



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGIA

JOSE LUIS MORENO MARTINEZ

EL DIA "UNO"
DE LA CREACION

INTERPRETACION DE *GEN* 1,1-5
SEGUN FILON DE ALEJANDRIA

Extracto de la tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1983



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 20 Maii anni 1983

Dr. Pius ALVES DE SOUSA

Dr. Gonzalus ARANDA

Coram Tribunali, die 30 mensis Septembri 1982, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis:

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Nihil Obstat: Ildefonso ADEVA.

Imprimatur: Pedro M.^a ZABALZA.

Pampilonae, 21.III.1983.

Excerptum e period «SCRIPTA THEOLOGICA»,
Vol. 15, fasc. 2, 1983

Depósito legal BU 19/1969.

Printed in Spain — Impreso en España.

Imprime: Gráficas Navasal. Canteras, 11. Ansoain — Pamplona 1984.



PRESENTACION

I. Los primeros versículos del Génesis, por su contenido tanto respecto a la Creación como a la Trinidad, fueron un lugar de interés para los escritores cristianos primitivos y para el nacimiento de la Teología.

Por un lado, las primeras palabras reveladas brindan argumentos a la cosmovisión cristiana en la doctrina sobre el Dios Creador y Providente y sobre la dependencia que el mundo tiene de sus manos, frente a filosofías contemporáneas negadoras de la creación o fatalistas¹.

Por otra parte, *Gen 1,1-5*, interpretado desde la perspectiva del Nuevo Testamento y con la iluminación de Cristo, es un texto preñado de sugerencias para una lectura creyente de la Historia de la Salvación. En él los antiguos escritores cristianos descubren un trasfondo trinitario: ven al Padre Creador; al Verbo que se anuncia en el «dijo», en el tema de la luz y en la expresión «principio»; y al Espíritu Santo en el espíritu de Dios que se cernía sobre las aguas. Conexiones con el prólogo del cuarto Evangelio se establecen de modo espontáneo en los temas del «principio», el Logos por el que fueron hechas todas las cosas, la luz, las tinieblas.

De la fecundidad de este texto en la Patrística dan idea los numerosos trabajos monográficos publicados en los últimos años². Este

1. Cfr. C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la création et de la anthropologie dès origines à Saint Augustin* (Paris 1961), 89-247; Y. M. CONGAR, *La thême de Dieu-Créateur et les explications de l'Hexaméron dans la Tradition chrétienne*, en *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, I (Lyon 1963), 203-209.

2. Los estudios monográficos sobre este aspecto comienzan prácticamente a partir de 1960. Vid. por ejemplo: M. C. BERNARDI, «*In principio fecit Deus Deus caelum et terram*» in *San Agostino e le sue fonti*, Tesis (Torino 1960) X + 139 pp.; A. ORBE, *A propósito de Gen 1,3 (fiat lux) en la exégesis de Ticiano*, en *Gregorianum* 42 (1961), 401-443; J. C. M. VAN WINDEN, *St. Ambrose's Interpretation of the concept of Matter* en *VigChr*, 16 (1962), 205-215; IDEM, *In The Beginning. Some observations on the patristic interpretation of Genesis 1,1*, en *Vigiliae Christianae* 17 (1963), 105-121; A. ORBE, *Spiritus Dei ferebatur super aquas. Exégesis gnóstica de Gen 1,2b*, en *Gregorianum* 44 (1963), 691-730; E. TESSELLE, *Nature and grace in Augustine's Expositions of Genesis 1,1-5*, en *Recherches augustiniennes* 5 (1968), 95-137; G. PE-

es el interés del proyecto en el que se comenzó a trabajar en la Cátedra de Patrología de la Universidad de Navarra: una investigación en equipo que estudiara *Gen* 1,1-3 en los Padres de la Iglesia. Hasta ahora se ha realizado sobre San Agustín³. El trabajo sobre Filón que presentamos pertenece a ese proyecto conjunto y en esa perspectiva hay que situarlo. Confiamos que otras investigaciones lo completen recorriendo el amplio camino de la Patrística. Si se buscan las fuentes de los temas, las influencias de vocabulario, los éxitos y las vacilaciones de formulación, se ha de contar con la interpretación de Filón, cuyo influjo se advierte sobre todo en la corriente exegética relacionada con la Escuela de Alejandría. A este fin quiere servir nuestro estudio.

II. La influencia de Filón de Alejandría († c. 45 p.C.) en los escritores cristianos de la primitiva Iglesia ha sido resaltada en numerosos trabajos: influencia en el modo de hacer exégesis, en el contenido de su interpretación del A. T., en las etimologías de los personajes bíblicos, en la forma de hablar de Dios y del Logos, en su concepción antropológica, en su moral y espiritualidad, etc. Influencia en Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Hilario, Ambrosio, Agustín, Jerónimo...⁴. Tanto Padres griegos como latinos aprovecha-

LLAND, *Cinq études d'Agustin sur le début de la Genèse* (Paris 1972), 279 p.; CENTRE D'ETUDES DES RELIGIONS DU LIVRE, *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse* (Paris 1973): en este libro se recogen los cuatro siguientes trabajos referentes a la interpretación patrística: P. NAUTIN, *Génese 1,1-2 de Justin à Origène*, pp. 61-94; J. ROUSSELET, *Grégoire de Nyse, avocat de Moïse*, pp. 95-113; A. GUILLAUMONT, *Génèse 1,1-2 selon les commentateurs syriaques*, pp. 115-132; A. SOLIGNAC, *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1,1-3 chez saint Augustin*, pp. 153-171; P. NAUTIN, *Ciel, Pneuma et Lumière chez Théophile d'Antioche*, en *Vigilae Christianae* 27 (1973), 165-171; J. PEPIN, *Exégèse de «In principio» et théorie des principes dans l'Hexameron (I,4,12-16)*, en *Ambrosius Episcopus*, I (Milano 1976), 427-482; J. C. M. WINDEN, *The Early Christian Exegesis of «Heaven and Earth» in Genesis 1,1*, en *Romanitas et Christianitas. Mélanges J. H. Waszink* (London 1973), 371-382; M. ALEXANDRE, *L'exégèse de Gen 1,1-2a dans l'In Hexameron de Grégoire de Nyse: deux approches au problème de la matière*, en *Gregor von Nyssa und die Philosophie* (Leiden 1976), 159-192.

3. L. RODA, *Doctrina teológica de Gen 1,1-3 en los escritos de San Agustín*, Tesis Doctoral. Universidad de Navarra (Pamplona 1976), 794 p.

4. Vid. L. COHN, *Zur indirekten Ueberlieferung Philo's und der älteren Kirchenväter*, en *Jahrbücher für protestantische Theologie* 19 (1892), 475-492; E. HERRIOT, *Philon le Juif* (Paris 1898), pp. 358-363; P. HEINISCH, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria)* (Münster 1908), VIII + 296 p.; H. WINDISCH, *Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum* (Leipzig 1909), 140 p.; H. LESETRE, *Philon*, en *DB*, IX, col. 311s.; C. BIGG, *The Christian Platonist of Alexandria* (Oxford 1913), 386 p.; H. LEWY, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik* (Giessen 1929), pp. 108-175; W. VOELKER, *Das Abraham-Bild bei Philo, Origenes und Ambrosius*, en *Theologische Studien und Kritiken* 103 (1931), 199-207; B. ALTANER, *Augustinus und Philo von Alexandria. Eine quellenkritische Untersuchung*, en *Zeitschrift für*

ron para sus comentarios bíblicos aportaciones de carácter hermenéutico, teológico y espiritual que el judío alejandrino había expuesto.

De sus escritos se hacían copias y traducciones que se iban transmitiendo junto con las de los autores cristianos. Figuraba como autoridad de intérprete de la Escritura en las «catenas» y «florilegios». Y así hasta los manuscritos de la Edad Media⁵. Desde el siglo II había corrido la leyenda —atestiguada ya por Eusebio de Cesarea— de que Filón había entablado amistad en Roma con San Pedro y que posteriormente se había hecho bautizar⁶.

Pero su importancia en la literatura patristica no se basa en la leyenda del «Filón cristiano», sino en su legado exegético. A los escritores cristianos les atrajo tanto la personalidad de Filón que, a pesar de su condición de judío, no tuvieron reparo en hacerlo suyo, aunque, por supuesto, con las correcciones o matices oportunos que imponía la fe en Cristo. Lo que en él aparecía oscuro lo interpretarían y aclararían desde la perspectiva del mensaje cristiano.

¿Cuáles son los atractivos que podía ofrecer Filón a los Padres?

katholische Theologie 65 (1941), 81-90; C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture* (Paris 1944), pp. 163-183; G. QUISPÉL, *Philo und die altchristliche Häresie*, en *ThZ* 5 (1949), 429-436; P. SMULDERS, *A quotation of Philo in Irenaeus*, en *VigChr* 12 (1958), 154-156; R. P. C. HANSON, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (London 1959), esp. pp. 39-64; P. COURCELLE, *Saint Augustin a-t-il lu Philon d'Alexandrie?*, en *REA* 63 (1961), 78-85; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers, I* (Cambridge-Massachusetts 1964²) XXVIII + 635 p.; W. A. SHOTWELL, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr* (London 1965), 136 p.; J. DANIELOU, *Philon et Gregoire de Nysse*, en *Colloque*, pp. 333-345; B. MONDIN, *Filone e Clemente. Saggio sulle origini della filosofia religiosa* (Torino 1968), 141 p.; R. CANTALAMESSA, *Origine e Filone: a proposito de C. Celsum IV, 19*, en *Aevum* 48 (1974), 132-133; A. R. SODANO, *Ambrogio e Filone. Leggendo il De Paradiso*, en *Annali della Facoltà de Magistero dell'Università di Lecce* 8 (1975), 65-82; H. SAVON, *Saint Ambroise critique de Philon dans le «De Caint et Abel»*, en *Studia Patristica*, XIII (Berlín 1975), pp. 273-279; IDEM, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon de Juif* (Paris 1977); E. LUCCHESE, *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de Saint Ambroise sur la Genèse* (Leiden 1977), 140 p.; P. C. M. VAN WINDEN, *Quotations from Philo in Clement of Alexandria's Protrepticus*, en *VigChr* 32 (1978), 208-213.

5. R. DEVRESSE, *Chaînes exégétiques grecques*, en *DBS*, I, col. 1106-1198; Vid. F. PETIT, *Les fragments grecs du Livre VI des Questions sur la Genèse de Philon d'Alexandrie*, en *Le Muséon* 84 (1971), 93-97; EADEM, *L'ancienne version latine des Questions sur la Genèse de Philon d'Alexandrie*, I (Berlín 1973), pp. 18-28.

6. Cfr. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, II, 17-18. Sobre el contenido y origen de la leyenda vid. J. E. BRUNS, *Philo Christianus. The Debris of a Legend*, en *HTbR* 66 (1973), 141-145. En manuscritos de la Edad Media aparece dibujado Filón al estilo de los cristianos: con manto griego y una estola con cruces: vid. E. R. GOODENOUGH, *The Politics of Philo Judaeus* (New Haven 1938), p. 125. En muchos manuscritos los escritos de Filón se introducen con las palabras «del Obispo Filón». En la Catedral de Puy (Francia) un fresco antiguo lo representa alrededor de una crucifixión con Isaías, Oseas y Jeremías: vid. C. MONDÉSERT, *Philon d'Alexandrie*, en *DBS*, VII, col. 1289.

Por una parte, su misma producción literaria; por otra, su modo de concebir la relación fe-cultura.

Se ha conservado la mayor parte de la producción literaria del judío alejandrino y ello se debe a la estima con que fue acogida en la Iglesia primitiva. El Corpus filoniano es uno de los más extensos de su época y se centra fundamentalmente, como es sabido, en el comentario de la Escritura, más en concreto del Pentateuco, aparte de algunas obras sueltas de carácter filosófico o apologético a favor de los judíos⁷. Para los Padres y escritores cristianos de los primeros siglos el encontrarse con una producción exegética de esta magnitud supuso un hallazgo importante que marcó derroteros en su exégesis, aunque siempre con la prudente libertad paulina de «examinar todo y quedarse con lo bueno».

Por otro lado, la manera como Filón relaciona la Escritura con la filosofía encerraba un atractivo no menor. En efecto, los Padres son pensadores creyentes con la honda convicción de que el mensaje cristiano es luz para el mundo. Conocen, en general, las ideas que viven los hombres de su tiempo, las corrientes filosóficas de la época —fundamentalmente el neoplatonismo y el estoicismo— y en muchos de ellos está expreso o subyacente el intento de utilizar, en la medida de lo posible, la filosofía como medio para expresar más comprensiblemente las verdades de la fe, en particular, a las personas más cultas. Salvo excepciones, el diálogo enriquecedor entre fe y cultura es una característica de los Padres de la Iglesia, particularmente de los que se mueven más en la órbita de la escuela de Alejandría.

Filón había sido ya maestro en ello. En Alejandría —centro en su época de comunicaciones comerciales y de intercambios culturales y filosóficos— lucha por conquistar carta de ciudadanía y plenos derechos no sólo para los judíos, sino también para su fe y para la

7. De las obras que nos han llegado se suelen admitir como de Filón las siguientes: a) *Pertenecientes al Comentario sistemático de la Ley* (interpretación versículo por versículo, casi toda con estilo alegórico): Legum Allegoriae, I,II,III; De Cherubim; De Sacrificiis Abelis et Caini; Quod deterius potiori insidiari solet; De posteritate Caini; De gigantibus; Quod Deus sit inmutabilis; De agricultura; De plantatione; De Ebrietate; De Sobrietate; De confusione linguarum; De migratione Abrahami; Quis rerum divinarum heres sit; De congressu eruditionis gratia; De Fuga et inventione; De mutatione nominum; De somniis, I,II. b) *Pertenecientes a la Exposición temática de la Ley* (con interpretación fundamentalmente literal): De opificio mundi; De Abrahamo; De Josepho; De Decalogo; De specialibus Legibus, I,II,III, IV; De virtutibus; De Praemiis et poenis. c) *Cuestiones exegéticas sueltas*: (Con sentido literal y alegórico): Quaestiones et solutiones in Genesim; Quaestiones et Solutiones in Exodum. d) *Escritos filosóficos*: Quod omnis probus liber sit; De aeternitate mundi; De providentia, I,II. e) *Escritos apologéticos*; De vita Mosis, I,II; De vita contemplativa; In Flaccum; Legatio ad Caicum.

Escritura. Defenderá con pasión en sus obras que los mejores descubrimientos de los filósofos ya los había expuesto Moisés, inspirado por Dios. Empleará categorías y vocabulario filosófico para explicar la Palabra de Dios. Intentará demostrar que el ideal de vida de los judíos se parece, aunque lo supera, al ideal del sabio griego.

No es Filón un judío de «ghetto». Se desenvuelve con autoridad y prestigio en una ciudad donde los judíos forman una colonia de alrededor de 100.000 personas. Su formación cultural le permite estar a la altura de los pensadores coetáneos y su acendrada religiosidad le impulsa a presentar su fe no sólo como útil para el hombre, sino como necesaria para vivir plenamente como hombre, según los planes del Dios que lo ha creado, que lo cuida y que a El lo llama.

El no es el primero que adopta esta actitud dialogante ante la filosofía: en su ambiente alejandrino se había sentido ya hacía tiempo esta necesidad, como lo prueban los escritos de Aristóbulo, la Carta de Aristeas y la misma traducción de los LXX. Pero si Filón pertenece así a una tradición alejandrina, él la lleva a su punto culminante, siendo el representante más genuino de esta tendencia en el ámbito judío.

