De Atenas a Jerusalén

La creación del mundo en Filón de Alejandría

Fr. Luis Javier García-Lomas Gago, OSB

Abadía Benedictina de Santo Domingo de Silos

Santo Domingo de Silos, Burgos

fr.luisjavier@gmail.com

Resumen: El objetivo del presente artículo es trazar un recorrido por las principales líneas de la cosmología de Filón de Alejandría tal y como ésta se manifiesta en su obra *De Opificio Mundi*. Dicha obra es exponente de la síntesis que lleva a cabo el autor entre judaísmo alejandrino y algunas corrientes filosóficas del helenismo tardío. Por eso, estudiar la concepción que de la creación del mundo tiene Filón es estudiar sus influencias filosóficas y religiosas, pero es asimismo estudiar las innovaciones que el alejandrino propone en sus escritos y que suponen un importante paso hacia delante en el camino hacia la formulación de la doctrina de la *creatio ex nihilo*.

Abstract: The aim of this paper is to review the main ideas of Philo of Alexandria's cosmology as presented in his work *De Opificio Mundi*. This work shows the synthesis undertaken by Philo between Alexandrian Judaism and some philosophical schools of late Hellenism. Because of that, to study the creation of the world in Philo is to study the list of his religious and philosophical influences, but it is also to study the innovations proposed by Philo, which mean an important step in the way to the idea of *creation ex nihilo*.

1. INTRODUCCIÓN

La personalidad y obra de Filón de Alejandría es al mismo tiempo compleja y fascinante. Compleja porque aúna aspectos tan dispares como la religión judía, la filosofía platónica, la cultura helenística y la política romana de los primeros emperadores. Fascinante, porque constituye uno de esos puntos neurálgicos de unión de culturas cuyas aportaciones a la historia de las ideas es incalculable.

En las páginas que siguen pretendemos estudiar un aspecto concreto de la obra filoniana: su tratado sobre la creación del mundo, conocido como *De opificio mundi*, y su relación con las cosmologías de su tiempo, como la del *Timeo*

platónico. Sin que pretendamos ser originales, nuestro objetivo no es otro que intentar clarificar qué tipo de creación concibe Filón y qué relevancia tiene para el desarrollo de la doctrina de la *creatio ex nihilo* cristiana. La cuestión está a día de hoy abierta a discusión como veremos, y en ese sentido nos limitaremos a exponer las posturas que se plantean en la actualidad.

¿Quién era Filón de Alejandría? Nacido en torno al año 20 a.C., Filón es un representante del judaísmo helenizado que habitaba Alejandría desde tiempo de los Tolomeos. Sabemos que pertenecía a una familia acomodada y que parientes suyos desempeñaron importantes cargos públicos. Su hermano Alejandro fue *alabarca*, es decir, encargado de la recaudación de los impuestos de la comunidad judía. Su sobrino, Tiberio Julio Alejandro, sirvió a Vespasiano en la campaña contra Jerusalén (a pesar de pertenecer al pueblo judío, Tiberio Julio Alejandro había apostatado en favor de los dioses romanos) y fue gobernador de Egipto. Los hechos de la vida de Filón nos son prácticamente desconocidos, salvo un breve pero importante periodo de tiempo. En el año 38 d.C. Filón fue designado por su comunidad como líder de una embajada dirigida al emperador Calígula para defenderse de una persecución que había sufrido la comunidad judía de Alejandría. Permaneció en Roma hasta el año 41 d.C., como nos lo narra él mismo en su *Legatio ad Gaium*.

La vida de Filón como vemos se extiende por un periodo de tiempo de gran importancia para la civilización occidental, durante los reinados de Augusto, Tiberio, Calígula, Nerón y posiblemente Claudio. Contemporáneo de Jesús de Nazaret y mayor que Pablo de Tarso y que Séneca, sus escritos han tenido gran relevancia en el campo de la interpretación de la Biblia, al considerársele el padre de la interpretación alegórica de la Escritura¹. Nosotros sin embargo nos centraremos en el aspecto filosófico de su obra, exposición que tiene que comenzar por una obra que no es de Filón, pero que será muy importante para él: el *Timeo* de Platón.

1.1. Contexto histórico filosófico: suerte del *Timeo* platónico

La obra filosófica de Filón de Alejandría hay que enmarcarla en las circunstancias no solo históricas, sino también intelectuales que le rodeaban. Sin perjuicio de que dediquemos el próximo apartado a clarificar un poco qué aspectos de ese contexto influyeron en Filón, a modo de prólogo presentamos aquí uno de los puntos clave de la obra filoniana: la pervivencia del *Timeo* de Platón y su profunda influencia en el pensamiento helenístico posterior.

