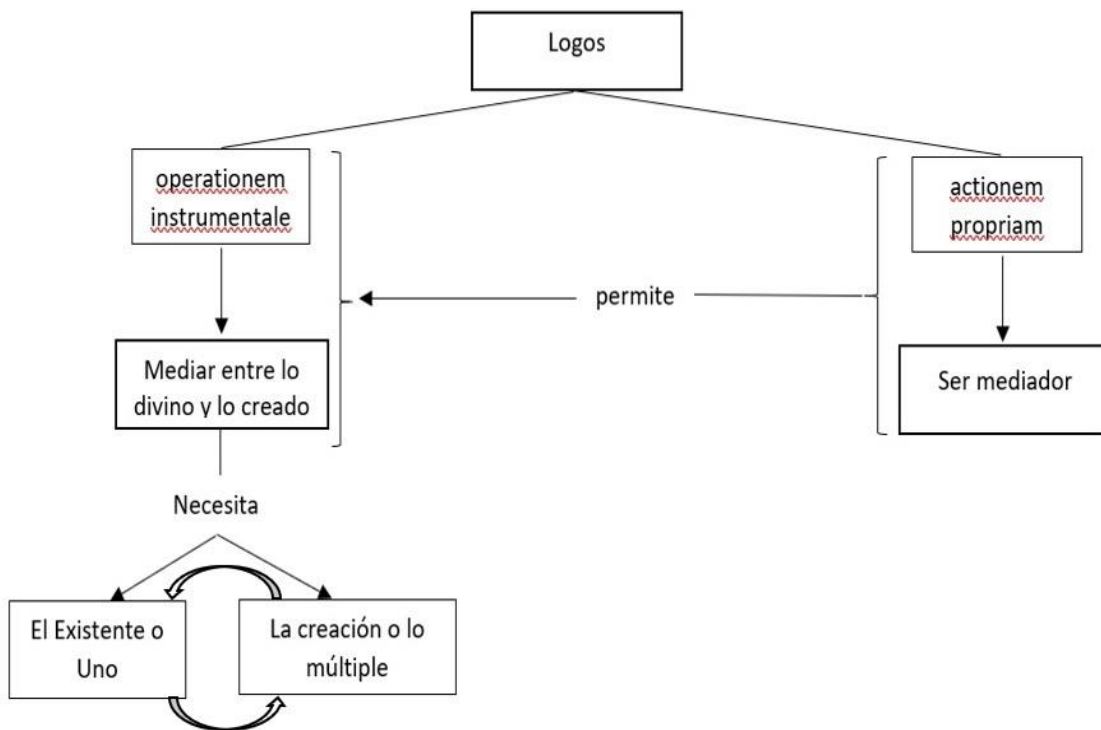
En primer lugar y de manera obvia, aparece el Logos, instrumento del que hemos hablado en estos últimos apartados. El Logos mediante su operación instrumental es quien permite establecer una mediación o vínculo entre el Creador y su creación, tal como hemos visto a lo largo de la tesis en los capítulos IV, V, y, VI.

¹⁷⁶ Cabe destacar que la acción propia también depende de una forma propia, en el caso del cuchillo es su filo.

La acción instrumental que realiza el Logos permanece aun cuando existan variaciones en la ‘dirección’ de tal mediación y de quien ejerce la acción, por ejemplo, en el plano cosmológico hemos estudiado la vinculación que Dios establece con su creación por medio del Logos, mientras que en plano antropológico el énfasis está dado en la unión que quiere alcanzar el hombre con la divinidad.

En el caso del esquema 1, el cuchillo mediaba entre el cocinero y los ingredientes para ejecutar la acción instrumental de preparar la comida, siendo el cocinero el agente de la operación y la materia la parte pasiva. En el caso del Logos, aquello “necesario” para poder realizar la acción instrumental no se establece tan solo como una acción pasiva y otra activa, pues lo activo y lo pasivo pueden intercambiar roles en orden al tipo de mediación se establece, pues puede ser tanto una mediación establecida por el Logos desde Dios hacia la humanidad, como también puede darse desde el hombre que quiere establecer una relación con Dios mediante la parte rectora de su ser, la recta razón que lo asemeja a lo divino.

Esquema 2



Nuevamente, nos parece de gran importancia poder esquematizar nuestra propuesta, pues nos ayuda a pensar al enfoque que han tenido las investigaciones sobre el pensamiento de nuestro autor (el lado izquierdo del esquema) sobre el rico concepto de “Logos”.

Pero ahora volvamos a nuestra propuesta. Nos parece importante en este momento, investigar sobre aquello en que no se han detenido lo suficiente los estudios filonianos, lo que aparece en el

lado derecho del esquema número dos, que es el “ser mediador” del Logos, antes que efectivamente ya se encuentre el Logos en una mediación específica, como ampliamente ha sido estudiado.

VII. II. II. El Logos mediador.

Hemos comentado anteriormente que, el propio Filón no trata sino escasamente la condición de “mediador” del Logos. Es solo en algunos de sus tratados mejor conservados como son los del comentario alegórico a la biblia, donde menciona o hace referencia a esta noción de mediador como por ejemplo cuando dice que el Logos se extiende desde el medio “ἀπὸ τῶν μέσων” (Plant. 9) o cuando se nos dice que los *lógoi*¹⁷⁷ son los mediadores (μεσίταις)¹⁷⁸ de los que se debe servir el hombre debido a la inmensidad del Soberano, o bien intermediarios (παρακλήτοις) enviados por Dios al hombre que le son otorgados a causa de la dignidad propia del hombre que le viene de su parentesco con el Logos¹⁷⁹.

El Logos es quien fue designado por el Padre que creó el universo, para “estar en medio” (μεθόριος) para separar (διακρίνη) lo creado (τὸ γινόμενον) del Creador (τοῦ πεποιηκότος). Él es el intercesor (ικέτης) del mortal, siempre angustiado, ante el Eterno¹⁸⁰.

Este Logos que se compadece del hombre, también puede ser interpretado como el buen gobernante, al estilo de Moisés, quien intercede por el pueblo, pues es el hijo amado de Dios al cual el hombre debe elegir como su guía¹⁸¹, pues si Moisés es capaz de encarnar al Logos, a la razón de Dios y con ello al Dios manifestado, el hombre mediante este intermediario (el Logos encarnado en un gobernante podrá ascender en su marcha hacia lo mejor. Esto mismo lo podemos corroborar en las palabras de Goodenough quien nos dice “Philo is quite ready to admit that the good ruler is the mediator of divine rulership to men, and although the ruler must be regarded as a human being in nature, his royal, official, voice is the voice not only of logos and divine law, but of God”¹⁸². Este gobernador, gracias a la mediación del Logos rector es quien podrá establecer un gobierno divino.