Conocían, sin duda, los Padres otras interpretaciones y especulaciones rabínicas del Antiguo Testamento. Pero su carácter más cerrado, por ir dirigidas solamente a los seguidores del judaísmo, y su misma terminología de «iniciados» les atraía menos que el espíritu abierto de Filón. Este conectaba mejor con el estilo con que la primitiva Iglesia quería estar en el mundo: como fermento en medio de la masa.

De todo esto concluimos que para hacer una historia de la interpretación patrística del A. T. es importante acudir a Filón de Alejandría. Aquí radica la clave del por qué haberlo escogido como objeto de nuestro estudio sobre la exégesis de los primeros versículos del Génesis.

III. En el trabajo hemos seguido primero un *método* analítico de los pasajes filonianos que citan o hacen referencia a *Gen* 1,1-5, estudiándolos en su contexto inmediato y en su contexto ideológico por comparación con otros pasajes, para llegar posteriormente a una síntesis ordenada.

También hemos tratado de ver el origen y las correlaciones de los temas en el mundo filosófico helenístico en el que Filón vive —ese clima ecléctico del platonismo medio que en aquel momento tiene fuerza en Alejandría—, a la par que la relación con el pensa-

miento judío y de origen bíblico en el que el creyente Filón alimenta su fe. Aparece así un intérprete del Antiguo Testamento buen conocedor del pensamiento filosófico, que intenta explicar el mensaje bíblico con las categorías intelectuales de su tiempo en diálogo con la cultura.

La *distribución* de la materia sigue el texto bíblico. La división en dos partes obedece a un orden lógico: en la primera se estudian las tres primeras palabras del Génesis, que presentan la acción creadora divina del mundo inteligible operada mediante el Logos; y en la segunda se estudian en seis capítulos los diversos objetos de la creación que Filón deduce interpretando las palabras bíblicas.

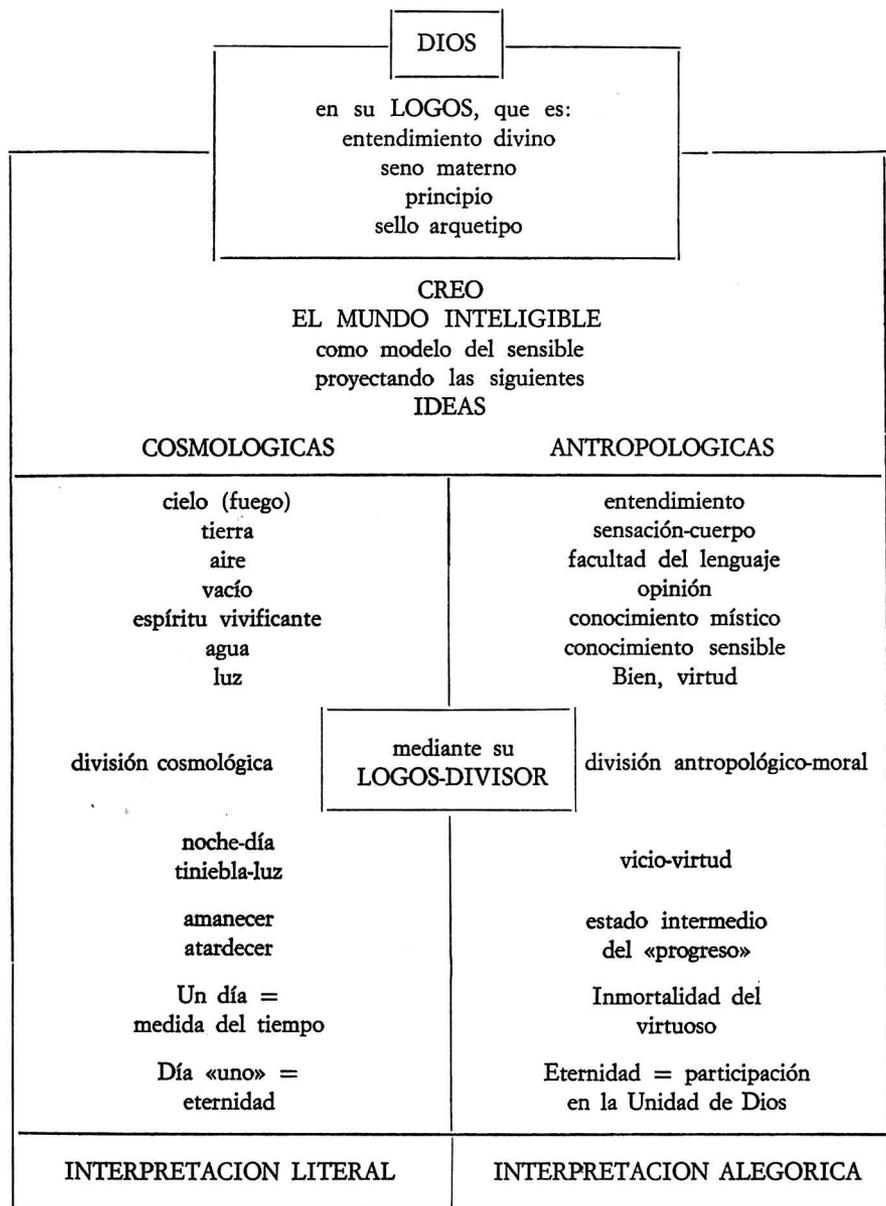
Los *resultados* de la investigación, cuya síntesis se ofrece en la página siguiente, son en resumen estos:

1. *Gen* 1,1-5 constituye para Filón una unidad temática: la obra creada del día «uno», distinta de la del resto de los días. Esta diferencia la encuentra apoyada textualmente en que la Escritura menciona el primer día en cardinal («uno») y los demás en ordinal («segundo», etc.). Lo que Dios crea ese primer día es el mundo de las ideas como proyectos y modelos de las realidades sensibles, que son creadas el resto de los días. Es un tema platónico. La originalidad de Filón como exégeta consiste en descubrir este tema en la Biblia.

2. Esas ideas no son unas realidades ajenas a Dios, como ocurre en Platón, cuyo Demiurgo se fijaba en las ideas existentes fuera de él para crear el mundo, sino que son los pensamientos mismos de Dios reflexionando en su Entendimiento, su Logos.

3. El Logos a lo largo de las obras de Filón expresa la Potencia o Facultad de Dios en su acercamiento al mundo para crearlo, conservarlo, dirigirlo y actuar en el hombre. Respecto a la creación del mundo inteligible, es el Pensamiento divino planificador del mundo y del hombre, su Sabiduría creadora. Se describe, según la función que desempeña, como seno materno donde Dios concibe las ideas; principio o causa instrumental de la creación; sello arquetipo, en cuanto contiene en sí el conjunto de las ideas que constituirán las formas de las cosas sensibles; cuchillo-divisor que establece las distinciones lógicas poniendo orden y armonía en el cosmos. Con este tema del Logos, que el alejandrino sistematiza de una manera constante y absolutamente original, quiere entroncar el tema de la

SINOPSIS DE LA INTERPRETACION DE Gen 1,1-5
SEGUN FILON DE ALEJANDRIA



«Palabra», de hondas raíces bíblicas y presente en el rabinismo, con el tema del «Logos» de la filosofía estoica. También en esto es original.

4. La creación del mundo inteligible consiste en que Dios piensa las ideas en su Logos. Las piensa todas, aunque Moisés refiere sólo algunas: las fundamentales tanto respecto al cosmos como al microcosmos, que es el hombre.

Las ideas cosmológicas las deduce Filón de la interpretación literal de *Gen* 1,1-5, es decir, de un primer acceso al texto. Las antropológicas las encuentra en la interpretación alegórica, que tiene su punto de apoyo en el parecido existente entre el mundo y el hombre, según el conocido tema estoico. El método alegórico lo habían empleado ya los intérpretes griegos de Homero y algunos judíos de Alejandría, como Aristóbulo, al interpretar la Biblia. Pero Filón, que sin duda aprende de ellos, lo usa sistemáticamente junto al literal para profundizar en las verdades de la Escritura.

Utilizando ambos métodos descubre que en el texto bíblico se mencionan las ideas de las realidades fundamentales que constituyen la complejidad del mundo y del hombre, a saber: los cuatro elementos cósmicos —cielo (fuego), tierra, aire, agua— además del vacío, el espíritu de vida y la luz, que encuentran su paralelo en los cuatro componentes del hombre —entendimiento, cuerpo, facultad del lenguaje y sensación— además del conocimiento de opinión, el conocimiento místico o de inspiración y la virtud.

Por otra parte, Dios, que hace el mundo ordenado ya en su proyecto de creación, ha operado la división lógica mediante su Logos, que es divisor de los contrarios. Así ha realizado la división en el mundo separando, entre otros, los contrarios noche-día, tinieblas-luz, mediante las ideas del amanecer y el atardecer y dando de ese modo origen a la idea de un día, que es la medida del tiempo, imagen de la eternidad simbalizada en el día «uno», que es la duración del mundo inteligible. Paralelamente, respecto al hombre Dios establece ya como idea la separación entre el vicio y la virtud mediante la idea del «progreso moral», hasta llegar a la perfección del virtuoso, en cuya vida no cuenta el tiempo sino la inmortalidad, imagen de la eternidad de Dios a la que está llamado después de dejar el cuerpo participando de la Unidad divina.

En esta interpretación están presentes los temas más importantes y clásicos en las reflexiones de los filósofos. Sobre la cosmología: los elementos cósmicos, el tiempo y la eternidad, el orden del mundo.

Sobre la antropología: el compuesto humano con sus facultades (psicología); la virtud, el vicio y el progreso moral (moral); el conocimiento inspirado y la unión con Dios (mística). Filón los encuentra «in nuce» en las primeras palabras del Génesis y a ellos dedicará abundantes desarrollos a lo largo de su obra.

IV. Temas que se tratan en este trabajo han sido abordados por otros estudiosos de una manera más o menos amplia. Pero un estudio global de la exégesis filoniana de *Gen* 1,1-5 no nos consta que exista, si se exceptúa el trabajo demasiado breve de P. Geoltrain⁸. Nuestro estudio, por un lado, quiere ser un tratamiento de conjunto lo bastante amplio y detallado del tema; y por otro, aporta alguna conclusión que puede enriquecer la investigación filoniana: por ejemplo, que en la palabra «principio» de *Gen* 1,1 Filón ve también al Logos y que en su obra aparecen elementos suficientes de una interpretación alegórica, con carácter antropológico, de *Gen* 1,1-5.

Las páginas que publicamos como extracto de las tesis recogen el apartado dedicado a exponer precisamente el tema de la primera de las conclusiones. Inserto en el conjunto del estudio, significa poner de relieve el papel fundamental que tanto en la cosmología como en la antropología Filón atribuye al Logos de Dios, descubierto ya en la palabra con que comienza la Escritura.

* * *

En torno al segundo milenario del nacimiento de Filón (c. 20-14 a.C.), sirva este trabajo de reconocido homenaje a quien en la cosmopolita Alejandría —mientras Cristo, el Logos hecho carne, predicaba en Palestina— trataba de hacer asequible la Palabra de Dios a la cultura de su tiempo y a quien tanta influencia tuvo en los escritores cristianos en orden a la interpretación de la Escritura.

* * *

Expreso mi reconocimiento a la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, en cuyo ámbito he encontrado serenidad, orien-

8. P. GEOLTRAIN, *Quelques lectures juives et chrétiennes des premiers versets de la Genèse, de Qoumrâm au Nouveau Testament*, en *In Principio*, pp. 51-55.

tación y acompañamiento en la preparación teológica especializada y en la realización de este trabajo. Particularmente al Dr. D. Javier Ibáñez Ibáñez, que me abrió perspectivas en el conocimiento y valoración de la Patrística, me ofreció el tema de investigación y me enseñó método de trabajo, guiándome como director en los primeros pasos. Y al Dr. D. Pio G. Alves de Sousa, quien con sus atinadas observaciones de detalle y de conjunto ha llevado la dirección final de la tesis.

También doy las gracias a los miembros del Tribunal ante el que la defendí, por sus sugerencias en orden a perfeccionarla; y a los profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y del Seminario Diocesano de Logroño, que me han motivado y estimulado para que la finalizara.

Agradezco asimismo a la «Fundación BIOTER» la beca que me permitió dedicarme a los estudios de especialización; y a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat la ayuda que me prestó en los meses que pasé en Roma en consulta bibliográfica.



INDICE DE LA TESIS *

	PAGINA
INTRODUCCIÓN	1
1. <i>Importancia de Gen 1,1-5 en la exégesis patristica</i>	3
2. <i>Filón y la literatura cristiana antigua</i>	11
3. <i>Objeto, método y distribución del trabajo</i>	18
CAPITULO PRELIMINAR: PLANTEAMIENTO GLOBAL INTERPRETATIVO DE Gen 1,1-5: LA CREACIÓN DEL MUNDO INTELIGIBLE	
1. <i>Referencia del día «uno» al mundo inteligible</i>	29
2. <i>El mundo inteligible, modelo del sensible</i>	33
3. <i>Influencia platónica</i>	38
PRIMERA PARTE: LA ACCION CREADORA DIVINA	47
CAPITULO PRIMERO: LA INTERPRETACIÓN DE «EN EL PRINCIPIO» (Gen 1,1)	50
I. REFUTACIÓN DEL SENTIDO TEMPORAL	51
A. <i>La interpretación «en el comienzo del tiempo» y su rechazo por el concepto de tiempo</i>	52
1. Respecto al mundo sensible	52
2. Respecto al mundo inteligible	65
B. <i>El sentido de prioridad temporal y su rechazo por el modo de actuar de Dios</i>	68
II. SENTIDO ORDINAL DE «EN EL PRINCIPIO»	73
III. SENTIDO INCOATIVO DE «EN EL PRINCIPIO»	77
A. <i>Dios, Autor de los principios naturales</i>	77
B. <i>Dios, Principio Universal y Causa Primera</i>	83
IV. REFERENCIA AL LOGOS	91
A. <i>El Logos como «lugar» del mundo inteligible</i>	93
1. El Logos, Entendimiento divino planificador	95
2. El Logos como seno materno	107
B. <i>El Logos como «principio»</i>	122
1. Significados de la denominación «principio» aplicada al Logos	122
2. Conexión de la denominación «principio» con Gen 1,1	132
C. <i>El Logos como «arquetipo»</i>	140
1. La función del Logos como arquetipo	140
2. Conexión de la denominación «arquetipo» con Gen 1,1	151
D. <i>Conclusión: conexión de Gen 1,1 con Prov 8,22-30</i>	153

(*) La paginación se refiere al original mecanografiado que obra en la Secretaría de la Facultad; sirve aquí como orientación de las páginas dedicadas a cada cuestión.