En efecto, pocas obras de Platón fueron más influyentes en la Antigüedad Tardía y en la Edad Media como su diálogo *Timeo*, donde expone los aspectos

¹ Una presentación global muy útil de la figura de Filón puede encontrarse en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, vol. I, edición dirigida por J.P. Martín, Madrid, Trotta 2009, 9-88.

fundamentales de su cosmología². La cosmología platónica³, como sabemos, se basa en tres elementos fundamentales: la materia primigenia, un artesano divino o Demiurgo y las Ideas (paradigmas en los que el Demiurgo se inspira para crear el mundo utilizando la materia primigenia). Esta estructura cosmológica, criticada profundamente por Aristóteles, va a perdurar en el pensamiento del mundo helenístico a pesar de la tendencia hacia el escepticismo de la Academia de Arcesilao y Carnéades. La destrucción de la Academia por Sila en el 86 a.C. (Academia que había vuelto a un cierto eclecticismo con Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón, combinando aspectos estoicos y escépticos con el platonismo) no implicó la desaparición del platonismo, sino solo su transformación.

En efecto, en torno al cambio de era volvieron a surgir voces que abogaban por la recuperación de Platón y sus doctrinas. Es este un movimiento vago y muy complejo sobre el cual existen muchas incógnitas por la falta de testimonios escritos pero que se ha denominado “platonismo medio” para distinguirlo del neoplatonismo de Plotino y sus discípulos, ya en el siglo III d.C. Una de las características fundamentales de este platonismo medio será su recurso al *Timeo*. Como bien expresan Reale y Antiseri:

“El *Timeo* fue el texto que los representantes de este período consideraron como punto de referencia y del cual extrajeron el esquema que sirvió para replantear la doctrina platónica. En efecto, para la difícil tarea de reducir a sistema la filosofía platónica y para intentar una síntesis de ésta, el *Timeo* era el diálogo que ofrecía con mucha diferencia la estructura más sólida⁴.”

De esta manera podemos concluir que en el ambiente filosófico en el que surge Filón de Alejandría encontramos una importante preocupación por la cosmología y una constante referencia al *Timeo* para abordar estas cuestiones. Asimismo, F. Copleston⁵ ha señalado que el platonismo medio comparte con otras corrientes, el neopitagorismo entre otras, aspectos como la insistencia en la trascendencia de la divinidad y la creencia en seres intermedios que se relacionan directamente con el mundo sensible, salvaguardando así dicha trascendencia.

1.2. Las tres caras de Filón de Alejandría

Sin embargo, como vamos a ver a continuación, la cronología de los autores más destacados del platonismo medio (Plutarco, Albino, Celso) es posterior a Filón, por lo que la relación de Filón con este movimiento es algo incierta.

² Piénsese por ejemplo en la representación que Rafael hace de Platón en su célebre *La escuela de Atenas*: Platón lleva en su mano una copia del *Timeo*.

³ Cf. G. REALE - D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 1, Barcelona, Herder, 1995, 133-135.

⁴ G. REALE - D. ANTISERI, *Historia del pensamiento*, 290.

⁵ Cf. F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, vol. 1: *Grecia y Roma*, Barcelona, Ariel, 1969, 444-445.

Como afirma D.T. Runia⁶, uno de los mayores expertos en Filón de Alejandría, la relación de Filón con el platonismo medio es más de convivencia en el mismo *Umwelt* filosófico que de relación causal entre sus ideas y las de Filón. En todo caso, Filón sería un testigo de los primeros pasos de ideas que alcanzarán mayor madurez en el platonismo medio.

Esta respuesta nos deja de nuevo con una serie de incógnitas planteadas: ¿es Filón un medioplatónico? ¿Es un predecesor del medioplatonismo? Sabemos que sus obras están profundamente influenciadas por Platón, aunque su lectura de Platón está mediada por otras instancias hermenéuticas como por ejemplo su fe judía. Pero no sabemos de dónde procede exactamente su interpretación de Platón, si se trata de algo original o si está influida por otros autores que desconocemos. En todo caso, esta imposibilidad de ajustar a Filón dentro de una determinada escuela filosófica forma parte del *enigma filoniano* o de lo que hemos llamado “las tres caras de Filón de Alejandría”.

En efecto, quien se acerca por primera vez a Filón de Alejandría no puede sino sentirse algo desconcertado por la variedad de interpretaciones que se han hecho de su obra y de su figura. Es como si tuviera tres caras distintas: exégeta, filósofo y ciudadano romano.