Así es como el Logos se configura como mediador, pero nos falta todavía examinar un pasaje que consideramos indispensable para hablar de la mediación del Logos.

En *Quaestiones et Solutiones in Exodum*, II, 68; ante la duda sobre el significado de las palabras de Ex 25,22 “Te hablaré arriba del propiciatorio, entre los dos querubines”, Filón responde que la Deidad está por encima de todo y que habla de manera correcta en medio de los poderes creador y

¹⁷⁷ Hay que recordar que los *logoi* o los *angeli* son manifestaciones del Logos, pero en una intensidad menor que en el caso del Logos mismo. Sobre los ángeles como manifestaciones del Logos y por ello intermediarios, se puede ver el pasaje de *Quaestiones et Solutiones in Exodum*, II, 13, donde se nos dice que el Logos fue nombrado como mediador “μεσίτης”, como aquel que está frente al Existente y es capaz de guiar al hombre por el camino de la virtud

¹⁷⁸ Somn. I, 142.

¹⁷⁹ Praem. 163; 166.

¹⁸⁰ Her. 205.

¹⁸¹ Conf. 95.

¹⁸² E. Goodenough. *The Politics of Philo Judaeus*. Yale University Press: New Haven, 1938, p. 58.

soberano¹⁸³, lo cual es concebido por la mente o interpretado por ella como la presencia del divino Logos que está apropiadamente en el medio (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος μέσος ὄν) no dejando ningún vacío en la naturaleza (οὐδὲν ἐν τῇ φύσει καταλείπει κενόν), sino que llenándolo todo (τὰ ὅλα πληρῶν) pues media (μεσιτεύει) y es arbitro, generando amistad y concordia (φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν ἐργαζόμενοις) entre estos dos extremos¹⁸⁴, Dios y el hombre.

Este pasaje es esencial para todo lo que hemos estado tratando. Si el Logos adquiere tan múltiples facetas, no significa que sea un número infinito de cosas, sino que más bien adquiere esta multiplicidad de funciones para llegar al cosmos y a todo el ser humano mediante su acción instrumental, la cual está dada por su propio “ser mediador”, que en el texto se expresa como un “estar en medio”, “llenándolo todo”, como condición propia que le permite mediar, en el texto “μεσιτεύει”, generando relaciones como la “amistad” y la “concordia” entre los seres y entre el hombre y Dios.

Este Logos, utilizando la imagen plotiniana del Intelecto es por así decir ‘uni-múltiple’, pues por una parte, es único en tanto ‘primogénito’ (πρωτόγονος) de Dios y con ello el ‘más viejo’ (πρεσβύτατος) de los seres, límite y vínculo entre Dios y la creación; pero por otra ya se encuentra en él la manifestación de la multiplicidad (en tanto mundo de las Ideas), que adquiere múltiples formas con el fin de entrar en contacto con la humanidad y ser el canal que traspase tanto la voluntad divina a los hombres como también el canal que logra remitir al Existente el progreso de la humanidad, siendo él mismo el ‘camino regio’ que ha de seguir la humanidad para el acceso a su divinización.

El Logos es quien está en medio de los extremos (μέσος τῶν ἄκρων) es el garante de ambos (ἀμφοτέροις ὁμηρεύων)¹⁸⁵, que se entrega como ‘rehén’ según el sentido del verbo griego ὁμηρεύειν, cumpliendo entonces la función de ser garantía, en este caso de ambos, Dios y la materia, lo cual en sentido metafísico coloca al Logos estrictamente como el fundamento no de la existencia del todo, sino de las funciones del todo que conocemos y que Filón conoce también de manera revelada.

Esto significa que este Logos es la causa de que el Padre sea padre, y así, siendo su primer hijo, permite que la humanidad sea tal a través de su principio racional que lo penetra todo. El Logos da sentido al caos primordial, mediante la actividad creadora que despliega en su enorme recorrido de la naturaleza y mediante su actividad rectora la gobierna, pero realiza también el cuidado providencial de ésta.

Por último, quisiéramos abordar el problema de si este Logos mediadores o no una realidad independiente. Debemos preguntarnos si se puede asociar a él un ser propio que le impida ser considerado una simple manifestación de la divinidad del Existente. Sea cual sea su condición nada puede considerarse en sentido estricto como existiendo separado de la realidad última de Aquel

¹⁸³ El texto griego dice “ὅτι λαλεῖ κατὰ τὸ μεσαίτατον τῆς τε ποιητικῆς καὶ βασιλικῆς”.

¹⁸⁴ Sobre esta unión o reconciliación de los extremos Runia nos dice “The answer is that the divine Logos is stationed in the middle like a vowel in between consonants, acting as a mediator and persuasively reconciling the threats of the opposites.” D. Runia. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, p. 179.

¹⁸⁵ En Her. 205.

realmente Existente, pues en último caso todo lo que existe depende de su voluntad de engendrar. En ese sentido, la pregunta es más bien si el Logos es otro que el Existente y no una mera cualidad de Dios.

Este problema no es necesariamente novedoso pues, la mayoría de los autores que han hablado sobre el Logos en Filón lo recogen, algunos de estos especialistas son, Daniélou, Runia, Niehoff y otros. Una de las formulaciones más significativas de este dilema es la que aparece en la tesis doctoral de Runia, donde dice

But Philo does not give the Logos a carefully worked out intermediate structure, such as Plato attributed to his cosmic soul. Consequently it always remains difficult to determine the extent to which the Logos becomes a hypostasis, i.e. an entity having a real existence separate from God himself [...] Is Philo not opening up the possibility of confusion by speaking of God's Logos at more than one level and in more than one function?¹⁸⁶

A nuestro juicio este problema no es más que un dilema aparente pues al menos en atención a los textos de Filón no existe ningún inconveniente en ver al Logos como una existencia realmente otra y posible de separar del Existente, ya que es el mismo Filón quien lo plantea así. El problema que puede y merece ser planteado entonces si consideramos al Logos filoniano desde el estatuto del Logos frente al Existe, sobre todo teniendo en cuenta que el Logos filoniano penetró tantos sistemas de pensamiento, tales como el origenista o el agustiniano, y, tendió inevitablemente a evolucionar a su versión cristiana justamente a propósito de la consubstancialidad o no del Logos con el Padre.