	PAGINA
CAPITULO SEGUNDO: LA INTERPRETACIÓN DE «HIZO» (Gen 1,1)	161
I. LA ACCIÓN CREADORA DE DIOS RESPECTO AL MUNDO SENSIBLE	164
A. <i>Verbos sinónimos de ποιῆν</i>	164
B. <i>El sentido de la acción creadora de Dios</i>	193
1. Dios, Causa activa del mundo	196
2. La materia, elemento pasivo y receptor de la acción de Dios	203
II. LA ACCIÓN CREADORA DE DIOS RESPECTO AL MUNDO INTELIGIBLE	211
A. <i>Verbos sinónimos de ποιῆν</i>	212
1. La voluntad libre y bienhechora de Dios, motivo de la creación	220
2. El Logos, acto del pensar fundacional de Dios	227
3. El Logos interior, acción divina del día «uno»	232
III. CONCLUSIÓN: LA FUNDACIÓN DEL MUNDO	236
CAPITULO TERCERO: LA INTERPRETACIÓN DE «DIOS» (Gen 1,1)	239
I. DIOS INCREADO Y ETERNO	242
II. LA UNICIDAD DE DIOS Y LA CRÍTICA DEL POLITEISMO	243
A. <i>El monoteísmo</i>	243
B. <i>La crítica del politeísmo</i>	245
III. TRANSCENDENCIA Y OMNIPRESENCIA DE DIOS	256
A. <i>La transcendencia</i>	256
B. <i>La omnipresencia</i>	263
C. <i>La cuestión de la localización de Dios</i>	269
IV. EL NOMBRE DE DIOS	275
V. CONCLUSIONES	281
SEGUNDA PARTE: LOS OBJETOS CREADOS POR DIOS EN EL DIA UNO	283
CAPITULO CUARTO: LA INTERPRETACIÓN DEL «CIELO» (Gen 1,1)	292
I. INTERPRETACIÓN LITERAL	294
A. <i>El cielo inteligible</i>	294
B. <i>El cielo sensible</i>	297
1. El primero y mejor de los seres creados	298
2. Formado de la substancia más pura: la quinta substancia	300
3. Morada de dioses sensibles	310
a) El cielo como templo	311
b) Los astros, dioses visibles y sensibles	313
c) Crítica y matizaciones	323
II. INTERPRETACIÓN ALEGÓRICA	323
A. <i>El cielo inteligible, símbolo del Entendimiento ideal o Logos divino</i>	324
B. <i>El cielo sensible, símbolo del entendimiento humano</i>	337
1. El entendimiento, la parte rectora, primera y mejor del hombre	339
2. El entendimiento, formado de la substancia celeste: su significado y su crítica	344
3. Las naturalezas luminosas y divinas del entendimiento: las virtudes	355
III. CONCLUSIONES	360



	PAGINA
CAPITULO QUINTO: LA INTERPRETACIÓN DE LA «TIERRA» (Gen 1,1-3a) ...	364
I. INTERPRETACIÓN LITERAL ...	365
A. <i>La tierra invisible o inteligible (Opif. 29)</i> ...	365
B. <i>La tierra sensible (Her. 122 y Aet. 19)</i> ...	374
II. INTERPRETACIÓN ALEGÓRICA ...	379
A. <i>La tierra inteligible, símbolo de la sensación ideal</i> ...	381
B. <i>La tierra sensible, símbolo de la sensación</i> ...	385
III. CONCLUSIONES ...	389
CAPITULO SEXTO: LA INTERPRETACIÓN DE «LA TINIEBLA SOBRE EL ABISMO» (Gen 1,2b) ...	392
I. INTERPRETACIÓN LITERAL ...	393
A. <i>El abismo</i> ...	394
1. El abismo identificado como el vacío ...	394
2. La idea del vacío ...	400
B. <i>La tiniebla</i> ...	401
1. La tiniebla identificada como el elemento aire ...	402
2. La idea del aire ...	406
II. INTERPRETACIÓN ALEGÓRICA ...	407
A. <i>El lenguaje humano y la opinión simbolizados en el aire y en el vacío respectivamente</i> ...	408
1. La tiniebla ...	409
2. El abismo ...	413
3. El aire ...	414
4. El vacío ...	415
B. <i>Confirmación indirecta de esta interpretación</i> ...	418
III. CONCLUSIONES ...	423
CAPITULO SEPTIMO: LA INTERPRETACIÓN DE «EL ESPÍRITU DE DIOS SE CERNÍA SOBRE LAS AGUAS» (Gen 1,2c) ...	426
I. INTERPRETACIÓN LITERAL ...	428
A. <i>El espíritu y el agua, realidades del mundo sensible</i> ...	428
1. Dimensión estática: los elementos cósmicos aire y agua ...	428
2. Dimensión dinámica: el espíritu vivificante y de cohesión ...	423
a) En la obra de conservación ...	434
1.º El espíritu vivificante o hálito vital ...	434
2.º El pneuma cohesivo y su relación con el Logos ...	441
3.º Influencias ...	450
b) En el comienzo de la creación ...	452
1.º El soplo refrescante y animador ...	454
2.º El Espíritu como Alma del mundo y su relación con la Potencia divina ...	461
3.º Influencias ...	464
B. <i>El espíritu y el agua, sustancias incorporales</i> ...	466
II. INTERPRETACIÓN ALEGÓRICA ...	471
A. <i>El Espíritu de Dios: la inspiración divina en el virtuoso</i> ...	471



	PAGINA
B. <i>El agua, símbolo del conocimiento sensible</i>	486
III. CONCLUSIONES	490
CAPITULO OCTAVO: LA INTERPRETACIÓN DE LA LUZ (Gen 1,3-4a)	495
I. INTERPRETACIÓN LITERAL	497
A. <i>La luz visible</i>	498
1. La bondad de la luz	498
2. La luz visible, imagen sensible del Logos proferido	502
B. <i>La luz inteligible</i>	507
1. La esencia incorporeal de la luz séptima: la idea del sábado	509
2. La luz inteligible, identificada con la Idea del Bien	513
3. La Luz inteligible, imagen ideal del Logos interior	522
4. La Luz inteligible, imagen de Dios como Bien arquetipo	427
II. INTERPRETACIÓN ALEGÓRICA	529
A. <i>La luz inteligible: la virtud del alma</i>	531
B. <i>La virtud, imitación de la Luz divina: el Logos, la Sabiduría, la Virtud</i> ...	536
C. <i>Dios, sol inteligible y fuente primigenia de la luz del alma</i>	541
III. CONCLUSIONES	544
CAPITULO NOVENO: LA INTERPRETACIÓN DE LA SEPARACIÓN ENTRE LA LUZ Y LA TINIEBLA, EL ATARDECER Y EL AMANECER Y EL DÍA UNO (Gen 1,4b-5) ...	548
I. INTERPRETACIÓN LITERAL	549
A. <i>En el mundo sensible</i>	550
1. La creación como división cósmica	550
a) El equilibrio de los contrarios: luz-tiniebla, día-noche	551
b) El significado de «tiniebla»	556
c) El Logos «divisor»	562
d) El amanecer y el atardecer	562
2. El día «uno», medida del tiempo	563
B. <i>En el mundo inteligible</i>	266
1. Amanecer y atardecer como «ideas» y «medidas»	566
2. El día «uno», signo de la eternidad	569
b) La mónada	575
a) La eternidad	570
II. INTERPRETACIÓN ALEGÓRICA	579
A. <i>La división antropológica de carácter moral</i>	581
1. Virtud y vicio: luz y tiniebla del alma	582
2. La acción de Dios y del Logos	588
3. Amanecer y atardecer: estado intermedio del hombre que progresa en la virtud	591
B. <i>El día «uno»: la Vida eterna y la participación de la Unidad de Dios</i> ...	600
1. La inmortalidad anticipada del hombre virtuoso	601
2. La vida eterna después de la muerte, don de Dios para el hombre virtuoso	606
III. CONCLUSIONES	611
CONCLUSION GENERAL	616
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	636
INDICE DE CITAS Y REFERENCIAS	673



SIGLAS Y ABREVIATURAS

A. OBRAS DE FILON

<i>Abr.</i>	<i>De Abrahamo.</i>
<i>Aet.</i>	<i>De Aeternitate Mundi.</i>
<i>Agric.</i>	<i>De Agricultura.</i>
<i>Cher.</i>	<i>De Cherubim.</i>
<i>Confus.</i>	<i>De Confusione Linguarum.</i>
<i>Congr.</i>	<i>De Congressu Eruditionis Gratia.</i>
<i>Contempl.</i>	<i>De Vita contemplativa.</i>
<i>Decal.</i>	<i>De Decalogo.</i>
<i>Deter.</i>	<i>Quod deterius potiori insidiari soleat.</i>
<i>Deus</i>	<i>Quod Deus sit immutabilis.</i>
<i>Ebr.</i>	<i>De Ebrietate.</i>
<i>Flacc.</i>	<i>In Flaccum.</i>
<i>Fug.</i>	<i>De Fuga et Inventione.</i>
<i>Gig.</i>	<i>De Gigantibus.</i>
<i>Her.</i>	<i>Quis Rerum divinarum Heres sit.</i>
<i>Ios.</i>	<i>De Iosepho.</i>
<i>Legat.</i>	<i>Legatio ad Caium.</i>
<i>Leg. I, II, III</i>	<i>Legum Allegoriae, I, II, III.</i>
<i>Migr.</i>	<i>De Migratione Abrahami.</i>
<i>Mos. I, II</i>	<i>De Vita Mosis, I, II.</i>
<i>Mut</i>	<i>De Mutatione Nominum.</i>
<i>Opif.</i>	<i>De Opificio Mundi.</i>
<i>Plant.</i>	<i>De Plantatione.</i>
<i>Poster.</i>	<i>De Posteritate Caini.</i>
<i>Praem.</i>	<i>De Praemiis et Poenis, de Exsecrationibus.</i>
<i>Prob.</i>	<i>Quod omnis probus liber sit.</i>
<i>Prov. I, II</i>	<i>De Providentia, I, II.</i>
<i>QG. I, II, III, IV</i>	<i>Quaestiones et Solutiones in Genesim, I, II, III, IV.</i>
<i>QE. I, II</i>	<i>Quaestiones et Solutiones in Exodum, I, II.</i>
<i>Sacrif.</i>	<i>De Sacrificiis Abelis et Caini.</i>
<i>Sobr.</i>	<i>De Sobrietate.</i>
<i>Somn. I, II</i>	<i>De Somniis, I, II.</i>
<i>Spec. I, II, III, IV</i>	<i>De Specialibus Legibus, I, II, III, IV.</i>
<i>Virt.</i>	<i>De Virtutibus.</i>



B. LIBROS Y REVISTAS

- BR *Biblical Review* (New York).
- Colloque CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, *Philon d'Alexandrie. Actes du Colloque National. Lyon 1966* (Paris 1967).
- DB *Dictionnaire de la Bible* (Paris).
- DBS *Dictionnaire de la Bible. Supplément* (Paris).
- DIELS H. DIELS, *Doxographi Graeci* (Berlín 1958³).
- DTC *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Paris).
- HTbR *Harvard Theological Review* (Cambridge, Mass.).
- Index H. LEISEGANG, *Indices ad Philonis Alexandrini opera*, en L. COHN - P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, VII,1-2 (Berlín 1930).
- In Principio CENTRE D'ETUDES DES RELIGIONS DU LIVRE, *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genese* (Paris 1973).
- JST *Journal of the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period.*
- Les Oeuvres R. ARNÁLDEZ - J. POUILLOUX - C. MONDÉSERT, Edit. *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*. Publiées sous le Patronage de l'Université de Lyon (Paris 1961...).
- Loeb F. H. COLSON - G. H. WHITAKER - R. MARCUS, *Philo with an English Translation*, «The Loeb Classical Library» (London-New York-Cambridge 1929-1962).
- MGWJ *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (Breslau).
- NT *Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and related Studies* (Leiden).
- PG *Patrologia Graeca*. Ed. J. P. MIGNE.
- RAC *Reallexikon für Antike und Christentum* (Stuttgart).
- RB *Revue Biblique* (Paris).
- REA *Revue des Études Anciennes* (Bordeaux).
- RECA *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, H. PAULI-G. WISSOWA, Edit. (Stuttgart).
- REG *Revue des Études Grecques* (Paris).
- RevSR *Revue des Sciences Religieuses*.
- StP *Studia Patristica* (Berlín).
- StPh *Studia Philonica* (Chicago).
- SVF J. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Stuttgart 1964).
- TbZ *Theologische Zeitschrift* (Basel).
- TbWNT *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. KITTEL-G. FRIEDRICH, Edit. (Stuttgart).
- USENER H. USENER, *Epicurea* (Lypisae 1887).
- VigChr *Vigiliae Christianae* (Amsterdam).
- VT *Vetus Testamentum*. Quarterly Published by the International Organization of Old Testament Scholars (Leiden).
- ZRGG *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (Köln).



FUENTES Y BIBLIOGRAFIA DE LA TESIS

A. SAGRADA ESCRITURA

- E. HATCH - H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuaginta and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, 2 vols. (Graz 1954).
- W. F. MOULTON - A. S. GEDEN, *A Concordance to the Greek Testament* (Edinburgh 1963⁴).
- A. RAHLFS, *Septuaginta, id est, Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 2 vols. (Stuttgart 1962).
- C. TISCHENDORF, *Novum Testamentum graece*, 2 vols. (Graz 1965).

B. ESCRITOS JUDIOS

- J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament* (Roma 1955).
- R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and critical and explanatory Notes to the several Books*, 2 vols. (Oxford 1913).
- H. DANBY, *The Mishnah translated from the Hebrew with Introduction and brief explanatory Notes* (Oxford 1933).
- A. DíEZ MACHO, *Neophyti I. Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana. I: Génesis*. Edición príncipe. Introducción general y versión castellana (Madrid-Barcelona 1968).
- I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmud*, 35 vol. (London 1948-1952).
- N. MEISNER, *Aristeasbrief*, en *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, II, 1 (Gütersloh 1977²), 35-85.
- H. L. STRACK - P. BILLEBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II (München 1965) esp, pp. 302-355.
- H. St. J. THACKERAY, *Josephus with an english Translation*, 9 vol. (London 1930).
- N. WALTER, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristeas*, en *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, III, 2 (Gütersloh 1975), 257-296.
- A. WUENSCHÉ, *Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung älter Midraschim zum ersten Male ins Deutsche übertragen*, 12 vol. (Leipzig 1880-1885).

C. FILOSOFOS ANTIGUOS

- ARISTÓTELES, *The Works of Aristotle translated into English under the Editorship of W. D. Ross* (London, Oxford University, 1952-66), 12 vol.
- *Aristotelis opera. Ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica*. (Berolini, Apud W. de Gruyter et Socios, 1960-61), 4 vol.
- DOXOGRAFOS: H. DIELS, *Doxographi Graeci* (Berlín 1958³).
- EPICUREOS: H. USENER, *Epicurea* (Lypsiae 1887).
- ESTOICOS: J. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Stuttgart 1964), 4 vol.
- PLATÓN, *Oeuvres complètes*. (Collection des Universités de France Publiée sous le patronage de l'Association G. Budé) (Paris 1956-1973), 27 vol.