Filón, intérprete de la Biblia: De los 48 tratados conservados atribuidos a Filón de Alejandría, 39 de ellos consisten en comentarios a la Sagrada Escritura. En estos tratados comenta principalmente textos de la Torá, la Ley de Israel. Por ello, muchos historiadores y expertos han puesto el acento en esta dimensión de Filón para entender toda su obra. Filón sería un judío piadoso que ha comentado la Ley de su pueblo sirviéndose del lenguaje filosófico de la época con una intención apologética frente a sus paisanos de Alejandría. Esta es la posición que mantiene D.T. Runia, a quien nos hemos referido antes⁷.

Filón, filósofo: Sin embargo, la originalidad de Filón a la hora de modular el pensamiento bíblico con el pensamiento griego ha llevado a otros estudiosos a poner el acento en su originalidad como pensador. Esta originalidad estaría en la fusión de elementos de la Torá con la cosmología platónica y en la modificación de algunos aspectos básicos de ésta, como la concepción de las Ideas como pensamientos de Dios y la teoría del Logos creador, que veremos más tarde. Además, los que defienden esta interpretación ponen el acento en las obras

⁶ Cf. D.T. RUNIA, “Philo, Alexandrian and Jew”, en ÍD. *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, London, Aldershot, 1990, 15.

⁷ Cf. D.T. RUNIA, “How to read Philo”, en ÍD. *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, London, Aldershot, 1990, 189. Merece la pena citar literalmente esta página de Runia: “Thoroughly immersed in Hellenistic paideia as the result of his education and further studies, Philo himself has accepted the ‘language of reason’ supplied by Greek philosophy as the intellectual framework of reference within which scripture is to be explained. The primacy of scripture is retained, but only to the extent that it guides him in selecting which aspects of the ‘language of reason’ are more and which are less conducive to his exegetical purpose”.

estrictamente filosóficas escritas por Filón. Autores como R. Radice⁸ se inclinan por acentuar la relevancia de Filón como pensador original. La diferencia con el enfoque antes reseñado no es sustancial (ambos coinciden en estudiar los aspectos del platonismo que Filón no comparte) sino interpretativa. Para los defensores de esta postura, estos cambios obedecen a un pensamiento original por parte de Filón, aunque inspirado por sus creencias religiosas. Para Runia, la perspectiva es la inversa: Filón parte del molde bíblico y en él inserta solo los aspectos del platonismo que más le interesan. La cita de Runia que hemos incluido lo muestra claramente

Filón, ciudadano romano: Además de estas dos posturas, claramente hegemónicas entre los intérpretes, hemos de destacar una nueva y estimulante perspectiva. Es la de M. Niehoff, que muy recientemente ha publicado un libro⁹ en el que pretende ofrecer una visión global del personaje de Filón. La singularidad de esta visión reside en intentar conectar constantemente a Filón con su contexto histórico y cultural a pesar de la escasez de datos sobre su vida. A juicio de esta autora, cada obra de Filón debe estudiarse desde esta perspectiva. No caben juicios monolíticos sobre el paradigma hermenéutico de su obra ni tampoco conformarse con un simple eclecticismo. Niehoff propone un estudio de la evolución del pensamiento de Filón tomando como punto central el viaje y estancia en Roma entre el año 38 y el 41 d.C. Estos tres años pasados en la capital del Imperio serían claves en la formación filosófica e intelectual de Filón e implicarían un viraje en su acercamiento a la Escritura y en los problemas que abordaría en sus obras. Por ello, los escritos de tipo histórico (*Legatio ad Gaium* e *In Flaccum*) son para esta autora el núcleo del que hay que partir para organizar y entender el resto de los escritos. Asimismo, la estancia en Roma le pondría en contacto con movimientos como el estoicismo, movimiento que va a constituir, a juicio de Niehoff, el interlocutor principal de sus obras de madurez. No estaríamos ya simplemente ante un exégeta o un filósofo platónico, sino ante un ciudadano romano que responde a las tesis de los estoicos en sus escritos.

Obviamente, dado lo reciente de la obra, las tesis de M. Niehoff no han podido suscitar aún críticas y/o alabanzas. Sin embargo, es cierto que como ventaja frente a otras visiones cuenta con la globalidad y coherencia del planteamiento, lo que le permite llevar a cabo esa biografía intelectual a la que se refiere en el subtítulo del libro. Quizás se le pueda achacar la debilidad de los datos históricos que soportan su cronología de la obra, cronología que la autora construye sobre todo con datos internos de las obras que se prestan a interpretación.

⁸ Cf. R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.