En el sistema de Filón el Logos siempre será un segundo Dios, pero no en el sentido trinitario de dignidades iguales, ni como una emanación plotiniana, sino más bien y cercano al cristianismo, como el 'primer hijo', la primera creación de Dios, que se vuelve al Existente el Πατήρ por excelencia.

Este Padre metafísico pudo amar a su primer hijo y con ello después a toda la creación, pero a contrapelo de la cosmovisión cristiana, este hijo no tiene la misma gloria que el Padre, jamás podrá ser Dios en el mismo sentido que el primero¹⁸⁷, pues siempre estará subordinado al Existente.

¹⁸⁶ D. Runia. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Brill: Leiden, 1986, p. 207-208. Esta problemática Runia la plantea también en otros lugares, ver D. Runia. *On the Creation of the Cosmos*, p.142. También podemos ver que este argumento está en directa contradicción con lo que afirman otros especialistas, como es el caso de Radice, cuando analiza el argumento del Logos garante "In this fashion the Logos comes to take the place of the Platonic world soul in an extraordinary integration of philosophical notions and concepts" R. Radice. "Philo's Theology and Theory of Creation" en *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge University Press: New York, 2009, p. 138.

¹⁸⁷ La interpretación de un erudito del cuarto evangelio nos puede aclarar bien la jerarquía entre el Existente y el Logos, que en Filón es segundo Dios (δευτερος θεός), menor al Padre. El Logos filónico a diferencia del Verbo cristiano debe ser visto en un sentido más filosófico que de fe, pues el Logos no es objeto de fe en el pensamiento del judeo-alejandrino mientras que el Existente sí. Dodd nos dice "Di conseguenza, gli elementi propri di una pietà, una fede e un amore personali che sono presenti in Filone senza trovare un accordo perfett con la sua filosofia, nel Vangelo si trovano nell'atmosfera adatta. Il Logos di Filone non è oggetto di fede e di amore. Il Logos incarnato del quarto Vangelo, invece, ama ed è amato; amarlo e credere in lui costituisce l'essenza di quella conoscenza di Dio in cui consiste la vita eterna. Ma con queste affermazioni abbiamo già anticipato il risultato delle analisi future." C. Dodd. *L'Interpretazione del Quarto Vangelo*. Paideia Editrice: Brescia, 1974, p. 102.

Ahora bien, esto no lo vuelve una mera manifestación de Dios, ni una cualidad suya como muchas veces menciona Runia, pues siempre será la primera alteridad que, como ya dijimos, es garante de la relación (Her. 205.) entre estas dos realidades tan alejadas: Dios y la creación.

Es por ello que, en este breve final, nos dedicaremos tan solo a dar algunos ejemplos en los que Filón le asigna un segundo lugar al Logos con respecto a Dios y cuando digo segundo lugar, también me refiero a que existe en un *τύπος* distinto de Él, lo cual deja en claro que no es una mera cualidad o manifestación del Existente.

El mejor pasaje para ejemplificar lo anterior es *De Confusione Linguarum* 146-147, en donde son presentados los atributos más importantes del Logos, el texto dice

Sin embargo, si hubiera alguno que todavía no alcanzara a ser digno de ser llamado “hijo de Dios”, que se apresure a ocupar el segundo orden, con su primogénito (*πρωτόγονος*), el Logos, el más antiguo (*πρεσβύτατος*) de los ángeles, el Arcángel, al que se atribuyen muchos nombres. En efecto, se le llama “principio”, “nombre de Dios”, “Logos”, “hombre a imagen” y “vidente”, o sea, “Israel”. Por esto, poco antes me he sentido movido a elogiar las virtudes de los que dicen que “todos somos hijos de un solo hombre”, porque si aún no hemos llegado a ser dignos de ser considerados “hijos de Dios”, al menos lo podemos ser de su imagen sin forma (*ἀειδής*), del Logos sacratísimo; porque imagen (*εἰκῶν*) de Dios es el Logos, el más antiguo (*πρεσβύτατος*)

Esta bella exposición nos deja en claro que el Logos aparece en una segunda fase del recorrido divino descrito en el Génesis, primero están los hijos de Dios y después los del Logos. Este Logos funciona aquí como fundamento de la explicación del alejandrino de la relación filial entre el hombre y Dios, así, si no se puede seguir directamente a Dios, basta por el momento, con tan solo seguir a su Hijo. Ahora bien, lo que comienza como una explicación ética de Gn 11,5 sobre los “hijos de los hombres”, da un salto a la explicación metafísica de las realidades divinas.

De este modo, está, por un lado, el Existente y por otro el sacratísimo Logos, también divino, pero segundo en el orden de la divinidad. Esta jerarquía Filón la expondrá una infinidad de veces, por ejemplo, en torno a la idea de qué es mejor, si el ver o el oír, donde la primera facultad es más importante, pues es “evidencia” –identificada con Israel– mientras que la audición o “enseñanza” –representada por Jacob– es inferior (Conf. 72). El Logos o palabra está identificado aquí con el oír o audición, un sentido más bajo que el ver, asociado con la intelección¹⁸⁸, que en este caso sería intelección de lo superior, el Existente.

Sobre este Logos, siguiendo a Radice, “Esse non implicano alcun tratto etimologico ma esprimono un rapporto lógico di causa-effetto, quando si trata di realtà cosmiche, teologiche o morali; oppure, quando si trata di uomini, denotano una filiazione spirituale”¹⁸⁹. Esta cita que hace Radice de Nikiprowetzky, nos muestra que Filón piensa la relación Existente-Logos como causa y efecto.

¹⁸⁸ Esta relación la establece Filón, cuando dice por ejemplo “Y así también, ciertamente, ocurre con todo el cielo que parece estar fijo, aunque lleva a cabo un desplazamiento circular, y este movimiento es captado por el ojo invisible y suficientemente divino de la Inteligencia” (Conf. 100)

¹⁸⁹ R. Radice – G. Reale (ed.). *Filone di Alessandria*, p. 1107.