D. OBRAS DE FILON

1. Ediciones de obras completas

- L. COHN - P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 7 vol. (Berlín 1896-1930): vol. VII, 1-2: H. LEISEGANG, *Indices ad Philonis Alexandrini opera*.
- L. COHN - I. HEINEMAN - W. THEILER, *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Uebersetzung*, 7 vol. (Berlín 1962-64).
- F. H. COLSON - G. H. WHITAKER - R. MARCUS, *Philo with an English Tralation*, 10 vol. + 2 vol. suplementarios «The Loeb Classical Library» (London-New York-Cambridge 1929-1962).
- R. ARNALDEZ - J. POUILLOUX - C. MONDÉSERT, Edit. *Les ouvres de Philon d'Alxeandrie*. Publiées sous le Patronage de l'Université de Lyon (Paris 1961...):
1. R. ARNALDEZ, *Introduction général. De Opificio Mundi* (1961), 259 p.
 2. C. MONDÉSERT, *Legum Allegoriae, I-III* (1962), 319 p.
 3. J. GOREZ, *De Cherubin* (1963), 85 p.
 4. A. MÉASSON, *De Sacrificiis Abelis et Caini* (1966), 211 p.
 5. I. FEUER, *Quod deterius potiori insidiari solet* (1965), 127 p.
 6. R. ARNALDEZ, *De Posteritate Caini* (1972), 159 p.
 - 7-8. A. MOSÉS, *De gigantibus. Quod Deus sit inmutabilis* (1963), 253 p.
 9. J. POUILLOUX, *De Agricultura* (1961), 101 p.
 10. J. POUILLOUX, *De Plantatione* (1963), 153 p.
 - 11-12. J. GOREZ, *De Ebrietate. De Sobrietate* (1962), 161 p.
 13. J. G. KAHN, *De Confusione Linguarum* (1963), 189 p.
 14. J. CAZEAUX, *De Migratione Abrahami* (1965), 245 p.
 15. M. HARL, *Quis Rerum divinarum Heres sit* (1966), 346 p.
 16. M. ALEXANDRE, *De Congressu Eruditionis Gratia* (1967), 270 p.
 17. E. STAROBINSKI-SAFRAN, *De Fuga et Inventione* (1970), 332 p.
 18. R. ARNALDEZ, *De Mutatione Nominum* (1964), 161 p.
 19. P. SAVINEL, *De Somniis, I-II* (1962), 245 p.
 20. J. GOREZ, *De Abrahamo* (1966), 137 p.
 21. J. LAPORTE, *De Josepho* (1964), 155 p.
 22. R. ARNALDEZ, *De Vita Mosis, I-II* (1967), 321 p.
 23. V. NIKIPROWETZKY, *De Decalogo* (1965), 167 p.
 24. S. DANIEL, *De Specialibus Legibus, I-II* (1975), 468 p.
 25. A. MOSÉS, *De Specialibus Legibus, III-IV* (1970), 363 p.
 26. R. ARNALDEZ - P. DELOBRE - M. R. SERVAL - A. M. VERILHAC, *De virtutibus* (1962), 161 p.
 27. A. BECKAERT, *De Praemiis et Poenis, de Exsecrationibus* (1961), 129 p.
 28. M. PETIT, *Quod omnis probus liber sit* (1967), 268 p.
 29. F. DAUMAS - P. MIQUEL, *De Vita contemplativa* (1963), 150 p.
 30. R. ARNALDEZ - P. POUILLOUX, *De Aeternitate Mundi* (1969), 175 p.
 31. A. PELLETIER, *In Flaccum* (1967), 194 p.
 32. A. PELLETIER, *Legatio ad Caium* (1972), 428 p.
 33. F. PETIT, *Quaestiones in Genesim et in Exodum: Fragmenta Graeca* (1978), 314 p.
 35. M. HADAS-LEBEL, *De Providentia, I-II* (1973), 373 p.
- J. M. TRIVIÑO, *Obras completas de Filón de Alejandria*, 5 vol. (Buenos Aires 1975-76).

2. Ediciones de obras sueltas

- J. G. MUELLER, *Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung* (Berlín 1841), 466 p.
- E. BRÉHIER, *Philon. Commentaire allégorique des saintes lois apres l'oeuvre des six jours* (París 1909), XXXVIII + 330 p.
- R. CADIOU, *La migration d'Abraham. Introduction, texte critique, traduction et notes*, «Sources Chrétiennes» 47 (París 1957).
- F. PETIT, *L'Ancienne version latine des «Questions sur la Genèse» de Philon d'Alexandrie*, I: *Edition critique*, 102 p.; II: *Commentaire*, 192 p., Akademie Verlag (Berlín 1973).



II. BIBLIOGRAFIAS SOBRE FILON

- E. R. GOODENOUGH - H. L. GOODHARDT, *The Politics of Philo Judaeus. Practice and Theory. With a General Bibliography of Philo* (New Haven 1938), pp. 127-321.
- L. FELDMAN, *Scholarship on Philo and Josephus. 1937-1962. (Studies in Judaica)* (New York 1963), 62 p.
- G. DELLING, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur. 1900-1965* (Berlin 1969), 34-50.
- A. V. NAZZARO, *Recenti Studi Filoniani* (1963-1970) (Napoli 1973), 111 p.
- E. HILGERT, *A Bibliography of Philo* (1963-1977), en *Studia Philonica* 1 (1972), 57-71; 2 (1973), 51-54; 3 (1974-5), 117-125; 4 (1976-7), 70-85; 5 (1978-9), 113-120.

III. ESTUDIOS

- S. AALEN, *Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis' im alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (Oslo 1951), 351 p.
- M. ALEXANDRE, *L'exégèse de Gen 1,1-2a dans l'In Hexameron de Grégoire de Nysse: deux approches du problème de la matière*, en *Gregor von Nyssa und die Philosophie* (Leiden 1976), 159-192.
- B. ALTANER, *Augustinus und Philo von Alexandrien. Eine quellenkritische Untersuchung*, en *Zeitschrift für katholische Theologie* 65 (1941), 81-90.
- M. APELT, *De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Poseidonio intercedunt* (Jena 1907), 141 p.
- V. APTOWITZER, *Zur Kosmologie der Agada. Licht als Urstoff*, en *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 36 (1928), 363-370.
- A. W. ARGYLE, *The Logos of Philo-Personal or Impersonal?*, en *Expository Times* 66 (1954-55), 13-14.
- G. ARMSTRONG, *Die Genesis in der Alten Kirche* (Tübingen 1962), X + 157 p.
- R. ARNALDEZ, *Philon d'Alexandrie*, en *DBS*, VII, col. 1288-1351.
— *Les images du sceau et de la lumière, dans la pensée de Philon d'Alexandrie*, en *L'Information littéraire* 15 (1963), 62-72.
- O. ARNDT, *Zahlenmystik bei Philo. Spielerei oder Schriftauslegung?*, en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 19 (1967), 167-171.
- W. BACHER, *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, II (Strassburg 1892), 586 p.
— *Die Proömien der alten jüdischen Homilie* (Leipzig 1913), 126 p.
- R. BAER, *Philo's use of the categories male and female* (Leiden 1970), 116 p.
- C. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (Münster 1890), esp. pp. 370-401.
- G. BARDY, *Philon le juif*, en *DTC*, XII, 1, col. 1439-1456.
- D. BARTHÉLEMY, *Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le «Commentaire Allegorique»? A partir des retouches faites aux citations bibliques, étude sur la tradition textuelle du «Commentaire Allegorique» de Philon*, en *Colloque*, 45-78.
- J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'Eternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne* (Paris 1931), 332 p.
- J. BEHM, *Μορφή*, en *TbWNT*, IV, pp. 750-767.
- S. BELKIN, *Philon and the oral Law. The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah* (Cambridge, Massachusetts 1940), XIV + 292 p.
- H. BIETENHARDT, *Die himmlische Welt in Urchristentum und Spätjudentum* (Tübingen 1951).
- W. K. BIETZ, *Paradiesesvorstellungen bei Ambrosius und seinen Vorgängern*, Inaugural Dissertation, mec. (Nastätten 1973), 135 p.
- TH. H. BILLINGS, *The Platonism of Philo Judaeus* (Chicago 1919), VIII + 106 p.
- P. BORGES, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo* (Leiden 1965), X + 217 p.
- P. BORGES - R. SKARSTEN, *Quaestiones et Solutiones: Some Observations on the Form of Philo's Exegesis*, en *Studia Philonica* 4 (1976-77), 1-15.

- J. BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literatur* (Cambridge 1969), XXI + 379.
- P. BOYENCÉ, *La religion astrale, de Platon à Ciceron*, en *Revue des Études grecques* 65 (1952), 312-350.
- *Études philoniennes*, en *Revue des Études grecques* 76 (1963), 64-110.
- *Note sur l'éther chez les Pythagoriciens, Platon et Aristote*, en *Revue des Études grecques* 80 (1967), 202-209.
- *Échos des exégèses de la mythologie grecque chez Philon*, en *Colloque*, 169-186.
- P. BOYENCÉ, *Le Dieu tres haut chez Philon*, en *Mélanges d'histoire des religions offerts à H. C. Puech* (Paris 1974), 139-149.
- F. M. BRAUN, *Jean, le Theologien*, III (Paris 1966), XXII + 275 p.
- H. BRAUN, *Das himmlische Vaterland bei Philo und im Habräerbrief*, en *Verborum Veritas: Fs. G. Stäblin* (Wuppertal 1972), 319-327.
- A. BRAVO GARCÍA, *La concepción filoniana de «eirene» y «pólemos»: ideas sobre el pensamiento antropológico del filósofo de Alejandría*, en *La Ciudad de Dios* 193 (1979), 193-238.
- E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris 1950³), XIV + 336 p.
- F. M. BURNEY, *Crist as the 'Αρχή of Creation*, en *Journal of theological Studies*, 27 (1925-26), 160-177.
- R. CANTALAMESA, *Origine e Filone: a proposito de C. Celsum IV,19*, en *Aevum* 48 (1974), 132 s.
- J. CAZEAUX, *Aspects de l'exégèse philonienne*, en *Revue des Sciences religieuses* 47 (1973), 262-269.
- CENTRE D'ÉTUDES DES RELIGIONS DU LIVRE, *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse* (Paris 1973), 313 p.
- CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, *Philon d'Alexandrie. Actes du Colloque National*. Lyon 1966 (Paris 1967), 382 p.
- I. CHRISTIANSEN, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien* (Tübingen 1969), 191 p.
- A. H. CHROUST, *A Fragment of Aristotle's «On Philosophy» in Philo of Alexandria, De Opificio Mundi I, 7* en *Divus Thomas* (Piacenza) 77 (1974), 224-235.
- *Some Comments on Philo of Alexandria, De Aeternitate Mundi*, en *Laval Théologique et Philosophique* 31 (1975), 135-145.
- L. COHN, *Zur indirekten Ueberlieferung Philo's und der älteren Kirchenväter*, en *Jahrbücher für protestantische Theologie* 18 (1892), 475-492.
- *Einteilung und Chronologie der Schriften Philos*, en *Philologus* 7 (1899), 387-435.
- *Zur Lehre vom Logos bei Philo*, en *Judaica. Fs. Cohen* (Berlín 1912), 303-331.
- Y. M. CONGAR, *Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'Hexaméron dans la Tradition chrétienne*, en *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père H. de Lubac*, I (Lyon 1963), 189-222.
- H. CONZELMANN, φῶς, en *ThWNT*, IX, esp. pp. 322-324.
- P. COURCELLE, *Le corp-tombeau*, en *Revue des Études anciennes* 68 (1966), 101s.
- *Saint Augustin a-t-il lu Philon d'Alexandrie?*, en *Revue des Études anciennes* 63 (1961), 78-85.
- F. V. COURNEEN, *Philo Judaeus and the Concept of Creation*, en *New scholasticism* 15 (1941), 46-58.
- N. A. DAHL - A. F. SEGAL, *Philo and the Rabbis on the Names of God*, en *Journal of the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 9 (1978), 1-28.
- J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie* (Paris 1958): tr. *Ensayo sobre Filón de Alejandría* (Madrid 1962), 255 p.
- *Philon et Gregoire de Nysse*, en *Colloque*, 333-345.
- R. LE DEAUT, *Introduction à la Littérature targumique* (Roma 1966), 181 p.
- R. DEVRESSE, *Chânes exégétiques grecques*, en *DBS*, I, 1106-1198.
- *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (Fragments tirés de chaînes)*. (Città del Vaticano 1959), XV + 208 p.
- A. DíEZ MACHO, *Targum y Nuevo Testamento*, en *Mélanges E. Tisserant*, I (Città di Vaticano 1964), 153-185.
- F. J. DOELGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums* (Paderborn 1911), XI + 205 p.

- H. DOERRIE, *Praepositionem und Metaphysik. Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen*, en *Museum Helveticum* 26 (1969), 217-228.
- J. DRUMMOND, *Philo Judaeus, or, The Jewish-alexandrian Philosophy in its Development and Completion* (London 1888), I:VIII + 359 p.; II: 355 p.
- L. DUERR, *Die Wertung des Göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient* (Leipzig 1938), 180 p.
- A. EHRHARDT, *The Beginning. The Beginning. A Study in the Greek Philosophical Approach to the Concept of Creation from Anaximander to St. John* (Manchester 1968), XIV + 212 p.
- E. ELOURDY, *El estoicismo* (Madrid 1972), I: 392 p.; II: 462 p.
- F. W. ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament* (Berlin 1958), XVI + 166 p.
- E. FASCHER, *Abraham φουρολόγος und φιλος θεου. Eine Studie zur ausserbiblischen Abrahamstradition im Anschluss an Deuteronomium 4,19*, en *Mullus. Festschrift Th. Klamer* (Münster 1964), 111-124.
- A. J. FESTUGIERE, *La Revelation d'Hermes Trimegiste* (Paris 1949-1954): I: XIV + 441 p.; II: XVII + 610 p.; III: XIV + 314 p.; IV: VIII + 315 p.
- A. FEUILLET, *La creation de l'univers «dans le Christ» d'après l'Épître aux Colosiens (1,16a)*, en *New Testament Studies* 12 (1965-66), 1-9.
- *Les rapports de Philon avec S. Jean, S. Paul et l'Épître aux Hébreux*, en *DBS*, VII, col. 1348-1351.
- *Le Premier-Né de toute créature de Col. 1,15*, en *DBS*, VIII, col. 500-512.
- *Prologue du quatrième Évangile*, en *DBS*, VIII, col. 672 ss.
- G. FITZER, *Σφραγίς. Siegel im Judentum*, en *ThWNT*, VII, p. 946s.
- F. FOCKE, *Die Entstehung der Weisheit Salomos. Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Hellenismus* (Göttingen 1913), 132 p.
- W. FOERSTER, *Κτίσις*, en *ThWNT*, III, p. 1022-1027.
- J. B. FREY, *Dieu et le monde d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, en *Revue Biblique* 13 (1916), 33-60.
- *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, en *Biblica* 13 (1932), 129-168.
- U. FRUECHTEL, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandria. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese* (Leiden 1968), 198 p.
- P. GEOLTRAIN, *Quelques lectures juives et chrétiennes des premiers versets de la Genèse, de Qoumrân au Nouveau Testament*, en *In Principio*, 47-60.
- J. GIBLET, *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie*, en *Studia Hellenistica* 5 (1948), 93-118.
- M. GILBERT, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse* (Roma 1973), XIX + 323 p.
- A. M. GOLDBERG, *Schöpfung und Geschichte. Der Midrasch von der Dingen, die vor der Welt erschaffen wurden*, en *Judaica* 24 (1968), 27-43.
- D. GONZALO MAESO, *Manual de historia de la literatura hebrea* (Madrid 1960), 774 p.
- E. R. GOODENOUGH, *The Politics of Philo Judaeus. Practice and Theory. With a general Bibliography of Philo* (New Haven 1938), 348 p.
- *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven-London 1935) XV + 436 p.
- *Philo on Immortality*, en *Harvard Theological review* 39 (1946), 85-108.
- *An Introduction to Philo Judaeus* (Oxford 1962³), 167 p.
- K. GRONAU, *Poseidonios und die jüdischchristliche Genesisexegese* (Leipzig-Berlin 1914), VIII + 311 p.
- W. GRUNDMANN, *Δύναμις*, en *ThWNT*, II, pp. 286-318.
- L. GRY, *La création en sept jours d'après les Apocryphes de l'A. T.*, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 2 (1908), 277-293.
- A. GUILLAUMONT, *Genèse 1,1-2 selon les commentateurs syriaques*, en *In principio*, 115-132.
- W. GUNDEL, *Heimarmene*, en *RECA*, VII, 2, col. 2622-45.
- A. HAMMAN, *L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne*, en *Revue des Sciences religieuses* 42 (1968), 1-23; 97-122.
- R. P. C. HANSON, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (London 1959), 400 p.
- H. HARL, *Adam et les deux arbres du Paradis (Gen. II-III) ou l'homme milieu entre deux termes (μέσος - μεθόριος) chez Philon d'Alexandrie*, en *Recherches de Science religieuse* 50 (1962), 321-388.