⁹ Cf. M.R. NIEHOFF, *Philo of Alexandria, an intellectual biography*, New Haven & London, Yale University Press, 2018.

2. FILÓN, EXÉGETA Y/O FILÓSOFO: DE OPIFICIO MUNDI

2.1. Filón, lector del *Timeo* y del Génesis

El tratado *De Opificio Mundi* se estructura como un comentario a los primeros capítulos del libro de Génesis y contiene lo más destacable de la reflexión de Filón sobre la creación. Ahora bien, esta reflexión sobre la creación surge de un doble núcleo: por un lado, tal y como hemos visto, la cosmología del *Timeo* se hallaba presente en el contexto filosófico de la Alejandría de Filón. Por otro, Filón, como judío devoto, no podía ignorar el dato revelado en la Torá. Por ello, *De Opificio Mundi* es en cierto modo una síntesis de helenismo y judaísmo, de *Timeo* y Génesis, o si se prefiere, de Platón y Moisés.

Sin embargo, esta síntesis no es homogénea. R. Radice¹⁰ ha estudiado detalladamente las influencias del *Timeo* en *De Opificio Mundi* y las ha comparado con la doctrina del Génesis. Sin ánimo de detallar todas las diferencias, sí podemos ofrecer una síntesis de las conclusiones a las que llega este autor, conclusiones que nos servirán para entender en el próximo apartado el texto del *De Opificio Mundi*. Radice concluye lo siguiente:

- a. Filón tiende a hacer referencia al *Timeo* siempre que se aparta de la literalidad del texto bíblico.
- b. La relación Génesis-*Timeo* es definida como inversamente proporcional. Cuando mayor referencia hay al Génesis, más se oscurece la referencia al *Timeo* y viceversa.
- c. De esta forma, Radice concluye que lo que hace Filón es conformar el *Timeo* a la revelación bíblica. No resulta especialmente complejo dado que el *Timeo* contiene aspectos que lo asimilan al Génesis, como el carácter personal del Demiurgo, la creación por amor o la secuenciación temporal del acto creador.

Así las cosas, podemos comprobar como para Filón el punto de partida es siempre la Biblia (no en vano es lo que está comentando), pero al mismo tiempo se sirve del “lenguaje de la razón” (como decía Runia) para clarificar su exposición de acuerdo con las doctrinas filosóficas vigentes en su tiempo. Biblia y platonismo aparecen juntos, pero no revueltos. La Torá tiene siempre la precedencia, es la que fija el tenor y el dato a seguir. La filosofía de Platón en cierto modo completa lo dicho por la Biblia¹¹.

¹⁰ Cf. R. RADICE, *Platonismo e creazionismo*, 140-186.

¹¹ Ahora bien, como veremos en el próximo apartado, M. Niehoff añade un tercer vértice de apoyo de la cosmología filoniana: las doctrinas estoicas, que Radice no tiene demasiado en cuenta en su detallado estudio.

Pero vamos ya a exponer la cosmología de Filón tal y como aparece en el *De Opificio Mundi*. Solo así podrá entenderse plenamente la simbiosis judeoplatónica que hemos esbozado.

2.2. La creación del mundo según Filón

Llegamos ahora al núcleo de este trabajo. En el *De Opificio Mundi* Filón pretende estudiar el principio (ἀρχή) del mundo por medio del comentario (bastante libre) de los dos primeros capítulos del Génesis. Para ello, utiliza un modelo que podemos llamar de modelo e imagen. El mundo visible aparece como inspirado en un modelo, el llamado *mundo inteligible* (κόσμος νοήτος). El modelo de Filón sigue como ya dijimos la tendencia del medioplatonismo a acentuar la trascendencia de Dios (lo cual coincide además con lo que la Biblia dice de Dios). Por ello, lo que Dios crea es el modelo, el mundo inteligible. Este mundo inteligible, a diferencia de las Ideas de Platón, no es preexistente sino creado, y es uno y no múltiple como las Ideas.

Ahora bien, para que este sistema encaje hace falta una pieza más: un intermediario entre el Dios infinitamente trascendente y el mundo sensible. Se trata del Logos (Λόγος) o pensamiento de Dios orientado hacia el mundo, donde se halla inscrito el mundo inteligible. Frente al *Timeo*, donde el mundo tiene un alma que lo hace un ser animado, el Logos es una realidad intermedia entre el Creador y lo creado. De lo expuesto resulta un esquema de, como ya hemos dicho, modelos e imágenes. Así, el mundo sensible es imagen del mundo inteligible, que a su vez es imagen del Logos divino, que es imagen del Creador.