Una relación de Padre e Hijo, en la que, de manera ético-espiritual, el hombre puede, dependiendo de su virtud, entrar en relación con ambos.

El Padre no es el Hijo, ni viceversa, pero si se encuentran en una cierta comunidad, que aquí podemos denominar divina. Esta *koinonía* es la que faculta al hombre a seguir al Hijo si es que no puede seguir directamente a Dios, seguir al Logos, al primogénito del Existente, a quien lo une la divinidad y su presencia en el alma.

El Logos, por último, también es presentado como maná o alimento celestial¹⁹⁰ y esto porque Filón nos dice que

el maná es llamado “algo” (τί), que es el género de todas las cosas – y lo más genérico es Dios, lo segundo es el logos de Dios, y las otras cosas existen sólo por el logos, pues en los hechos las cosas son iguales a lo que no existen

Del Logos se deriva todo lo demás que existe, pues de no ser por él, serían todas las cosas totalmente iguales a lo que no existe. Pero, ante todo, este logos es algo (τί), que en sentido estoico es el atributo común de todos los seres (SVF II, 333), incluso similar al ser (ὄν). Según esto, a propósito del problema de los universales, podríamos considerar a Filón como un realista, para el cual Dios es el género generalísimo y el Logos el segundo género después de Él, siendo el género de todo lo demás, pero especie respecto del superior, cosa que lo subordina totalmente al primero y lo coloca como ‘lo segundo, el Logos de Dios’ (δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος).

Un bello análisis, totalmente acorde a lo que Filón nos presenta, sobre la relación entre el Existente y el Logos, que interpretamos aquí como realidades distintas, pero unidas casi cooriginariamente, nos la da Sandelin, que nos dice

With more or less mythological language, Philo is able to describe the relationship between God, Wisdom, and the Word in terms of family, God being the father, Wisdom representing the mother, and the Word being the son¹⁹¹

El Logos se diferencia del Existente al igual como un hijo se diferencia del padre. El Logos comparte de manera genética los atributos del padre y gracias a esto es que puede ser usado por Él como una herramienta digna suya, pero no es idéntico a él.

En conclusión, la teología de Filón sí hace del Logos una hipóstasis, que se encuentra en todo, pero que conserva su unidad como intermediario y primer hijo (distinto) de Dios, lo cual nos lleva a concluir, al igual que hace Sterling hablando de la distinción entre Dios y su imagen, que Filón articuló un lenguaje sobre lo divino que lo llevó a la “hipostización” (“hypostization”)¹⁹².

¹⁹⁰ “Uno extiende la vista hacia el éter y las revoluciones del cielo, y está educado para dirigir la vista hacia el maná, el Logos divino, el alimento celestial e imperecedero del alma que ama la contemplación. Los otros miran a las cebollas y a los ajos” (Her. 79)

¹⁹¹ K. Sandelin. “Philo as a Jew” en *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Co.: Michigan, 2014, p. 35.

¹⁹² Reproducimos el argumento entero de Sterling aquí: “How is the Logos a model? The key passage by which Philo associated the Logos with the intelligible world is *Genesis* 1:26–27. The Alexandrian made a distinction between God and the image of God, which he understood to be the Logos. In this text, there is a threefold scale: God, the Image of

VII. III. Acerca de la necesidad del Logos mediador.

Pero, no podemos terminar esta tesis sin tocar un tema central que ha de ser resuelto, que es acerca del porqué es necesario la mediación del Logos, tema ya tratado en el apartado sobre “La imposibilidad de Dios y la necesidad del Logos” (Cap. IV. III.), pero que encontramos necesario retomar con todo el recorrido ya realizado.

El problema de la necesidad del Logos trae consigo distintas dificultades, pues, por un lado, puede pensarse que Dios es incapaz de llevar a cabo la creación sin el Logos, problema que arrastraría un cuestionamiento fuerte a que el Existente pueda ser realmente entendido como Creador, y, por otro lado, de ser necesario el Logos ¿Es el Logos junto con el Existente una diada inseparable ontológicamente?

Filón claramente nunca estaría dispuesto a quitarle al Existente el atributo de Creador, pues como analizamos en capítulos anteriores, la creación es posible gracias a la voluntad de Dios, aquello que Filón decía está más allá de las causas (Her. 217), causas (*ἀρχαί*) que son entendidas como entidades racionales que se subordinan al rector por excelencia de ellas, la razón misma, el Logos divino.

La doctrina del alejandrino conjuga la facultad Creadora del Existente, con ciertos principios necesarios para que se pueda desarrollar de manera correcta la creación, lo primero ya dijimos era la voluntad, pero aquello que estrictamente sigue a la creación de aquel Ente realmente existente y perfecto que se decide a crear es la razón el Logos, pues

Dios comprendió de antemano, en cuanto 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 primero plasmó el inteligible, para llevar a cabo el universo corpóreo utilizando un modelo incorpóreo y semejante a Dios al máximo...¹⁹³

Este modelo bello y racional es el Logos, que se configuraba como necesario para poder replicar la perfección de Dios, pues era “semejante a Dios al máximo”, o, en otras palabras, lo más perfecto después del Existente. La razón, o, el Logos, es el principio racional que en orden a las entidades es lo más perfecto después de Dios, gracias a su semejanza extrema con Dios.

El Logos podrá gracias a su calidad y perfección, regir en todo el proceso de la creación, pero ¿Dios no podía hacer esa tarea?

Filón respondería que no, primero y por razones que ya hemos visto, porque la creación es múltiple y esencialmente el Existente que es unidad simple no puede entrar en contacto directo con

God or Logos, and humanity. In Philonic thought, humanity is created in the image of God, i.e., the Logos. He wrote that human beings were ‘stamped according to the image of God. If the part is an image of an image, it is clear that it is also true of the whole.’ He explained: ‘If this entire sense-perceptible world — which is greater than a human image — is a copy of the divine image, it is clear that the archetypal seal, which we say is the intelligible world, would itself be the Logos of God.’ For Philo the Logos was where the world of ideas resided. Genesis 1:26–27 thus provided the textual warrant for the hypostasization.” G. Sterling, “Platonizing Exegetical Traditions of Genesis 1:1-5 in John and Jewish Authors” en *The Studia Philonica Annual*. 17 (2005), pp. 118-140, p. 133.