- *Cosmologie grecque et représentations juives dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie*, en *Colloque*, 189-203.
- D. M. HAY, *Philo's Treatise on the Logos-Cutter*, en *Studia Philonica* 2 (1973), 9-22.
- H. HEGERMANN, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im Hellenistischen Judentum und Urchristentum* (Berlin 1961), XIX + 220 p.
- I. HEINEMANN, *Philons Lehre vom Heiligen Geist und der intuitive Erkenntnis*, en *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 64 (1920), 8-29; 101-122.
- P. HEINISCH, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria)* (Münster 1908), VIII + 296 p.
- M. HEINZE, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* (Oldenburg 1872), XIV + 336 p.
- M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.v.Chr.* (Tübingen 1969) VIII + 692 p.
- E. HERRIOT, *Philon le juif. Essai sur l'Ecole juive d'Alexandrie* (Paris 1898), XIX 366 p.
- E. HILGERT, *Central Issues in Contemporary Philo Studies*, en *Biblical Research* 23 (1978), 15-25.
- J. HOROVITZ, *Das platonische Νοητὸν Ζῶον und der philonische Κόσμος Νοητός* (Marburg 1900), XI + 103 p.
— *Entwicklung des alexandrinischen Judentums unter dem Einflusse Philos*, en *Judaica. Festschrift Cohen* (Berlin 1912), 535-567.
- R. A. HORSLEY, *The Law of Nature in Philo and Cicero*, en *HTbR* 71 (1978), 35-39.
- R. B. HOYLE, *Philo on Inspiration*, en *Biblical Review* 15 (1930), 23-39.
— *Spirit in the Writings and Experience of Philo*, en *Biblical Review* 13 (1928), 351-369.
- J. JERWELL, *Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (Göttingen 1960).
- D. JOBLING, «*And Have Dominion...*» *The Interpretation of Genesis 1,28 in Philo Judaeus*, en *Journal of the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 8 (1977), 50-82.
- C. KANNENGIESSER, *Philon et les Pères sur la double création de l'homme*, en *Colloque*, 277-296.
- F. N. KLEIN, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Structur der Religiösen Sprache der hellenistischen Mystik* (Leiden 1962), 232 p.
- H. KLEINKNECHT, Πνεῦμα, im Griechischen, en *ThWNT*, VI, pp. 333-357.
- W. L. KNOX, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (London 1944), 108 p.
- H. KOESTER, Νόμος φύσεως. *The Concept of natural Law in greek Thought*, en *Religions in Antiquity: Essays in memory of E. R. Goodenough* (Leiden 1968), 521-541.
- H. J. KRAEMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin* (Amsterdam 1964), 480 p.
- G. KRESTSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Tübingen 1956), VIII + 247.
- G. KUHLMANN, *Theologia naturalis bei Philon und bei Paulus* (Gütersloh 1930), 145 p.
- M. J. LAGRANGE, *Vers le Logos de Saint Jean*, en *Revue biblique* 32 (1923), 162-184; 321-371.
- J. LAPORTE, *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie* (Paris 1972), 276 p.
- C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse* (Paris 1969), 442 p.
- S. LAUER, *Philo's Concept of Time*, en *Journal of Jewish Studies* 9 (1958), 39-46.
- A. LAURENTIN, *Le pneuma dans la doctrine de Philon*, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 28 (1951), 390-437.
- J. LEBRETON, *Les origines du Dogme de la Trinité*, I (Paris 1919), 644 p.
- M. LEGIDO LÓPEZ, *El problema de Dios en Platón. La teología del Demiurgo* (Salamanca 1963), 242 p.
- H. LESÊTRE, *Philon*, en *DB*, IX, col. 300-312.
- A. LEVI, *Il concetto del tempo nelle filosofie dell'età romana*, en *Rivista critica di Storia della Filosofia* 7 (1952), 173-200.

- H. LEWY, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik* (Giessen 1929), 175 p.
- G. LINDESKOG, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken* (Uppsala 1952), 302 p.
- E. LUCCHESI, *La division en six livres des «Quaestiones in Genesim» de Philon d'Alexandrie*, en *Le Muséon* 89 (1976), 383-395.
 — *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de Saint Ambroise. Une «Quellenforschung» relative aux Commentaires d'Ambroise sur la Genèse* (Leiden 1977), XII + 140 p.
- A. MADDALENA, *Ἡ ἔννοια εἰς τὴν ἐπιστήμην θεοῦ* in *Filone ebreo*, en *Rivista di filologia e d'istruzione classica* 96 (1968), 5-28.
 — *Filone Alessandrino* (Milano 1970), 486 p.
- W. MARCUS, *Typen altchristlicher Kosmologie in den Genesiskommentaren, en Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 65 (1957), 106-119.
- A. MARMORSTEIN, *Philo and the Names of God*, en *Jewish Quarterly Review* 22 (1931-32), 295-306.
- L. MASSEBIEAU, *Le classement des Oeuvres de Philon* (Paris 1889), 91 p.
- L. MASSEBIEAU - E. BRÉHIER, *Essai sur la chronologie de la vie et des oeuvres de Philon*, en *Revue de l'Histoire des Religions* 53 (1906), 25-64; 164-185; 267-289.
- J. E. MENARD, *Les rapports de Philon avec le judaïsme palestinien et Josèphe*, en *DBS*, VII, col. 1299-1304.
- W. MICHAELIS, *Μήτηρ*, en *TbWNT*, IV, pp. 645-647.
 — *Die biblische Vorstellung von Christus als dem Erstgeborenen*, en *Zeitschrift für systematische Theologie* 23 (1954), 137-157.
 — *Πρώτος*, en *TbWNT*, VI, pp. 866-883.
- C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture* (Paris 1944), esp. pp. 163-183.
- B. MONDIN, *Filone e Clemente. Saggio sulle origine della filosofia religiosa* (Torino 1968), IX+141 pp.
- G. F. MOORE, *Judaism in the first Centuries of the Christian Era*, I (Cambridge 1966), XII+552.
- P. MORAUX, *Quinta essentia*, en *RECA*, XXIV, col. 1171-1263.
- J. MOREAU, *Épique et la physique des dieux*, en *Revue des Études Anciennes*, 70 (1968), 286-294.
- M. MUEHL, *Zu Poseidonios und Philon*, en *Wiener Studien* 60 (1942), 28-36.
- H. G. VON MUTIUS, *Die Trennung von Licht und Finsternis in Philo von Alexandriens «De Opificio Mundi»*, en *Biblische Notizen* 11 (1980), 32-34.
- A. MYRE, *La loi dans l'ordre moral selon Philon d'Alexandrie*, en *Science et Esprit* 24 (1979), 93-113.
 — *La loi de la nature et la loi mosaïque selon Philon d'Alexandrie*, en *Science et Esprit* 28 (1976), 163-181.
- P. NAUTIN, *Genèse 1,1-2, de Justin à Origène*, en *In Principio*, 61-94.
 — *Ciel, Pneuma et Lumière chez Théophile d'Antioche. (Notes critiques sur Ad Autol. 2,13)*, en *Vigiliae Christianae* 27 (1973), 165-171.
- V. NIKIPROWETZSKY, *Problèmes du «récit de la création» chez Philon d'Alexandrie*, en *Revue des Études Juives* 4 (1965), 271-306.
 — *L'exégèse de Philon d'Alexandrie*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 53 (1973), 309-329.
 — *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations Philologiques* (Leiden 1973), VIII+293 pp.
- A. OLERUD, *L'idée de macrocosme et de microcosme dans le «Timée» de Platon* (Uppsala 1951).
- A. ORBE, *A propósito de Gen. 1,3 (fiat lux) en la exégesis de Taciano*, en *Gregorianum* 42 (1961), 401-443.
 — *Spiritus Dei ferebatur super aquas. Exégesis gnóstica de Gen. 1,2b*, en *Gregorianum* 44 (1963), 691-730.
- K. OTTE, *Das sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik* (Tübingen 1968), 162 pp.
- W. OTTO, *Fatum*, en *RECA*, VI, 2 col. 2047-51.
- J. PASCHER, *Ἡ βασιλική ὁδός. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria* (Paderborn 1931), 280 pp.
- G. PELLAND, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse* (Paris 1972), 279 pp.

- A. PELLETIER, *Les passions à l'assaut de l'âme d'après Philon*, en *Revue des Études Grecques* 78 (1965), 52-60.
- J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Paris 1958), 528 pp.
— *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Ambroise, Exam. I,1,1-4) (Paris 1964), 597 pp.
— *Recherches sur le sens et les origines de l'expression «Caelum caeli» dans le livre XII des Confessions de S. Augustin*, en *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 23 (1953), 185-274.
— *Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon*, en *Colloque*, 131-167.
— *Exégèse de «In principio» et théorie des principes dans l'Exameron* (I,4,12-16), en *Ambrosius Eipscopus*, I (Milano 1976), 427-482.
- F. PETIT, *Les fragments grecs du Livre VI des «Questions sur la Genèse» de Philon d'Alexandrie*, en *Le Muséon* 84 (1971), 93-150.
— *L'ancienne version latine des «Questions sur la Genèse» de Philon d'Alexandrie*: I. *Edition critique*, 102 pp.; II. *Commentaire*, 192 pp. (Berlin 1973).
- M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, I (Göttingen 1959²), 490 pp.
- K. PRAECHETER, *Tauros*, en *RECA*, V, a, 1, col. 58-68.
- M. PULVER, *Das Erlebnis des Pneuma bei Philon*, en *Eranos-Jahrbuch* 13 (1945), 111-132.
- G. QUISPTEL, *Philo und die altchristliche Häresie*, en *Theologische Zeitschrift* 5 (1949), 429-436.
- G. VON RAD, Οὐρανός, en *ThWNT*, V, pp. 503-507.
- K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie* (München 1926).
— *Poseidontos*, en *RECA*, XXII, 1, vol. 558-826.
- A. N. M. RICH, *The Platonic Ideas as the Thoughts of God*, en *Mnemosyne* 7 (1954), 123-133.
- W. RICHARDSON, *The Philonic Patriarchs as Νόμος Ἐμφυχός*, en *Studia Patristica*, I (Berlin), 515-525.
- F. E. ROBBINS, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis* (Chicago 1912).
— *Arithmetic in Philo Judaeus*, en *Classical Philology* 26 (1931), 345-361.
- J. C. RODRÍGUEZ HERRANZ, *La Hipóstasis de la Sabiduría en Prov. 8,22-31*, en *Miscelánea Comillas* 56 (1972), 25-64.
- J. ROUSSELET, *Grégoire de Nysse, avocat de Moïse*, en *In Principio* 95-113.
- F. RUESCHE, *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen* (Paderborn 1930), 471 pp.
— *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre* (Paderborn 1933), 84 pp.
- S. SABUGAL, *La exégesis bíblica de Aristóbulo y del Seudo-Aristeas*, en *Revista agustiniana de espiritualidad* 20 (1979), 195-202.
- E. SACHSSE, *Die Logoslehre bei Philo und bei Johannes*, en *Neue kirchliche Zeitschrift* 15 (1904), 747-767.
- S. SANDMEL, *Abraham's knowledge of the Existence of God*, en *Harvard Theological Review* 44 (1951), 137-139.
— *Philo's Environment and Philo's Exegesis*, en *Journal of Bible and Religion* 22 (1954), 248-253.
— *Philo's Place in Judaism. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature* (New York 1971²), 232 pp.
- H. SASSE, Κόσμος en *ThWNT*, III, pp. 876-878.
- H. SAVON, *Saint Ambroise critique de Philon dans le «De Cain et Abel»*, en *Studia Patristica*, XIII (Berlin 1975), 273-279.
— *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, I y II (Paris 1977), 386 y 200 pp.
- P. SCHAEFER, *Beresit bará' Elohim. Zur interpretation of Gen 1,1 in der rabbinischen Literatur*, en *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 2 (1971), 161-166.
— *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums* (Leiden 1978), 305 pp.

- A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa* (Berlin 1892).
- A. SCHMITT, *Interpretation der Genesis aus hellenistischen Geist*, en *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums* 86 ((1974), 137-163.
- W. A. SCHOTWELL, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr* (London 1965), 136 pp.
- G. SCHRENK, Πατήρ, en *ThWNT*, V, pp. 948-959.
- K. SCHUBERT, *Einige Beobachtungen zum Verständnis des Logosbegriffes im frühbrabbinischen Schrifttum*, en *Judaica* 9 (1953), 65-80.
- W. SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. III, B: *Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur* (Leipzig 1904), 719 p.
— *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. A new English version revised and edited by G. VERMES - F. MILLAR, vol. I (Edinburgh 1973) XVI + 614 p.; II (Edinburgh 1979) XVI + 606 p.
- R. B. Y. SCOTT, *Wisdom in Creation: the amôn of Prov. 8,30*, en *Vetus Testamentum* 10 (1960), 213-223.
- R. SCROGGS, *The last Adam. A Study in Pauline Anthropology* (Basil 1966), esp. pp. 115-122.
- C. SIEGFRIED, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments* (Iena 1875), 418 p.
- M. SIMON, *Éléments gnostiques chez Philon*, en *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966* (Leiden 1970), 359-376.
- K. SMORONSKI, «*Et spiritus Dei ferebatur super aquas*». *Inquisitio historico-exegetica in interpretationem textus Gen. 1,2c*, en *Biblica* 6 (1925), 140-156; 275-293; 361-395.
- P. SMULDERS, *A quotation of Philo in Irenaeus*, en *Vigiliae Christianae* 12 (1958), 154-156.
- A. R. SODANO, *Ambrogio e Filone. Leggendo il «De Paradiso»*, en *Annali della facoltà di Magistero dell'Università di Lecce* 8 (1975), 65-82.
- A. SOLIGNAC, *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1,1-3 chez saint Augustin*, en *In Principio*, 153-171.
- S. G. SOWERS, *The Hermeneutics of Philo and Hebrews* (Zürich 1965), 154 p.
- M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Paris 1957), 476 p.
- K. STAEBLE, *Die Zahlenmystik bei Philon Alexandriaia* (Leipzig-Berlin 1931), VI + 92 p.
- J. STARCKY, *Logos*, en *DBS*, V, 473-475, 490-491.
- E. STAROBINSKI SAFRAN, *La lettre et l'esprit chez Philon d'Alexandrie*, en *Rencontre oecumenique* 10 (1976), 43-51.
— *Signification des noms divins — d'après Exode 3 — dans la tradition rabbinique et chez Philon d'Alexandrie*, en *Revue de Théologie et de Philosophie* 23 (1973), 426-435.
— *Exode 3,14 dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie*, en *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24* (Paris 1978), 47-55.
- F. A. STAUDENMAIER, *Die Lehre von der Ideen in Verbindung mit einer Entwicklungsgeschichte der Ideen-Lehre und der Lehre vom göttlichen Logos* (Giessen 1840), 923 p.
- B. A. STEGMANN, *Christ the «Man from Heaven». A Study of 1 Cor. 15,45-47 in the Light of the Anthropology of Philo Judaeus* (Washington 1927), XVI + 104 p.
- E. STEIN, *Philo und der Midrash. Philos Schilderung der Gestalten des Pentateuch verglichen mit der Midrash* (Giessen 1931), IV + 52 p.
— *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandriaia* (Giessen 1929), 61 p.
- E. TESELLE, *Nature and grace in Augustine's Expositions of Genesis, I,1-5*, en *Recherches augustiniennes* 5 (1968), 95-137.
- W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlin 1930), 166 p.
— *Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus*, en *Parusia. Festgabe für J. Hirschberger* (Frankfurt am Mein 1965), 199-218.
- L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor* (Lund 1965), 500 p.
- H. TRAUB, Οὐρανός: *Griechischer Sprachgebrauch* en *ThWNT*, V, pp. 497-501.
- C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie*