Esto es una síntesis de la estructura cosmológica que defiende Filón en *De Opificio Mundi*. Vamos ahora a comentar los principales aspectos de esta estructura con ayuda del mismo texto.

2.2.1. El mundo como creado. Dios, providencia y mundo

En primer lugar, y tras una introducción en la que presenta la obra y su objetivo, los epígrafes 7 a 12 del tratado nos muestran el mundo como una realidad creada. Filón comienza criticando la concepción aristotélica de Dios y mundo. Por un lado, para Aristóteles Dios sería ajeno al mundo, tal y como aparece en el libro XII de la *Metafísica* (lo que se ha venido a llamar Motor Inmóvil). Por otra, el mundo según el Estagirita es eterno y Dios no tiene relación con él. Filón va a sostener tesis radicalmente contrarias. Para defender sus ideas, Filón hace referencia a Moisés como modelo de filósofo que ha recibido una revelación superior. Sin embargo, a la hora de explicar los términos de esta revelación acude a la cosmología y a la teología de los estoicos. Así, distingue en el mundo dos causas: una causa pasiva, la materia; y una causa activa que

ordena y organiza la materia¹². Pero Filón modifica en un punto clave la tesis estoica: la causa activa no es inmanente, sino trascendente e identificada con el Logos divino. Este Logos es diferente al de los estoicos, que era concebido como una realidad inmanente de la que procedía todo lo existente, postulando así una especie de panteísmo cósmico. Para Filón el Logos es trascendente, como dice claramente en *Opif.* 8¹³:

“Moisés, que se adelantó hasta la misma cumbre de la filosofía y recibió instrucciones de los oráculos acerca de la multitud de principios que mantienen la naturaleza, llegó a conocer, sin duda, que lo más necesario entre los seres es que exista una causa eficiente y otra paciente y que la causa eficiente es el intelecto del universo (νοῦς), el más puro y sin mezcla. Este intelecto es superior a la virtud, superior a la ciencia y superior al bien y la belleza en sí”.

El intelecto del mundo o Logos es trascendente y se halla en un nivel ontológico superior no solo a la realidad sensible, sino también, como veremos, al mundo inteligible. La última frase del párrafo citado presenta claras resonancias platónicas, pues sitúa al Logos por encima del bien y la belleza en sí, esto es, de las Ideas de Bien y de Belleza.

Continuando con el razonamiento de Filón, si el mundo es creado, la consecuencia fundamental es la existencia de la Providencia, es decir, del cuidado del Creador por lo creado. La Providencia (πρόνοια) no es solo un concepto bíblico, sino también un concepto fundamental en la cosmología de los estoicos¹⁴. Para Filón la Providencia se deduce claramente del acto creador del Universo.

¹² “Les parece que hay dos causas de todo: lo agente y lo paciente. Así pues, el elemento paciente es una sustancia sin cualidad, la materia, y lo agente es la razón insita en ella, la divinidad. Pues ésta, que es eterna, a través de toda ella modela todas las cosas. Esta idea fundamental la sostienen Zenón de Citio en su *Sobre la esencia*, Cleantes en su *Sobre los átomos*, Crisipo en el primer libro de su *Física*, hacia el final, Arquedemo en su *Sobre los elementos* y Posidonio en el segundo libro de su *Tratado de Física*” (DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2007, VII, 134).

¹³ Citamos todos los textos de acuerdo con FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, vol. I, edición dirigida por J.P. Martín, Madrid, Trotta, 2009.

¹⁴ “Pero también es Zenón quien dice que la naturaleza del propio mundo —el cual todo lo ciñe y contiene mediante su abrazo— no sólo es artesana, sino toda una artista, buena consejera y proveedora de toda clase de servicios y ventajas. Pues bien, así como cada una de las demás naturalezas se cría, se desarrolla y se preserva de acuerdo con sus propias semillas, así la naturaleza del mundo realiza, en virtud de su propia voluntad, todos sus movimientos, al igual que sus iniciativas y apetitos —a los que los griegos llaman *hormaí*—, y el mundo desarrolla su actividad con arreglo a esto, al igual que hacemos nosotros mismos, que nos movemos de acuerdo con nuestro espíritu y de acuerdo con nuestra facultad sensitiva. Por tanto, siendo así la mente del mundo, y pudiendo llamarse de manera correcta, por esta causa, ‘prudencia’ o ‘providencia’ (porque en griego se le dice *prónoia*), esta se encarga, esencialmente, de proveer, ocupándose sobre todo de lo siguiente: primero, de que el mundo sea lo más apto posible para permanecer; después, de que no carezca de cosa alguna; pero, sobre todo, de que sea eximia su hermosura y haya toda clase de ornato en él” (CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 1999, II, 58).