¹⁹³ Opif. 16.

la naturaleza, sino que mediante un intermediario es capaz de entrar en contacto con aquello distinto a Él, para poder establecer su voluntad. Nos dice Filón sobre esto

Algunos dicen que las ideas incorpóreas son un nombre vacío, una realidad que no participa verdaderamente del ser, oponiéndose así a la esencia más necesaria entre los seres y que es el arquetipo y modelo de todas aquellas cosas que poseen una esencia dotada de cualidad, según la cual cada cosa ha recibido forma y medida. Así, la opinión que se opone a las Ideas confunde todo y lo remonta a un estado previo a la substancia de los elementos, sin forma ni cualidad. Pues, según esta doctrina de las Ideas, Dios ha engendrado todo, pero sin entrar Él mismo en contacto con la materia *–pues no está permitido que Aquel que goza de la bienaventurada felicidad tenga comercio con la materia, indefinida y privada de toda organización–* sino a través de sus potencias incorpóreas, cuyo nombre auténtico es ‘Ideas’, es decir, formas, en vista de las cuales cada género toma la forma que armoniza con él. Mientras que la otra doctrina introduce un gran desorden y confusión, pues objetando las Ideas, por medio de las cuales las cualidades son, son objetadas también las cualidades mismas.¹⁹⁴

Este texto es ejemplar para lo que estamos tratando, pues nos entrega dos respuestas importantes a las dudas que planteábamos en un comienzo de este apartado.

En este texto, queda clara la situación de porqué el Existente no puede entrar en contacto directo con la creación, y, como dijimos anteriormente, la explicación de Filón obedece a la diferencia abismal que existe entre estas esencias, por un lado está la simplicidad y unidad del Existente, que en el texto está caracterizada por su “bienaventurada felicidad”, y, por otro lado, está la complejidad o multiplicidad de la creación, o, en el texto “materia indefinida y privada de toda organización”. Estos dos extremos es lo que de manera desnuda son tanto el Existente, como la creación.

La pregunta que está intentando responder Filón aquí es, si Dios sabe la confusión presente en la creación, antes si quiera de llevarse a cabo la creación ¿Cómo puede realizar la creación, sin por el contacto obvio en el comienzo de la creación, presentar en su esencia una alteración, o, una mera concepción de lo múltiple, impropio de la naturaleza divina?

La respuesta en el texto es clara, son las ideas entendidas como principios las que han engendrado todo, y, si recordamos, el auriga de todas estas ideas es el Logos. Las ideas dan forma a lo que carece de ella, como, por ejemplo, la materia. Las ideas permiten generar una bella creación, a partir de un modelo bello, el lugar de las ideas, el Logos. Permiten generar un modelo bello, pues, de qué otra manera podría haber sido algo creado a partir de lo más perfecto, sin ser bello y semejante a su creador, como él los es el Logos en primera instancia, primera creación de Dios y que por semejanza replica la belleza en la totalidad de la creación.

De este modo, se resuelve el problema de la necesidad del Logos, pues se configura como la entidad que salva tanto la esencia simple y una de Dios, y entra en contacto con lo amorfo, para darle

¹⁹⁴ Spec. Leg. 328-329.

forma bella, voluntad traspasada mediante el Logos, pero que proviene del existente y se instancia racionalmente mediante la acción del Logos y las ideas que permanecen en él (Logos).

Además de ello, el texto anteriormente citado nos introduce en otro aspecto de estas ideas, que en su conjunto podemos denominar Logos, que es el problema de la existencia real de estas ideas.

Para Filón, rebatiendo en el texto a los que piensan que las ideas no existen y son “un nombre vacío”, él piensa que las ideas deben existir, pues de negar sus existencias, entraríamos en el dilema que recién solucionamos, el de la mezcla, unión o vínculo, entre entidades completamente diversas, el Existente simple y la creación compleja. Las ideas en este caso son aquellas que permiten esta mediación y no dan paso a un derrumbe metafísico de la simplicidad de Dios y la complejidad del mundo, pues las ideas y el Logos como su rector y lugar, son tal que son “unas”, pero que también mediante la participación de las cosas complejas, son “múltiples”, pudiendo realmente mediar, pues comparten las dos cualidades, la unidad y el contacto con la multiplicidad. No es de extrañar que este problema sea retomado por Plotino años después y le coloque por nombre a aquello segundo después de la emanación del Uno, Uni-multiple, pues la entidad que está encargada de crear necesita como ya hemos explicado, tener estos dos atributos, ser uno por Dios y múltiple por el contacto con la creación, tanto inteligible como sensible.

Así, el Existente se configura realmente como el Rey que manifiesta su voluntad, y, el Logos como su lugarteniente, que realiza la voluntad del Rey, de forma racional y en contacto con el reino, con lo múltiple, “Dios, pastor y rey, los conduce según la justicia y la ley, poniendo al centro su logos, su hijo primogénito, el cual recibirá el cuidado de esta grey sagrada tal como el lugarteniente de un gran rey”¹⁹⁵, siendo en el texto la “justicia” lo que hemos interpretado por “voluntad”, adquiriendo la voluntad los tintes propios de la racionalidad que necesita la creación amorfa, cuando la voluntad de Dios se ejecuta en su Logos.

VIII. Conclusión.

Finalmente, podemos concluir que gracias a todo el recorrido que hemos hecho, logramos encontrar y justificar el carácter distintivo del Logos: su mediación.

La mediación claramente fue un tema recurrente a lo largo de todos los capítulos, pues aparecía como la tarea esencial del Logos o su acción propia. Acción que permitía establecer un vínculo entre dos realidades radicalmente distintas en esencia, el Existente y la creación.

Pero como también logramos constatar en los tres capítulos dedicados a los planos relacionales del Logos, la noción de “mediador” como facultad esencial del Logos no aparecía de manera estricta, tan solo florecía como fruto de una interpretación filosófica posterior. La mediación era establecida en cada capítulo de manera sutil, pero accesible a una interpretación atenta. Siguiendo una imagen propia de Filón, el alma sensible del hombre se regocija en la idolatría de lo material, de lo

¹⁹⁵ Agr. 51.

explicito, es por ello que en el capítulo final hemos querido examinar aquellos pocos lugares del texto filoniano analiza directamente el rol mediador del Logos.