- chrétienne. *Problème de la création et de l'antropologie des origines à Saint Augustin* (Paris 1961), 750 p.
- E. TUROWSKI, *Die Widerspiegelung des stoischen Systems bei Philon von Alexandria* (Leipzig 1927), 59 p.
- G. VAJDA, *Notice sommaire sur l'interprétations de Genèse 1,1-3 dans le judaïsme post-biblique*, en *In Principio*, 23-35.
- C. DEL VALLE, *Aproximaciones al método alegórico de Filón de Alejandria*, en *Helmántica* 26 (1975), 561-577.
- E. VANDERLINDEN, *Les divers modes de connaissance de Dieu selon Philon d'Alexandrie*, en *Mélanges de Science Religieuse* 4 (1947), 285-304.
- G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin* (Paris-Louvain 1943), VIII + 572 p.
- W. VOEKLER, *Des Abraham-Bild bei Philo, Origenes und Ambrosius*, en *Theologische Studien und Kritiken* 103 (1931), 199-207.
— *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandria. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit* (Leipzig 1938), XIV + 350 p.
- L. WAECHTER, *Der Einfluss platonischen Denkens auf rabbinische Schöpfungspekulationen*, en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 14 (1962), 36-56.
- J. H. WASZINK, *Aether*, en *RAC* I, col. 150-158.
- J. M. WEDDERBURN, *Philo's «Haevenly Man»*, en *Novum Testamentum* 15 (1973), 301-326.
- H. F. WEISS, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums* (Berlin 1966), XXVII + 363 p.
- L. WENGER, *Signum*, en *RECA*, II, A, 2, col. 2361-2448.
- H. WILDERBERGER, *Das Abbild Gottes*, en *Theologische Zeitschrift* 21 (1965), 245-259; 481-501.
- R. WILLIAMSON, *Philo and the Epistle to the Hebrews* (Leiden 1970), 602 p.
- H. WILLMS, *ΕΙΧΩΝ. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I: Philon von Alexandria* (Münster 1935), VII + 121 p.
- R. M. WILSON, *Philo and the Fourth Gospel*, en *Expository Times* 65 (1954-55), 47-49.
— *Philo of Alexandria and Gnosticism*, en *Kairos* 14 (1972), 213-219.
- J. C. M. VAN WINDEN, *In the Beginning. Some observations on the Patristic Interpretation of Gen. 1,1*, en *Vigiliae Christianae* 17 (1963), 105-121.
— *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources* (Leiden 1959).
— *The Early Christian Exegesis of «Heaven and Earth» in Genesis 1,1*, en *Romanitas et Christianitas. Mélanges J. H. Waszink* (Amsterdam-London 1973), 371-382.
— *Quotations from Philo in Clement of Alexandria's Protrepticus*, en *Vigiliae Christianae* 32 (1978), 208-213.
- H. WINDISCH, *Die Frömmigkeit Philos* (Leipzig 1909), 140 p.
- D. S. WINSTON, *Freedom and Determinism in Philo of Alexandria*, en *Studia Philonica* 3 (1974-75), 47-70.
- H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (Cambridge 1948²) I: XVI + 462 p, II: XIV + 531 p.
— *Philo on Free Will*, en *Harvard Theological Review* 35 (1942), 131-170.
— *Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas*, en *Journal of the History of Ideas* 22 (1961), 3-32.
— *The Philosophy of the Church Fathers: I: Faith, Trinity, Incarnation* (Cambridge-Massachusetts 1964²), XXVIII + 635 p.
- E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III, 2 (Leipzig 1923⁵), XVI + 931 p. esp. pp. 385-467.
- K. ZIEGLER, *Pantheonion*, en *RECA*, XVIII, 3, col. 697-747.



EL LOGOS Y LA CREACION

La referencia al Logos en el «principio» de Gen 1,1, según Filón de Alejandría

SUMARIO: 1. *El Logos como «lugar» del mundo inteligible*: a) El Logos, Entendimiento divino planificador; b) El Logos, como seno materno. 2. *El Logos como «principio»*: a) Significado de la denominación «principio» aplicada al Logos; b) Conexión de la denominación «principio» con Gén 1,1. 3. *El Logos como «arquetipo»*: a) La función del Logos como «arquetipo»; b) Conexión de la denominación «arquetipo» con Gén 1,1. 4. *Conclusiones*: Relación de Gén 1,1 con Prov 8,22-30.

Es conocida la interpretación que Filón de Alejandría hace en el tratado *De Opificio Mundi* de la expresión «en el principio» de Gen 1,1: por un lado rechaza un sentido temporal, negándole el significado de «en el comienzo del tiempo»; y por otro le atribuye un sentido ordinal: «lo primero que Dios hizo fue el cielo», subrayando que se trata de una prioridad lógica sustentada en la primacía de naturaleza del cielo¹.

Tan sólo a esta interpretación suelen hacer referencia los autores cuando comentan el tema². Sin embargo, por los restantes pasajes de su obra, donde el exégeta judío alude a Gen 1, 1, se deduce que lo interpreta de otras dos formas: la una es el sentido «incoativo» de la expresión «en el principio», en cuanto que Dios

1. Cfr. *Opif.* 26-28.

2. Cfr. por ejemplo, H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (Cambridge 1948²), I, p. 320s; P. GEOLTRAIN, *Quelques lectures juives et chrétiennes des premiers versets de la Genèse, de Qoumrân au Nouveau Testament*, en CENTRE D'ETUDES DES RELIGIONS DU LIVRE, *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse* (Paris 1973) 52s.

hizo los principios naturales de las cosas y en cuanto que El es la Causa Primera y el Principio Universal³; la otra es la referencia de la palabra «principio» al Logos.

Centramos nuestro estudio en esta última interpretación. Es cierto que Filón no la hace de modo explícito, pero creemos que ofrece datos suficientes para concluir que éste es también uno de los sentidos en que entiende las primeras palabras de la Escritura. Ello significa descubrir ya en el alejandrino una conexión del «principio» con el Logos, que es un precedente de lo que más tarde hará con vigor y riqueza teológica la exégesis cristiana refiriéndolo a Cristo⁴.

En el Corpus filoniano hay indicios muy significativos en esta línea: por una parte, el contexto conceptual de la interpretación de los primeros versículos bíblicos va ligado al Logos como *lugar en el cual* Dios piensa el mundo inteligible; por otra parte, en algunos pasajes el Logos es calificado por Filón de *principio*; finalmente, en el mismo contexto y con frecuencia en el resto de su obra emplea la expresión *arquetipo* para indicar la función instrumental del Logos en la creación.

Estos datos invitan a plantear la cuestión sobre la relación que guardan dichas expresiones con *en el principio* bíblico. El primer aspecto iluminará el sentido que para Filón puede tener la partícula «en»; el segundo explicitará sobre todo el significado de «principio»; el tercero permitirá obtener una visión de conjunto, resaltando la causalidad ejemplar del Logos.

3. Cfr. *Her.* 122 y su contexto: 114-120.

4. Sobre esta interpretación en los autores cristianos, vid. J. C. M. VAN WINDEN, *In the Beginning. Some observations on the patristic Interpretation of Genesis 1,1*, en *Vigiliae Christianae* 17 (1963) 105-121; E. TESSELLE, *Nature and grace in Augustine's Expositions of Genesis 1,1-5*, en *Recherches augustiniennes* 5 (1968) 95-137; G. PELLAND, *Cinq études d'Agustin sur le début de la Genèse* (Paris 1972) 279p.; CENTRE D'ETUDES DES RELIGIONS DU LIVRE, *In Principio* cit.: P. NAUTIN, *Genèse 1,1-2 de Justin à Origène*, pp. 61-94; A. SOLIGNAC, *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1,1-3 chez saint Augustin*, pp. 153-171; J. PÉPIN, *Exégèse de «In principio» et théorie des principes dans l'Exameron (I,4,12-16)*, en *Ambrosius Episcopus*, I (Milano 1976) 427-482; L. RODA, *Doctrina teológica de Gen 1,1-3 en los escritos de San Agustín*, pro manuscrito, Universidad de Navarra (Pamplona 1976) 794 p.—Creemos que nuestro estudio puede aportar alguna luz en la búsqueda de antecedentes de esta forma de interpretación cristiana y, en consecuencia, algún nuevo dato para completar y matizar lo que el sugestivo y bien elaborado trabajo de P. Nautin cit. dice sobre Teófilo de Antioquía como el primero que interpreta el «principio» de Gen 1,1 referido al Verbo (cfr. esp. pp. 70-73).

Además hay otra razón que, aunque sea indirecta, nos sitúa ante la misma pregunta: es el hecho de que otros intérpretes judíos anteriores o contemporáneos a nuestro autor, entendían esas palabras bíblicas como referidas a la Sabiduría o la Ley.

Dividiremos, por tanto, la exposición en tres apartados que pongan de relieve el contenido de estos indicios. Al final, la convergencia de argumentos permitirá deducir alguna conclusión válida para la interpretación filoniana que nos ocupa en este momento.

1. EL LOGOS COMO «LUGAR» DEL MUNDO INTELIGIBLE

Este tema aparece fundamentalmente en el contexto interpretativo de los primeros versículos del Génesis. Recordemos que Filón atribuye la obra del día «uno» a la creación del mundo inteligible. Una vez que ha expuesto la necesidad de que exista dicho mundo como arquetipo y ejemplar del sensible, se plantea la cuestión de *dónde* está situado el mundo inteligible.

Un primer paso de su respuesta será hacer constar de antemano que no puede estar en ningún lugar, dando a «lugar» el sentido de espacio perteneciente al mundo sensible, es decir, un «sitio exterior», pues, como dirá en otros pasajes, no queda espacio vacío y todo está lleno con la presencia de las realidades sensibles⁵. De esta manera, un mundo constituido por realidades no sensibles, como son las ideas, no puede entrar en las categorías espaciales sensibles: «no se puede decir ni pensar que el mundo constituido por ideas esté en algún sitio»⁶. El mundo inteligible, por tanto, trasciende las categorías espaciales.

Ahora bien, si elimina la búsqueda de un lugar espacial, hablará, sin embargo, de «lugar» en sentido distinto: el Logos de Dios. Y lo explicará con varias representaciones que estudiaremos por separado.

5. Cfr. *Opij.* 171; *Plant.* 5-8; *Deter.* 154; *Prov.* II, 50s.

6. *Opij.* 17.

a. *El Logos, Entendimiento divino planificador*

Si el mundo inteligible es una realidad, debe tener un sustentáculo y estar apoyado en algo; «dónde está sustentado lo sabremos siguiendo un ejemplo de lo que ocurre entre nosotros»⁷. El ejemplo al que alude es la fundación de una ciudad y los pasos que se dan para ello: la decisión del fundador, la imaginación del proyecto en la mente del arquitecto y la realización de los albañiles fijándose en el proyecto y construyendo según el modelo imaginado. Este ejemplo se puede aplicar a la creación del mundo por parte de Dios.

Hay además otro pasaje donde describe con ideas y terminología muy similares el proceso de construcción del tabernáculo que Dios mandó hacer a Moisés: «Y me lo haréis según todo lo que te mostraré en el monte: el modelo del Tabernáculo y el modelo de todo su mobiliario» (Ex 25,9). Lo estudiaremos aquí como texto complementario debido a su parecido ideológico, y sobre todo, porque consideramos que el relato bíblico de la construcción del Tabernáculo tiene para el alejandrino un significado especial, ya que encuentra en él reflejada la doctrina del ejemplarismo platónico⁸.

Observamos el paralelismo de estos tres pasajes, donde se habla de la construcción de la ciudad, de la construcción del tabernáculo y de la creación del mundo:

7. *Opif.* 17. Traducimos «está sustentado» y no «está constituido» porque en vez de *συνέστηκεν* solamente atestiguado por el códice V y elegido por L. Gohn preferimos *ὑπέστηκεν* transmitido por los restantes manuscritos, por estar mejor apoyado textualmente, porque el «sustentáculo» encaja mejor con la idea de «lugar» de que habla el contexto y porque cuando en la línea anterior aparece *συνεστῶτα* no se refiere a la «situación», sino a la «constitución» del mundo inteligible constituido por ideas.

8. *Ex* 25,9 (LXX: 25,10) es el único texto del Panteuco donde aparece la palabra *παράδειγμα*, característica del esquema platónico «modelo-imagen». En otros versículos del mismo contexto se repite como un estribillo la misma idea de que el Tabernáculo y sus diversos accesorios se deben hacer según las normas y diseños dados por Dios a Moisés en el monte y se emplean términos que también aparecen en Platón: *κατὰ τὸν τύπον, κατὰ τὸ εἶδος* (cfr. *Ex* 25,40; 26,30; 27,8; 31,8). Filón en el comentario de estos textos gusta de repetir el tema del mundo inteligible-mundo sensible: cfr. *Leg.* III, 102; *QE.* II, 52-53; 82-90. Parece, por tanto, que éste es uno de los pasajes favoritos donde nuestro autor vio la confirmación bíblica del ejemplarismo platónico (cfr. H. A. WOLFSON, *Philo* cit., I, p. 182).



	CIUDAD (Opif. 17)	MUNDO (Opif. 19-20)	TABERNACULO (Mos. II, 74.76)
DECISION	«Cuando se construye una ciudad conforme a la gran ambición de gloria de <i>un rey o de un jefe</i> que se apropia poder absoluto y que a la claridad de ideas une la posesión de prosperidad,	"Dios, habiéndose propuesto construir la Gran Ciudad,	
PROYECTO	viene <i>uno con conocimientos de arquitectura</i> examina el buen clima y la buena situación del lugar, y delinea primero en sí mismo casi todas las partes de la ciudad a construir: templos, etc.... Después, una vez que ha recibido en su alma, como en cera, las impresiones de cada una de estas cosas, lleva en sí la imagen de la ciudad inteligible; una vez que les ha dado vueltas en su memoria innata a estas representaciones y que ha impreso aún más estos caracteres,	imaginó primero los modelos de ella, y una vez construido con ellos el mundo inteligible,	a <i>Moisés</i> sobre la montaña mediante oráculos: El vio en su alma las ideas corporales de los cuerpos que se habían de realizar, según los cuales, como de una pintura arquetípica y de unos modelos inteligibles se debían reproducir las copias sensibles. Así, la marca del modelo fue impresa a sello en la inteligencia del profeta, dibujándose de antemano de modo oculto con formas sin materia e invisibles.
REALIZACION	como buen <i>albañil</i> , comienza a construir la ciudad de piedras y maderas, fijándose en el modelo, conformando las realidades corporales a cada una de las ideas incorporales».	fue realizando también el sensible, sirviéndose de aquel como modelo". La realización fue llevada a término según esa marca, imprimiendo el <i>artista</i> los sellos a las substancias materiales correspondientes a cada una».	