Vinculado con la idea de Providencia hay otro texto que creemos es relevante para clarificar la concepción de creación de Filón y el vínculo de Dios con el mundo. Se trata de *Opif.* 10:

“La razón está, sin duda, del lado de que el padre y hacedor cuida del generado. En efecto, el padre apunta a la preservación de sus vástagos y el artesano de sus artefactos y apartan por todos los medios lo que es digno de castigo y dañino mientras que desean proveerlos de todas las maneras de lo que es útil y provechoso. No existe ninguna familiaridad (οἰκειώσις) del que no ha sido generado con el que no lo ha hecho”.

A nuestro juicio, este es un texto clave en el método de Filón. El concepto de οἰκειώσις, aquí traducido por “familiaridad” es el correlato de la doctrina estoica de la Providencia. Si hay una Providencia cósmica, es deber del hombre familiarizarse con ella, es decir, vivir de acuerdo con dicha Providencia o como expresaban habitualmente los estoicos, vivir conforme a la naturaleza¹⁵. Pero Filón da un paso más y establece esta familiaridad entre el hombre y el cosmos como los estoicos, entre el Creador y lo creado. Dios puede habitar en el mundo porque tiene una efectiva afinidad con el mundo. En un mundo “familiar” con Dios hay lugar para una preocupación de Dios por el mundo, para una Providencia.

Ahora bien, esto no debe llevarnos a pensar que hay por ello una minoración de la absoluta trascendencia de Dios. En *Opif.* 12 justamente Filón acude a las nociones platónicas de sensible/inteligible. Dios, que es eterno e inmutable, no se puede confundir con el mundo. Justamente porque Dios es radicalmente distinto del mundo puede cuidarlo y dirigirlo. El mundo sensible está sujeto a la generación y por tanto puede ser engendrado. Dios, que a diferencia del mundo carece de comienzo, trasciende toda naturaleza que tenga comienzo.

Con esta última consideración cerramos la primera parte de nuestro análisis del *De Opificio Mundi*. Éste nos ha servido para comprender algo mejor la noción que de Dios y mundo tiene Filón, así como para perfilar algo más la idea de creación. En la segunda parte precisaremos más esta noción y la del Logos filoniano.

¹⁵ “Por eso Zenón fue el primero, en su *Sobre la naturaleza del hombre*, en decir que el fin es ‘vivir acordemente con la naturaleza’, que es precisamente vivir de acuerdo con la virtud. Pues hacia ella nos conduce la naturaleza. Del mismo modo se expresa Cleantes en su obra *Sobre el placer*, y Posidonio y Hecatón en sus escritos *Sobre los fines*. Y viceversa, es igual vivir de acuerdo con la virtud que vivir de acuerdo con la experiencia de lo adecuado por naturaleza, según dice Crisipo en el primer libro de *Sobre los fines*. Porque nuestras naturalezas son partes de la naturaleza universal” (DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones*, I, 552).

2.2.2. *El mundo como imagen. La creación del cosmos inteligible*

Los epígrafes 16 a 25 del tratado se dedican a explicar la creación del mundo inteligible, que tiene lugar en el día primero. Filón nos dice que Dios modela de antemano el mundo inteligible, creando un bello modelo al que seguiría después una bella imitación, el mundo sensible. Esta estructura implica ya una diferencia con la creación según el *Timeo*: como ya dijimos, la triple causalidad (Demiurgo, materia informe, Ideas) desaparece en Filón. R. Radice afirma¹⁶ que al cambiar el concepto del demiurgo platónico por el Dios del Antiguo Testamento, el resto de causas siguió una necesaria transformación. De entre estas transformaciones la más importante es la transformación de las Ideas preexistentes en un mundo inteligible concebido por Dios¹⁷. Es cierto que en estos epígrafes Filón emplea símiles parecidos a los que usa Platón en el *Timeo*, como el símil del arquitecto que diseña el plano antes de ejecutar la obra. Sin embargo, la estructura ontológica es distinta. No existe ya una dualidad Ideas/mundo, sino un esquema cuatripartito: Dios-Logos-Mundo Inteligible-Mundo Sensible.