Pudimos, así gracias al diagnóstico hecho acerca de los estudios dedicados al Logos en Filón que motivó esta investigación, establecer cómo Filón mismo modula su comprensión del Logos mediador, a propósito de su posición media desde la que media las realidades que une y separa: Dios y la creación, estableciéndose así de manera explícita aquello que antes solo pudimos argumentar, la acción propia o esencial del Logos, su mediación. Mediación que no consiste solo en estar en medio unir y distinguir estas dos realidades, sino que más bien, en ser garante de la relación entre ambas realidades, cosa metafísicamente no menor.

Pero sobre estas últimas consideraciones que logramos extraer en el análisis, quedan ciertos puntos por clarificar, las verdaderas conclusiones de nuestra tesis.

Ya vimos que el Logos es el garante de dos realidades esencialmente distintas, Dios y la creación, lo Uno-simple y lo múltiple-complejo, cualidades que comparte en cuanto uno y múltiple, pues en cuanto uno es el primer hijo de Dios, y en cuanto múltiple, siendo la imagen de Dios, llega a todos los ámbitos de la realidad, gobernando sobre todas las potencias divinas actuantes sobre la creación.

Pero qué debemos entender por el carácter *garante* del Logos que se desprende de su acción mediadora, es algo que todavía no queda tan claro, ya que nuestro razonamiento tiende a interpretar la idea de garantía de una entidad como lo que permite la fundamentación de otra entidad inferior y posterior, interpretación que se condice con el estatuto del Logos.

Claramente sería ilegítimo plantear desde el pensamiento filoniano que el Logos es la entidad sobre la cual está fundamentada la realidad del Existente, pues la filosofía del alejandrino hace depender muy claramente todo lo creado (y en todo lo creado también se entiende su hijo) de la propia voluntad del Existente que, bondad que está más allá de todo pensamiento que explica la creación como mera necesidad racional, pues aquello desde dónde nace la decisión de crear en Filón no está desprovisto de voluntad y solo por mera racionalidad, sino que nace de algo por encima de cualquier concatenación racional de causas (Her. 301), en último término, la voluntad divina.

Entonces, si la racionalidad de la creación o el Logos del proceso creativo no es la entidad sobre la que se fundamenta el Existente¹⁹⁶, cosa totalmente obvia, ¿qué debemos entender por esta idea de “garantía” que ha sido derivada del Logos mediador?

¹⁹⁶ No analizamos una posible aporía sobre este problema de la fundamentación en la segunda entidad sobre la que media el Logos, la creación, pues en el capítulo sobre la cosmología ha quedado claro que el universo depende del Logos, en tanto es la herramienta que se encarga de construir la creación y dotarla de leyes, “But the Logos does not only represent the divine operation acting externally upon creation. It is also the *Grund* of creation. The Logos in fact ‘holds all things in its embrace and has interfused itself through the parts of the universe’” en P. Tikhon. “An Essence-Energy Distinction in Philo as the Basis for the Language of Deification” en *Journal of Theological Studies*. 68 (2017), p. 13. La creación si depende del orden racional del Logos, el problema está con la otra entidad, el ser por excelencia, el Existente, sobre el que no se puede afirmar lo mismo de manera tan simple.

El Logos debemos decir, es aquel garante o entidad que, como apareció en el capítulo anterior, se entrega como *rehén* para la consumación de la mediación. La idea de “rehén” en este punto es clave, pues al ser el Logos entregado como rehén permite una relación entre dos realidades opuestas, Dios y la materia, no como fundamento de tal o cual entidad, sino más bien permitiendo el vínculo entre ellas, siendo el garante de que cada entidad permanezca en su esencialidad sin alteración, definiendo las cualidades de cada una de manera más completa e impidiendo su mezcla.

En definitiva, el Logos es quien permite según lo anteriormente dicho que, el Existente sea verdaderamente Creador y el universo permanezca como *su* creación. No es que el Logos fundamente la realidad del Existente, sino que se manifiesta como garante para salvaguardar la característica que el Existente adopta en el esquema de la creación, como aquel que es distinto y está separado de toda creación, pero permanece como su causa.

Así, la metafísica filoniana se articula sobre las bases del platonismo, que va desde el Principio supremo en Platón, o, el Existente en Filón, pasando por las realidades intermedias, las ideas y posterior a ellas los entes matemáticos¹⁹⁷ en Platón, y, en Filón pasando por el intermediario o Logos en sus múltiples facetas designadas por muchos nombres (πολυώνυμον ὑπάρχοντα)¹⁹⁸, tales como mundo de las ideas y principios racionales de la realidad, para pasar por último al “nacimiento del cosmos físico”¹⁹⁹, o, universo.

El Logos bajo el análisis que hemos propuesto aparece esencialmente entendido como Logos mediador, garante de la fecundidad de la materia y de la trascendencia del Existe y así se configura como un ‘algo intermediario’ y no una mera virtualidad.

Esta caracterización que hemos hecho del Logos no es una innovación radical respecto de la tradición de los estudios filonianos, pues no ha sido explicitada tan concretamente, haciendo girar todos los distintos estudios sobre el Logos bajo una sola cualidad, la mediación, pero permite mirar desde una óptica distinta este rol mediador que no consiste en la actividad del Logos sino en su esencia misma.

Y, en este sentido, las conclusiones que hemos explicitado unos párrafos antes se vuelven de total importancia, y, no tan solo para la mejor comprensión del alejandrino, sino también, para toda la tradición posterior, que desde el influjo el Logos que aparece ya en los escritos tempranos del cristianismo y luego en la patrística tanto griega como latina, han desarrollado grandes esquemas filosóficos y teológicos a partir de la síntesis filoniana del judaísmo tardío y helenismo tardo antiguo, dos ramas del pensamiento tardo-antiguo que encuentran uno de sus mayores representantes en la figura de Filón y su contundente desarrollo intelectual acerca del Logos.

¹⁹⁷ “que constituyen el plano intermedio (μεταξύ)...” G. Reale. *Para una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “Doctrinas no escritas”*. Herder: Barcelona, 2003, p.356.

¹⁹⁸ Conf. 146.

¹⁹⁹ G. Reale. “*Para una nueva interpretación de Platón...*”, p.244.

Podemos visualizar así dos aportes fundamentales de esta tesis relacionados, tanto a los aspectos más propios de la identidad intelectual de nuestro autor y su doctrina, como también, a las características propias del influjo del pensamiento filoniano en autores posteriores.