El paralelismo de estos textos nos lleva a ver que para la comprensión de la creación del mundo, según Filón, es válida la comparación de la ciudad y el simbolismo del Tabernáculo.

Respecto a la primera, la denominación del mundo como «la gran ciudad» es un tópico de la época de Filón y una expresión tomada del estoicismo⁹, que por otra parte aparece varias veces en las obras de nuestro autor y, de una manera particular, enlazada con el tema de la creación del mundo: Moisés antes de escribir las leyes comenzó sus escritos con la narración de la creación de la gran ciudad a la que pertenece esa legislación¹⁰. Con este presupuesto la comparación de la creación del mundo con la construcción de una ciudad surge espontánea¹¹.

Respecto al simbolismo del Tabernáculo, nuestro autor llama a menudo al mundo «santuario de Dios», pues el universo es el templo superior y verdadero construido por Dios mismo, estando así por encima del templo construido por manos humanas¹²: el Tabernáculo es el símbolo del mundo entero; su parte interior (o *Sancta Sanctorum*) representa las realidades intelectuales; su parte exterior (patio) las sensibles¹³. De esta manera puede poner en com-

9. Vid. A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trimegiste* (Paris 1949), II, pp. 537-540. El tratado pseudo-aristotélico *De Mundo*, que parece pertenecer a la misma época, también la usa: cfr. la edición de W. L. LORIMER (Paris 1933), p. 400a, línea 27.

10. Cfr. *Jos.* 29; *Decal.* 53; *Spec.* I,34. En *Mos.* II,51 dice: «Habiendo juzgado que era indigno de las leyes el comenzar su redacción por la fundación de una ciudad hecha por manos de hombre, habiendo echado una mirada de conjunto a la grandeza y belleza de todo el código gracias a la perspicacia de su inteligencia y habiendo considerado que era demasiado importante y divino como para ser encerrado en los límites terrestres, comenzó por la creación de la Gran Ciudad, pensando que las Leyes eran la imagen más parecida a la constitución del mundo». De aquí se sigue que el verdadero «ciudadano del mundo» es el cumplidor de la Ley (cfr. *Opif.* 3; 143).

11. Al hacer esta descripción Filón parece estar pensando en la construcción de la ciudad de Alejandría por los ingenieros de Alejandro Magno (cfr. G. F. MOORE, *Judaism in the first centuries of the Christian era*, I (Cambridge 1966), p. 267, n. 5).

12. Cfr. *Spec.* I,66; *Mos.* II,88; *Plant.* 126; *Opif.* 55. Sobre el mundo como templo de Dios y las influencias sufridas por Filón en esta representación, vid. U. FRUECHTEL, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese* (Leiden 1968), pp. 69-115, aunque prácticamente se limita a estudiar sólo dos pasajes filonianos: *Spec.* I, 66 ss. y *Mos.* II, 67 ss. Sobre la correlación entre la construcción del Tabernáculo y la creación del mundo en la literatura rabínica, vid. P. SCHAEFER, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums* (Leiden 1978), pp. 122-134.

13. Cfr. *Mos.* II,82, En *Poster.* 5; *Congr.* 117; *QE.* II,51; 83-85 se llama al mundo morada sensible de Dios. *Somn.* I,215, habla de los dos templos de Dios: «el uno es este mundo visible ... el otro el alma racional». Sobre este tema, que ahora no nos interesa desarrollar, del alma humana como tabernáculo y templo de Dios, vid. *Leg.* III,95 y *Somn.* I,149, donde al alma se la califica de tienda, casa de Dios, templo santo, morada bellísima.

paración el santuario con el mundo: ya que ambos han tenido previamente un modelo inteligible¹⁴.

El proceso de construcción de la ciudad y del Tabernáculo en estos pasajes se presenta descrito en tres fases, a cada una de las cuales corresponde un sujeto; al hablar de la creación del mundo aparecen también las tres fases, pero el sujeto es siempre Dios, aunque hay otros textos filonianos donde se describen de una manera más diferenciada los intermediarios divinos en la obra de la creación. Gráficamente se pueden expresar así estas ideas:

	<i>Ciudad</i>	<i>Tabernáculo</i>	<i>Mundo</i>
<i>Decisión</i>	Rey	Dios	Dios
<i>Proyecto</i>	Arquitecto	Moisés	en el Logos
<i>Realización</i>	Albañil	(Besaleel) (15)	por el Logos por las Potencias (16)

Por lo que a nuestra investigación interesa ahora, nos adentramos en la 2.^a fase: la del proyecto. Tratamos de profundizar, por el paralelismo de los textos, cuál es el sentido que tiene el Logos divino como lugar del mundo inteligible. Esta fase del proyecto es la fase conceptual de la imaginación, la de idear el modelo para realizar el mundo. Para describirla emplea conceptos y terminología de la psicología usual en su tiempo, de origen platónico¹⁷. Dicha

14. Cfr. *Plant.* 50, La etimología de «santuario» que Filón explica es: «reflejo de cosas santas» (τὸ ἁγιασμα, ὅσον ἁγίων ἀπὸ ἁγιασμα). Con diferencia al santuario y superándolo en excelencia, el mundo es hecho por las manos de Dios, es decir, sus Potencias creadoras, mientras que aquel es fabricado por manos humanas.

15. Moisés y Besaleel (cfr. *Ex* 25; 31) guardan entre sí la relación de arquitecto y técnico ejecutor: *Leg.* III,102: «Moisés realiza los arquetipos y Besaleel sus imitaciones»; en *Somm.* I, 206, recurriendo a la etimología de Besaleel que incluye la alusión a «sombra», dice: «Besaleel fabrica las imitaciones, Moisés los modelos; por esto el uno esbozaba como sombras, mientras que el otro realizaba no sombras, sino las naturalezas mismas arquetípicas»; y con expresiones parecidas en *Plant.* 27: «Este plasma las sombras como los pintores que no pueden realizar nada con vida —pues Besaleel se interpreta 'el que hace en sombras'—, mientras que a Moisés le corresponde formar no las sombras, sino las naturalezas arquetípicas de las realidades».

16. En *Plant.* 50 se dice que mientras el santuario es hecho por manos humanas, «el mundo ha sido construido por las manos de Dios, es decir, sus Potencias creadoras».

17. En *República* VI, 484 b-d; 500e, Platón defiende que son los filósofos quienes deben establecer la legislación de una ciudad porque sólo ellos son capaces de alcanzar las esencias inmortales, conocerlas y tener en su alma un modelo claro y, a modo de pintores, mirar a lo verdadero por excelencia y establecer las leyes de lo bello, lo justo y lo bueno, como quien pinta un cuadro siguiendo un modelo divino. En *Leyes* III, 702d explica que los filósofos legisladores deben establecer primero en su pensamiento la ciudad que luego aplicarán a la construcción de la ciudad futura. A este lugar platónico alude sin duda Filón en *Mos.* II,49; 51-52 para aplicar

fase tiene dos momentos característicos: la intuición y la reflexión.

La *intuición*: Es una actividad del pensamiento que aparece expresada en nuestros textos mediante los verbos «diseñar»¹⁸ y «contemplar»¹⁹. Con ambos verbos se alude a la primera toma de contacto respecto a la obra futura que se ha de realizar: se trata de un diseño, dibujo detallado o grabación que tiene su lugar en la mente del proyectista y que constituye el modelo primero de la obra a realizar.

La *reflexión*: Es una actividad del pensamiento, que describe con dos metáforas: la de la acuñación en cera²⁰ y la de dar vueltas a los pensamientos, como quien lleva imágenes en procesión²¹. En

el ejemplo a Moisés quien explica la creación de la «gran ciudad» y luego establece su legislación.

18. En la significación de «diseño», a la forma verbal *διαγράφει* de *Opif.* 17 corresponde la forma substantiva *ἀρχετύπου γραφής* de *Mos.* II,74. Varias veces a lo largo de su obra acude Filón a la expresión *ἀρχετύπου γραφής*: es la pintura-modelo que los pintores deben observar minuciosamente para poder reproducirla (cfr. *Cher.* 11); y en este sentido la aplica a la vida de los hombres sabios y virtuosos que es modelo para los demás hombres (cfr. *Jos.* 87; *Virt.* 51; *Prob.* 94); otras veces (*Spec.* IV, 55; *Prob.* 62), por su unión con verbos como *ἀπομάσσω*, *τυπῶ* parece aludir a un modelo en relieve, como el cuño de sellar.

19. El verbo *θεωρεῖν* que aquí aparece indica una actividad del alma puramente interior (cfr. *Praem.* 26; *Her.* 48; *Fug.* 37; *Gig.* 52) que tiene por objeto las cosas incorpóreas e inteligibles (cfr. *Praem.* 26; *Abr.* 326; *Contempl.* 78; *Abr.* 162), y cuyo resultado son los *θεωρήματα*, las ideas e intuiciones que una vez que el alma las ha acogido como alimento propio, las rumia mediante la memoria (*μνήμη*) para no echarlas en olvido (cfr. *Agric.* 132; *Poster.* 149; *Leg.* III, 93; *Deter.* 65).

20. La comparación del alma con la cera es frecuente en Filón: *Leg.* I, 100; *Mut.* 30; *Spec.* I, 106; *Mut.* 212; *Her.* 294; la misma comparación se pone con relación al «entendimiento» que se identifica con «alma»: *Deus.* 43; *Opif.* 166; *Agric.* 16; o, con relación a la parte rectora: *Leg.* I,61. Por lo demás en todos estos lugares aparece también ligada al tema de la impresión de sellos y recepción de imágenes, y en algunos (*Mut.* 212; *Deus.* 43) unida a la exposición del tema de la materia, que también aparecerá en el pasaje que estamos analizando. Esta comparación con las conexiones susodichas la toma Filón sin duda del *Teeteto* 191cd de Platón, a quien alude en *Her.* 181. Por otra parte Aristóteles en su tratado *De Memoria*, 1, también se sirve de la misma comparación; y entre los estoicos es de uso corriente, como se deduce de la refutación de estas imágenes hecha por Plotino en *Enn.* IV,3 (cfr. M. HARL, en *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie* (Paris 1961...), vol. 15, pp. 251-255).

21. El verbo *ἀγαλματοφορεῖν* evoca la procesión en la que se lleva la imagen o estatua de un dios (cfr. R. ARNALDEZ, en *Les Oeuvres*, I, p. 152, nota 1). Filón lo emplea para indicar cómo el hombre lleva en sí el entendimiento o alma racional que es la imagen de Dios (*Opif.* 69; 137) o las imágenes de la paz (*Confus.* 49), el bien (*Virt.* 188), el recuerdo de Dios (*Virt.* 165), la inteligencia como imagen del mundo (*Mos.* II,135). Finalmente hay un texto donde aparece una idea similar a la del pasaje que analizamos: el modelo sagrado del mundo es transportado como una imagen por la Sabiduría divina (*Somn.* I,208). Por otra parte el verbo *ἀνακινεῖν* que va unido a *ἀγαλματοφορεῖν* sugiere la misma idea de la procesión: el movimiento mediante el que se transporta la imagen, y que, referido al ejemplo del arquitecto humano, es atribuido a la memoria que se encarga de hacer presentes constantemente las representaciones imaginadas.

ambas comparaciones subyace la referencia al papel de la memoria que mantiene presente el fruto de la reflexión²².

De estos datos se concluye que nuestro autor trata de aproximarse al Logos o Pensamiento de Dios por analogía con lo que ocurre en el pensamiento humano. La fase conceptual de la creación del mundo está presentada como el dinamismo activo del pensar de Dios. En los ejemplos humanos se habla de alma, inteligencia y memoria como lugares donde el arquitecto piensa y proyecta las ideas de la obra que se va a realizar²³. En el caso de Dios, ese lugar es su Logos en cuanto facultad de pensamiento puesta en acción, que en el mismo acto de pensar produce ya las ideas del mundo que va a crear distribuyéndolas y ordenándolas, constituyendo así el cosmos de ideas, es decir, el mundo inteligible²⁴.

La función, por tanto, que el Logos desempeña no es simplemente una función de lugar estático donde se sustentan las ideas, sino la labor creadora del arquitecto. En este sentido el Logos es para Dios, en orden a crear el mundo, lo que el arquitecto es para el rey en el caso de la construcción de la ciudad y lo que Moisés es para Dios en el caso de la construcción del Tabernáculo: tienen

22. Sobre la necesidad de que la cera se solidifique para que conserve los caracteres, cfr. *Mos.* I, 320; *Confus.* 102. En este sentido la memoria es llamada en *Deter.* 65: «la guardiana fiel de los pensamientos adquiridos» (cfr. también *Leg.* I, 55), en oposición al olvido, que trata de borrar las imágenes. Por otra parte la *μνήμη* (memoria) se distingue de la *ἀνάμνησις* (recuerdo) en que aquella mantiene constantemente presentes y actuales los pensamientos, mientras que ésta los saca del olvido en que se tenían anteriormente: este tema lo desarrolla Filón al interpretar Efraín-Manasés como símbolos de la memoria y del recuerdo respectivamente (cfr. *Leg.* III, 93; *Migr.* 205; *Sobr.* 28-29; *Congr.* 40; *Mut.* 98-102). A la acción de dar vueltas a los pensamientos ejercitada por la memoria la compara Filón en otras ocasiones con la acción de rumiar o masticar: *Agric.* 132; *Spec.* IV, 107; *Poster.* 149; *Leg.* I, 98; *Sacriř.* 86. Esta comparación se encuentra también en la carta de Aristeas.

23. Expresiones como *ἐν ἑαυτῷ*, *ἐν τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ*, *τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ*, *μνήμη τῇ συμφύτῳ*, *τῇ διανοίᾳ* unidas a verbos con la partícula *ἐν* como *ἐνσφραγίζω*, *ἐναπομάσσω* que aparecen en los textos transcritos de *Opif.* 17-20 y *Mos.* II, 74-76 expresan el carácter interior o del pensamiento a que Filón se está refiriendo.

24. El «Logos divino ordenador» (*τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα*) de *Opif.* 20 indica la acción pensante de Dios. La facultad del pensamiento (*νοῦς*, *λογισμός*, *διάνοια*) en cuanto produce las ideas de modo intuitivo es *ἐννοια*: «el pensamiento en reposo»; en cuanto reflexiona sobre ellas es *διανόησις*: «el desarrollo del pensamiento». Esta distinción aparece en *Deus.* 34 y *QG.* I, 93 comentando los verbos *ἐνεθυμήθη* y *διενοήθη* de *Gen* 6,6 atribuyéndola al pensamiento de Dios. Según F. A. COLSON, *Philo.* Loeb, III, p. 484, la definición *ἐννοια* que recoge Filón es estoica (cfr. SVF, II, 847), mientras que la de *διανόησις* probablemente es original de nuestro autor. En resumen, el contenido significativo que se le da aquí al Logos divino es el del *λόγος ἐνδιάθετος*.

en su mente el modelo inteligible de lo que después será realización sensible. El Logos es el Entendimiento planificador de Dios.