Por esto, adquiere una gran importancia el papel que juega el Logos en el proceso creador. La figura del Logos en Filón ha sido objeto de muchos estudios y en aras de la brevedad no vamos a entrar en su complejidad. Baste afirmar que, como ya dijimos, es una imagen de la divinidad o un pensamiento de la divinidad vuelto hacia el mundo que sirve de intermediario entre Dios y el mundo y que juega un papel clave en la creación, como revela el siguiente pasaje de *Opif.* 20:

“Así, pues, como la ciudad que se había fraguado primero en el arquitecto no ocupaba una región en el interior, sino que estaba acuñada en el alma del artesano, tampoco el mundo construido a partir de las ideas podía tener otro lugar que la razón divina (τὸν θεῖον λόγον) que las ordenó”.

De esta forma, el Logos aparece como plasmador del plan divino, como sede o habitáculo de dicho plan. Los números siguientes del tratado (23-30) se dedican a precisar el papel del Logos en la creación. Pero como ya hemos dicho, no vamos a entrar en ello. Nos interesa sin embargo otra cuestión que va a resultar clave a la hora de llegar a una conclusión sobre el tipo de creación que defiende Filón: el papel de la materia informe.

2.2.3. *¿Qué tipo de creación defiende Filón?*

En nuestra exposición de la cosmología filoniana (y su antecedente platónico) hasta ahora nos hemos dejado un aspecto por tratar: el papel de la materia informe. En Platón, la materia se caracterizaba fundamentalmente por ser

¹⁶ Cf. R. RADICE, *Platonismo e creazionismo*, 179-181.

¹⁷ Cf. *Opif.* 16.

un sustrato (poéticamente llamado nodriza o receptáculo) que recibía de forma pasiva las formas. Al preexistir la materia como las Ideas, la creación en Platón no puede calificarse sino de obra organizadora o de semi-creacionismo¹⁸. El Demiurgo obra con dos realidades ya existentes: Ideas y materia. En Filón el tratamiento es distinto: la materia es calificada como ουσία y caracterizada en términos de causa pasiva al estilo de los estoicos. Esto se adecúa además con una posible interpretación de Gn 1,2 (LXX) cuando afirma que la Tierra era ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, que podríamos traducir por *invisible y desorganizada*.

De nuevo Radice es el que profundiza en la diferencia entre Platón y Filón ya no desde un punto de vista filológico, sino filosófico. Si para Platón la creación implica pasar de un estado pre-ontológico (más allá del ser) a un estado ontológico (ser), para Filón la actividad ordenadora de Dios habría que entenderla en su contexto bíblico, esto es, bajo el paradigma de “palabra creadora” que impregna toda la Sagrada Escritura¹⁹. Sin embargo esto no nos aclara si la materia primigenia es increada o creada en Filón. Llegamos al punto de mayor discrepancia entre los intérpretes y donde más compleja se hace la cuestión. Para la mayor parte de los especialistas, de *Opif.* 22 y de otros textos del *Corpus* de Filón no puede deducirse el carácter increado de la materia primigenia, sino más bien lo contrario.

Ahora bien, la caracterización de esta materia como ουσία y no como ὕλη implica un matiz de pasividad de la materia en el sentido de los estoicos que no se halla en el platonismo. Así, Radice afirma que los caracteres que Filón atribuye a la materia provienen de la tradición estoica en su mayor parte. En el mismo sentido se pronuncia Runia al afirmar como conclusión a su estudio de la relación entre Filón y el *Timeo*: “Philo nowhere explicitly indicates that God himself first created the primordial matter, as would later be formulated in the classic doctrine of *creatio ex nihilo*”²⁰. Esto ha llevado a expertos como Radice a calificar la cosmología de Filón como “*creazione fondativa*”²¹ (creación *fundativa*, nos atreveríamos a traducir empleando un neologismo), a medio camino entre la creación demiúrgica y la *creatio ex nihilo*.

Como conclusión a este epígrafe hemos de decir que el tema es complejo y está lejos de verse resuelto. La postura intermedia defendida por Runia y Radice nos parece la más adecuada, pues muestra la doctrina de Filón sobre la creación como un punto en el *iter* filosófico que va del *Timeo* a la doctrina cristiana de la *creatio ex nihilo*. Esto nos dará pie a hablar en el próximo epígrafe de la supervivencia del pensamiento cosmológico filoniano en la filosofía y teología del cristianismo naciente.

¹⁸ Cf. R. RADICE, *Platonismo e creazionismo*, 331.

¹⁹ Cf. R. RADICE, *Platonismo e creazionismo*, 359 y ss.

²⁰ D.T. RUNIA, “Philo, Alexandrian”, 8.

²¹ R. RADICE, *Platonismo e creazionismo*, 383.