Respecto al primer punto, la doctrina del Logos entendido como esencialmente mediador nos ayuda a poder definir con mayor exactitud la riqueza de la doctrina más importante de nuestro autor, y pone en evidencia el parámetro último a partir del cual pueden agruparse en un todo sistemático la gran variedad de sus manifestaciones, y, que sin este prisma parecen desconectados²⁰⁰.

Por otra parte, esta forma sistemática de entender al Logos propia de Filón nos puede ayudar a entender el pensamiento de otros autores estrechamente relacionados con la doctrina del alejandrino, como Clemente de Alejandría, y más específicamente Orígenes de Alejandría, quien manifiesta en su obra su gran aprecio por Filón²⁰¹.

En efecto, Orígenes mismo acude a la autoridad del alejandrino, por ejemplo, cuando rebate la lectura de Celso de los escritos alegorizantes, específicamente los de Aristóbulo y Filón, nos dice Orígenes: “Esto parece decirlo (Celso) de los escritos de Filón, o de otros más antiguos, como son los de Aristóbulo. Pero yo conjeturo que Celso no leyó esos libros, pues en muchos pasajes me parecen estar tan bien compuestos, que los mismos filósofos griegos quedarían convencidos de lo que dicen. No sólo tienen estilo cuidado, sino también ideas y doctrinas”²⁰².

La forma en que Orígenes habla de los escritos de Filón nos hace ver en cuan alta estima lo tenía, pues al articular partes de su propia teoría del Logos, el mismo Orígenes sigue a Filón, como por ejemplo cuando nos habla de la trascendencia de Dios con respecto a los θεοί por participación, dioses cuyo modelo arquetípico es el Logos, idea que, como nos señala Daniélou, fue tomada por Orígenes de Filón²⁰³.

Así uno de los grandes campos de estudio que se abren a partir de esta investigación es el estudio de las relaciones existentes entre el pensamiento de los dos alejandrinos, pero que desde una concepción sistemática del Logos filoniano puede verse nutrida a partir de la lectura comparada de ésta con el Verbo-Jesús en Orígenes, Verbo que según la teoría de las ἐπίνοιαι (aspectos), puede tener un gran florecimiento desde esta matriz del Logos mediador, siempre y cuando no se traicionen las diferencias y novedades que introduce el Logos encarnado del cristianismo.

²⁰⁰ Específicamente pensamos que esta tesis refuta directamente la propuesta de Wolfson con respecto al Logos, propuesta que nos dice (según la reconstrucción de Daniélou) “its meaning is far from clear. Most authors see the Logos as an intermediate hypostasis between God and the κόσμος. But Wolfson devoted a great part of his monumental work to trying to show that it is no such thing. According to him one must distinguish several different realities within the Logos...” en J. Daniélou. *Philo of Alexandria*. Cascade Books: Oregon, 2014, p. 120.

²⁰¹ “The main lines of usage are continued by Origen, who clearly knew the works of Philo in his library well and made extensive use of them... When, however, there is an apologetic context and Origen wishes to appeal to the authority of a Jewish author, he does cite Philo by name” en D. Runia. “Philo in the Patristic Tradition” en *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Co.: Michigan, 2014, p. 272.

²⁰² *Contra Celso* 4, 51.

²⁰³ J. Daniélou. *Orígenes*. Sudamericana: Buenos Aires, 1958, p. 316.

En resumen, podemos decir que el trabajo que hemos desarrollado a lo largo de todos los capítulos de esta tesis tiene una doble direccionalidad en los avances de la filosofía tardoantigua y protocristiana: Primero, en el caso del avance de los estudios filonianos puede contribuir a la búsqueda de una mayor definición o explicitación de aquello que debe entenderse como la esencia del Logos filoniano, concepto que bien ha sido abundantemente estudiado, permanece poco sistematizado desde el pensamiento mismo de nuestro autor, Filón.

En segundo lugar, y con vistas al análisis de la filosofía y teología posteriores, aporta a comprender mejor el desarrollo crítico de la cristología patristica a propósito del Logos como hipóstasis, desarrollo que, a pesar de la negativa de algunos teólogos de aceptar su continuidad con Filón, encuentra en el pensamiento filoniano su mayor antecedente no cristiano.

IX. BIBLIOGRAFÍA

Fuentes de Filón

Arnaldez, R.; Mondésert C.; Pouilloux, J. Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. Cerf: Paris, 1961-1992.

Cohn, L.; Wendland, P.; Reiter, S. Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. Berloni: 1896-1915.

Colson, F.; Whitaker, G. Philo in ten volumes and two supplementary volumes. Heinemann: London-New York, 1929-1939.

Martín, J. (ed.). Filón de Alejandría. Obras Completas. Trotta: Madrid, 2009-2016.

Radice, R.; Reale, G. Filone di Alessandria. Tutti I Trattati Del Commentario Allegorico Alla Biblia. Bompiani: Milano, 2005.

Runia, R. Philo of Alexandria, On the creation of the cosmos according to Moses, Introduction, translation, and commentary. Brill: Leiden-Boston-Köln, 2001.

Triviño, J. Obras completas de Filón de Alejandría, 5 volúmenes. Acervo Cultural: Buenos Aires, 1975-1976.

Winston, D.; Dillon, J. Two Treatises of Philo of Alexandria. A Commentary on De Gigantibus and Quod Deus sit immutabilis, BJS 25. Scholar Press: California, 1983.

Fuentes clásicas

Aland, B. et al. Nuevo Testamento Griego. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2014.

Bodelón, S. El Discurso Verdadero Contra Los Cristianos. Celso. Alianza: Madrid, 2009.

Boeri, M.; Salles, R. Los Filósofos Estoicos. Ontología, lógica, física y ética. Ediciones Universidad Alberto Hurtado: Santiago, 2018.

Burnet, J. (ed). Platonis opera, 5 vols. Clarendon Press: Oxford, 1900-1907.

Cappelletti, A. Los Estoicos Antiguos. Gredos: Madrid, 1996.

Díaz, J. Orígenes. Homilías sobre el Génesis. Ciudad Nueva: Madrid, 1999.

Durán, M.; Lisi, F. Platón. Diálogos VI. Gredos: Madrid, 1992.

Eggers, C. Platón. Diálogos IV. Gredos: Madrid, 1992.

Rahlf's, A. (ed). Septuaginta. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1979.

García, J.; Rovira, R. Porfirio Isagoge. Anthropos: Madrid, 2003.

García, V. Metafísica de Aristóteles. Edición trilingüe. Gredos: Madrid, 2012.

José, V. Flavio Josefo. Antigüedades Judías Libros XII-XX. Madrid: Akal, 1997.

- Martín, J. Fragmentos de Aristóbulo, el primer filósofo del judaísmo. Oriente-Occidente 2: Buenos Aires, 1982.
- Merino, M. Clemente de Alejandría. Stromata I. Ciudad Nueva: Madrid, 1996.
- Mondolfo, R. Heráclito Textos y problemas de su interpretación. Siglo veintiuno editores: Madrid, 2007.
- Sangrador, P. et al. Santo Tomas de Aquino Suma de Teología V Parte III e Indices. B.A.C.: Madrid, 2010.
- Ubieta, J. (coord). Biblia de Jerusalén. Desclée De Brouwe: Bilbao, 2009.
- Vega, A. Obras Completas de San Agustín II. Las Confesiones. Edición Bilingüe. B.A.C.: Madrid, 2019.
- Vicastillo, S. Tertuliano. El Alma. Ciudad Nueva: Madrid, 2016.

Bibliografía secundaria

(I. Manuales)

- Alexandre, M. Rhetorical Argumentation in Philo of Alexandria. Brown Judaic Studies 322:
- Andreu, A. El Logos Alejandrino. Siruela: Madrid, 2009.
- Beutler, J. Comentario al Evangelio de Juan. Verbo Divino: Navarra, 2016.
- Borgen, P. Philo of Alexandria: An Exegete for His Time. Society of Biblical Literature: Atlanta, 1997.
- Brown, P. El Evangelio según Juan I-XII. Cristiandad: Madrid, 1999.
- Carbajosa, I.; González, J.; Varo, F. La Biblia en su Entorno. Verbo Divino: Navarra, 2016.
- Daniélou, J. Orígenes. Sudamericana: Buenos Aires, 1958.
- Daniélou, J. Philo of Alexandria. Cascade Books: Oregon, 2014.
- Dillon, J. The Middle Platonists. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996.
- Dodd, C. L'Interpretazione del Quarto Vangelo. Paideia Editrice: Brescia, 1974.
- Goodenough, E. The Politics of Philo Judaeus. London: Yale University Press, 1938.
- Goodenough, E. An Introduction to Philo Judaeus. London: Yale University Press, 1940.
- Groncin, J. Introducción a la Hermenéutica filosófica. Herder: Barcelona, 2002.
- Jaeger, W. Paideia: los ideales de la cultura griega. FCE: México, 2012.
- Kamesar, A. (ed). The Cambridge Companion to Philo. Cambridge University Press: New York, 2009.

- Lesky, A. *Historia de la Literatura Griega*. Gredos: Madrid, 1989.
- Martens, J. *One God, one Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman law*. Boston: Brill Academic Publishers, Inc, 2003.
- Niehoff, M. *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*. Yale University Press: New Haven, 2018.
- Pieper, J. *Las Virtudes Fundamentales*. Rialp: Madrid, 2017.
- Rosenberg, S. *Filón de Alejandría*. Biblioteca Popular Judía: Buenos Aires, 1967.
- Runia, D. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Brill: Leiden, 1986.
- Runia, D. (ed). *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism. Volume V*. Brown Judaic Studies 287: Atlanta- Georgia, 1993.
- Runia, D.; Sterling, G. (eds). *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism. Volume XI*. Brown Judaic Studies 323: Atlanta- Georgia, 1999.
- Runia, D.; Sterling, G. (eds). *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism. Volume XXI*. Society of Biblical Literature: Atlanta, 2009.
- Sciacca, M. *Platone. Volume Secondo*. Marzorati: Milano, 1967.
- Seland, T. (ed). *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Co.: Michigan, 2014.
- Soulier, H. *La Doctrine Du Logos chez Philon D'Alexandrie*. Vincent Bona: Turin, 1876.
- Velásquez, O. *ANIMA MUNDI. El alma del mundo en Platón*. Ediciones Universidad Católica de Chile: Santiago, 1982.
- Vial, J. *Sofista. La Metafísica Platónica*. Ediciones Universidad Católica de Chile: Santiago, 1982.
- Vilchez, J. *Sapienciales V. Sabiduría. Verbo Divino*: Navarra, 1990.
- Wolfson, H. *Philo' Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Volume I*. Harvard University Press: Massachusetts, 1962.

(II. Artículos)

- Boeri, M. "Platonismo y estoicismo en el *De aeternitate mundi* de Filón de Alejandría" en *Études platoniciennes*. 7/625 (2010), pp. 63-92, p.88.
- Costa, I. "El dios creador del *Timeo* en Filón de Alejandría" en A. Correa – J. Zamora (eds.) *Εὐνοια*. Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá, 2009
- Díaz-Lisboa, M. "Filón de Alejandría: Consideraciones filosófico-políticas en torno a José (patriarca) y la ley de la naturaleza" en *Palabra y Razón*. 17 (2020), pp. 26-43.

- Kamesar, A. "The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad" en *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44 (2004), pp. 163-181.
- Mackie, S. "Seeing God in Philo of Alexandria: Means, Methods, and Mysticism" en *The Studia Philonica Annual* 21 (2009), pp. 147-179.
- Minar, E. "The Logos of Heraclitus" en *Classical Philology*. 34/4 (2011), pp. 323-341.
- Najman, H. "The Law of Nature and The Authority of Mosaic Law" en D. Runia – G. Seland (coord.) *The Studia Philonica Annual*. Volume XI. Brown University: Atlanta, 1999, pp. 55-73.
- Pelletier, A. "Philon d'Alexandrie. Quis rerum divinarum heres sit. Introduction, traduction et notes par Marguerite Harl. (Les Œuvres de Philon... 15)" en *Revue des Études Grecques*. 81/384-385 (1968), pp. 306-308.
- Sterling, G. "Platonizing Exegetical Traditions of Genesis 1:1-5 in John and Jewish Authors" en *The Studia Philonica Annual*. 17 (2005), pp. 118-140.
- Tikhon, P. "An Essence-Energy Distinction in Philo as the Basis for the Language of Deification" en *Journal of Theological Studies*. 68 (2017).
- Winston, D. "Philo's Mysticism" en *The Studia Philonica Annua* 8 (1996), pp. 74-82.