3. POSTERIDAD DE LA COSMOLOGÍA FILONIANA

Como afirma Niehoff²², la cosmología de Filón es un punto neurálgico de la filosofía de occidente. Al introducir consideraciones filosóficas en la doctrina bíblica de la creación, favorece un tipo de reflexión que perdurará en los siglos: la creación como forma de acceder o de conocer a Dios. Son muchos los estudios sobre la influencia de Filón en el pensamiento cristiano inicial. Quizás el más exhaustivo es del David T. Runia²³, a quien ya hemos acudido en otras ocasiones. En este estudio se hace un repaso por la literatura cristiana antigua y se muestran las influencias (directas o indirectas) de Filón. En relación con la cosmología el más importante es el caso de Teófilo de Antioquía, cuyo *Ad Autolyicum* tiene muchas semejanzas con *De Opificio Mundi*²⁴, pero formula de forma clara y estricta la doctrina de la *creatio ex nihilo*:

“Como Dios por ser ingenerado es también inalterable, de la misma manera la materia, si fuese ingenerada sería inalterable e igual a Dios. Porque lo generado es mutable y alterable y lo ingenerado es inmutable e inalterable. [...] Como en todas las cosas Dios es más poderoso que el hombre, así también lo es en hacer las cosas de lo que no es, en producir los entes que quiere y como quiere”²⁵.

Además de Teófilo hay que citar los casos de Gregorio de Nisa en Oriente y Ambrosio de Milán en Occidente (ambos *via* Orígenes, otro gran lector de Filón). En ambos el estudio de sus homilías sobre la creación (*In Exaemeron*) ha mostrado que beben de muchas de las soluciones exegéticas y alegóricas empleadas por Filón. Como vemos, el pensamiento de Filón sirvió aquí de cadena de transmisión de ideas que alcanzarán su plenitud siglos después, cuando se vean desprovistas de su trasfondo platónico y estoico, quedando en el ámbito exclusivo de la teología cristiana.

Asimismo, la supervivencia de las obras de Filón se produce en un contexto cristiano. El judaísmo helenizado que Filón representaba desaparece tras la revuelta de Bar Kochba y la destrucción del Templo de Jerusalén en el 70 d.C. Por eso, el hecho de que los Padres de la Iglesia leyeran a Filón y lo tuvieran por cercano al cristianismo no solo influyó en que su pensamiento se reflejara en los Padres, sino también en que sus obras se leyeran, estudiaran y por tanto conservaran.

²² M.R. NIEHOFF, *Philo of Alexandria*, 104.

²³ Cf. D. T. RUNIA, *Philo in early Christian literature, a survey*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

²⁴ D.T. RUNIA, *Philo in early*, 115.

²⁵ TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico*, 2,4,4.9. Citado por la edición de J.P. Martín, Madrid, Ciudad Nueva, 2004, 101.

4. CONCLUSIONES

La obra de Filón de Alejandría es uno de esos puntos complejos, pero a la vez claves en el desarrollo de las ideas de Occidente. Filón, como hemos visto, explica la Ley de Moisés ayudándose de términos filosóficos propios del entorno helenizado en el que vivía. Asimismo, para muchos autores no se trata de un mero intérprete de la Ley, sino de un pensador original cuyos desarrollos filosóficos se apartan de la tradición platónica recibida y abren el camino hacia el medioplatonismo.

En este contexto, la cosmología de Filón es relevante en tanto que explica el relato bíblico de la creación modulando el texto con reminiscencias platónicas y estoicas, resultando un modelo cosmológico singular y de gran trascendencia en el futuro. Aspectos como la doctrina del Logos y la concepción de las Ideas como pensamientos de Dios que harán fortuna en el medioplatonismo y en el neoplatonismo encuentran una de sus primeras formulaciones clave en Filón.

Como hemos podido comprobar, el paradigma hermenéutico de la obra de Filón dista mucho de ser uniforme. Exégeta para unos, platónico para otros, estoico para algunos. Esta ambigüedad afecta a la interpretación que se hace de sus obras, como hemos visto en el caso del *De Opificio Mundi*. La cuestión del modelo cosmológico queda pues abierta a interpretación en muchos aspectos entre los que podemos destacar los siguientes: dinámica inmanencia/trascendencia, naturaleza del Logos, papel del mundo inteligible, realidad ontológica de la materia primigenia.

En nuestro estudio no hemos pretendido ser originales, simplemente queremos arrojar luz sobre un concepto como el de creación, que es clave en la teología y la filosofía cristiana, y cuyas raíces se encuentran en el largo camino que va del *Timeo* a Teófilo de Antioquía, de Atenas a Jerusalén, pasando por supuesto por la Alejandría de Filón.