Por último, el alejandrino en todo este tema del Logos como lugar del mundo inteligible tiene especial interés en subrayar que el mundo de las ideas no es una realidad que tenga existencia independiente en sí, tal como lo presentaba Platón²⁵, sino que existe en el interior del Pensamiento de Dios y sólo ahí. La razón de esta diferencia de planteamiento respecto a Platón hay que buscarla por dos caminos: por una parte en la convicción clara que nuestro exégeta judío tiene de la supremacía absoluta de Dios, de quien todo depende, como afirmación fundamental de la Biblia. Esto le aporta una idea del Dios creador muy distinta de la del demiurgo platónico, que es como el albañil que realiza las ideas²⁶. Por otro lado, en el ambiente filosófico del platonismo medio, que Filón comparte, la especulación sobre el mundo de las ideas ha sufrido un proceso de interiorización: tras las críticas de Aristóteles a la teoría de las ideas como realidades independientes²⁷, por influjo de los estoicos se ha llegado a concebir las Ideas como imágenes ideales en el interior de Dios²⁸. Este planteamiento, que no contradice la afirmación de la fe judía sobre Dios como único principio del mundo, es justamente el de Filón.

En este apartado hemos descubierto, por tanto, que para nuestro autor el mundo inteligible como modelo del sensible tiene su origen en el Pensamiento de Dios, en el Logos. En él Dios piensa y proyecta el mundo que va a crear. Destaquemos que estos datos encajarían perfectamente con una interpretación de *en el principio* de Gen 1,1, como equivalente a *en el Logos* hizo Dios el mundo inteligible. Pero esta interpretación no la hace de modo expreso. Bus-

25. Para Platón el género de las ideas tiene realidad en sí mismo independiente del Demiurgo, de forma que éste lo puede tener como modelo a la hora de construir el mundo sensible: cfr. *Timeo*, 28a; 51-52.

26. Vid. M. LEGIDO LÓPEZ, *El problema de Dios en Platón. La teología del Demiurgo* (Salamanca, 1963) 242 p.

27. Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, A,9 y M,4.

28. Cfr. por ejemplo SÉNECA, *Ep.* 65,7: «Haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet ... quas Plato ideas appellat». Para el estudio de este proceso de interiorización de las ideas, vid. F. W. ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament* (Berlin 1958) p. 7ss. Según E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris 1950³) pp. 153-154, esta corrección a Platón se ha operado por influencias estoicas a través de Poseidonio, quien en su comentario al *Timeo* coloca el mundo inteligible en Dios introduciendo el tema estoico del Logos. Para este tema vid. A. N. M. RICH, *The Platonic Ideas as the Thoughts of God*, en *Mnemosyne* 7 (1954) 123-133; H. A. WOLFSON, *Extradeical and intradeical Interpretations of platonic Ideas*, en *Journal of the History of Ideas* 22 (1961) 3-11.

quemos en nuestra investigación otra representación que va en línea similar.

b. *El Logos como seno materno*

Al explicar Filón el proceso de la creación y el paso del mundo inteligible al sensible, alude al Logos con otra representación que desarrolla aspectos complementarios del Logos como lugar del mundo inteligible: el Logos como «seno materno».

A modo de conclusión y resumen de la obra del día uno, la del mundo inteligible, y como enlace para el comentario de la obra correspondiente a los demás días, es decir, a la del mundo sensible, se expresa así:

«Cuando el mundo incorporeal, que estaba situado en el Logos divino, alcanzó ya su madurez (πέρας εἶχεν), el sensible fue dado a luz en su justo momento (ἔτελειογονεῖτο) según el modelo de aquel»²⁹.

El texto está construido por dos oraciones yuxtapuestas con matiz de contraposición referida la primera al mundo inteligible y la segunda al mundo sensible. ¿Hay alguna relación entre ambas oraciones?

El sentido temporal de «ya» y el contexto general (comentario de los sucesivos días de la creación) indican que en esa yuxtaposición está incluida la idea de *continuidad y sucesión*: el mundo sensible viene a continuación del inteligible, es posterior³⁰.

Pero no se trata de una simple continuidad con independencia entre ambos miembros, sino que hay una *relación de dependencia* del mundo sensible respecto al inteligible. Esa dependencia viene expresada en el texto por dos datos: el primero es la alusión a la función modélica que el inteligible cumple respecto al sensible, con lo cual se indica que la dependencia está en la línea de causalidad ejemplar. El segundo dato lo facilita el verbo τελειογονεῖν que, empleado en forma pasiva, se dice del mundo sensible³¹. Este verbo

29. *Opif.* 36.

30. Esta idea, por lo demás, aparece otras muchas veces en Filón, por ejemplo en los lugares donde llama al mundo inteligible hijo mayor de Dios y al sensible hijo menor: cfr. *Deus.* 31-32; *Agric.* 51; *Confus.* 63; *Opif.* 16.

31. Todos los manuscritos leen ἔτελειογονεῖτο, y no hay razón suficiente para corregirlos por ἔτελειουργεῖτο (Mangey) o ἔτελεσιουργεῖτο (Christopherson), aunque para este último verbo se puedan encontrar textos similares en Filón: *Opif.* 130:

significa el alcance de perfección en un proceso generativo, que en las semillas es la maduración de los frutos, y en los animales o en el hombre es el nacimiento a su debido tiempo, cuando el ser concebido ha llegado a su madurez³². Ahora bien, en nuestro texto es del mundo inteligible de quien se dice que ha alcanzado la plenitud y madurez (ἤδη πέρας εἶχεν); por tanto Filón representa al mundo inteligible como la concepción o lo concebido (mundo de ideas = concepto) y al sensible como el producto dado a luz.

Según esto, la continuidad de que hablábamos entre los dos mundos es de dependencia, como lo nacido depende de lo engendrado, y de imitación no extrínseca, sino totalmentē intrínseca y constitutiva de ser, de tal forma que el mundo sensible es el mismo mundo inteligible puesto en categorías de sensibilidad y visibilidad. Dentro de esta representación de concepción y nacimiento de la función de lugar del mundo inteligible que cumple el Logos divino no es otra que la de matriz, seno materno, donde está asentado lo que Dios piensa y concibe.

En este texto se realiza una transición casi insensible de la metáfora de la construcción a la de la generación para expresar la creación del mundo y, consiguientemente, del Logos como Entendimiento planificador del Dios-Arquitecto al Logos como seno materno en el que Dios como Padre del mundo engendra las ideas. La unión de estas dos representaciones de la creación aparece explícita en otros textos³³ y subyace en el modo frecuente de calificar a Dios

«La naturaleza no lleva a perfección (τελειουργεῖ) nada de lo sensible sin un modelo incorpóral»; *Somm.* I,207: «este mundo ha sido llevado a perfección (τετελειούρηται) por una ciencia completamente sabia». Sin embargo, el término empleado por los manuscritos subraya un aspecto que es preciso conservar: la idea de la generación como representación de la creación.

32. En el sentido de maduración de las simientes y cosechas es empleado por Filón en *Virt.* 49; 145; 158; *Mos.* II,66; 104; 222; *Praem.* 130, etc. Indicando el nacimiento de los animales aparece en *Virt.* 156; *Aet.* 98. Hay un texto referido al caso del niño, que nos da el verdadero significado y matiz del verbo: *Spec.* III,111: «Si al niño que el período oportuno de tiempo no ha conducido todavía al término fijado para su nacimiento hay que preservarlo de cualquier atrocidad inspirada por la maldad (aborto), cuantos más cuidados hay que tener con el que ha sido dado a luz en su plazo y madurez (τελειογονηθέντος)».

33. Así en *Somm.* I,76: «Así como el sol al salir pone de manifiesto lo oculto de los cuerpos, así también Dios al engendrar todas las cosas no sólo dio a luz sino que hizo lo que antes no existía, al ser no sólo constructor, sino también fundador». En este texto las dos metáforas de la construcción y la generación se aplican a las dos fases de la creación: la del mundo inteligible (fundador, creador: κτιστής —«hizo lo que antes no existía») y la del mundo sensible (constructor: δημιουργός) «dio a luz a las cosas». Estamos de acuerdo con J. DRUMMOND, *Philo Judaeus, or the jewish-alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, I (London 1888) p. 304, quien ve en este texto la distinción de una creación del mundo inteligible

de «Creador y Padre»³⁴, fórmula ésta que no es original de Filón, sino que aparece ya en Platón y es corriente en los autores helenísticos³⁵.

Pero si en este pasaje es el Logos quien aparece como el seno materno en el cual están concebidas las ideas, lo normal es que Filón desarrolle el tema de la función maternal respecto a la creación del mundo refiriéndose a la Sabiduría. Así, la interpretación cosmológica de los textos bíblicos donde figura la expresión «padre y madre» suele ser de Dios como Padre del universo y de la Sabiduría como Madre de todas las cosas³⁶. Analicemos uno de estos lugares más significativos. Se trata del comentario de *Deut* 21,18: «*Si alguien tiene un hijo indócil y rebelde que no escucha la voz del padre ni de la madre...*». Entre los varios sentidos que, según

y del mundo sensible, en contra de la opinión de E. BRÉHIER, *o.c.*, p. 85, que no admite esta interpretación y sugiere un intento de Filón de oponer una idea específicamente judía a la teoría griega del demiurgo. No obstante, nos parece correcta la postura de E. Bréhier al afirmar que aquí con la expresión «hizo lo que antes no existía» no se alude propiamente a la creación «ex nihilo» de la materia.

34. La unión de *χτίστης* con *πατήρ* referidas a Dios Creador aparece varias veces en las obras de Filón: cfr. *Ebr.* 42; *Épec.* I,30-35; 294; *Virt.* 179. En *Leg.* I,18 se encuentran también unidas las dos representaciones: «Dios es no solamente el artesano (*τεχνίτης*) sino también el padre (*πατήρ*) de lo engendrado»; cfr. también *Deus.* 30 y *Mut.* 29-30 donde «ὁ γεννήσας καὶ τεχνιτεύσας πατήρ» va unido a «ποιητής καὶ δημιουργός» y a «ἀρχιτέτων». Lo mismo se puede decir cuando *πατήρ* está unido con *ποιητής*: *Poster.* 175; *Her.* 98; 236; *Mos.* II,48; 238; *Legat.* 115; 293; *Confus.* 144; 170; *Fug.* 84; 177; *Abr.* 9; 58; *Mos.* I,158; *Decal.* 64; 105; *Spec.* II,6; 256; III, 178; *Praem.* 24; 32; *Contempl.* 90; *Virt.* 77; *Opif.* 7; 9; 21; 77; *Her.* 200; *Mos.* II,256; *Spec.* I,34; III, 189; 199; IV, 180; o cuando va al lado de *δημιουργός*: *Ebr.* 30; *Spec.* I, 96; *Mut.* 29.

35. Platón habla en el *Timeo* 28c de «ποιητής καὶ πατήρ τοῦ παντός» y en *Timeo* 41a de «δημιουργός πατήρ ἔργων» expresiones a que aludirá Filón en *Aet.* 15. Plutarco *Quaest. Plat.* II, 1001b dice que Dios como creador del cuerpo es demiurgo, pero como creador del alma, que es una parte suya, es engendrador. Refiriéndose a esta época en la que el *Timeo* es muy comentado desde Poseidonio, G. SCHRENK, *Πατήρ*, en *TbWNT*, V, p. 955, dice: «Die Hauptbegriffe: der kosmisch gefasste Erzeugergedanke, der Parallelismus von *πατήρ*, *ποιητής*, *δημιουργός* werden Allgemeintut der Bildung». Expresiones similares se encuentran en el *Corpus Hermeticum*, donde *ποιεῖν* se identifica con *τίκτειν* (XI,I,5; II,17a).

36. Así a propósito de *Gen* 2,24: «*Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre*» comenta en *Leg.* III,49: «Cuando el entendimiento se hace esclavo de la sensación, por culpa de ella abandona al Padre del Universo y a la madre de todas las cosas, la Virtud y la Sabiduría». Comentando *Ex* 20,12: «*Honra a tu padre y a tu madre*», dice en *Deter.* 54 «Si honras como a Padre al que ha engendrado el mundo y como a madre a la Sabiduría por medio de la cual ha sido llevado a término el universo (*δι' ἧς ἀπετελέσθη τὸ πᾶν*), te irá bien». A propósito de *Lev* 21,11: «*No se contaminará por su padre ni por su madre*», que hace alusión al Sumo Sacerdote, al cual Filón interpreta como el Logos divino, dice en *Fug.* 109: «... le han tocado unos padres incorruptibles y purísimos: su Padre es Dios, quien también es Padre del universo; su madre es la Sabiduría por medio de la cual ha nacido todo (*δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν*)».

Filón, puede tener aquí «padre y madre»³⁷, para nuestro tema nos interesa el siguiente:

«Diremos con toda justicia que el Demiurgo que ha fabricado este universo es también el Padre de lo engendrado y que la Madre es la Ciencia del Hacedor. Con ella se unió Dios maritalmente —aunque no a modo humano— y en ella depositó las semillas de la creación. Ella, después de haber concebido las semillas de Dios, dio a luz en parto fecundo a su único y amado hijo sensible: este mundo. Y así, en uno de los cantores divinos aparece representada la Sabiduría hablando de sí misma en estos términos: «Dios me ha adquirido la primera de sus obras» y «me ha consolidado antes de la eternidad» (*Prov* 8,22-23). En efecto, era necesario que todo lo que ha llegado a nacer fuera posterior a la madre y nodriza del universo»³⁸.

En este pasaje aparecen unidas una vez más las dos representaciones filonianas de la creación: la construcción y la generación. A la fabricación del mundo, propia de la acción del Constructor o Demiurgo, corresponde la acción generativa del Padre. Pero en el desarrollo del comentario predomina la imagen de la generación.

En el vocabulario del alejandrino expresiones como «Padre engendrador» y «Padre del universo» aplicadas a Dios como creador del mundo, son muy frecuentes³⁹; su origen e influencia hay que

37. En *Ebr.* 17-29 tienen el sentido normal de padres naturales o el de patria. En *Ebr.* 33-35 padre significa el recto razonamiento y madre la educación, la enseñanza cíclica media.

Decal. 64; πατήρ τῶν συμπάντων: *Cher.* 49; *Deus.* 19; *Fug.* 109; *Abr.* 58; 75; *Spec.* I, 32; *Praem.* 32; πατήρ τῶν ὄντων: *Cher.* 44; πατήρ τοῦ κόσμου: *Spec.* I, 96; *Her.* 98; *Mos.* II,48; 134; *Decal.* 90; *Spec.* I,96; *Legat.* 115. La expresión ὁ γεννήσας πατήρ aparece por ejemplo en *Cher.* 23; *Plant.* 9; *Her.* 205; *Mut.* 29; *Spec.* III, 189. Por otra parte son abundantes las conexiones del verbo γεννᾶν con ὁ θεός y también la denominación de γεννητής dada a Dios (vid. H. LEISEGANG, *Indices ad Philonis Alexandrini opera* (Berlín 1930), s.v. γεννᾶν, γεννητής).

38. *Ebr.* 30-31.

39. La expresión πατήρ τῶν ὄλων aparece en *Leg.* II,49; *Deter.* 147; *Migr.* 46; 135; 195; *Opif.* 72; *Ebr.* 81; *Confus.* 63; 144; *Her.* 110; 236; *Fug.* 69; 84; 177; 197; *Somn.* I,37; *Abr.* 9; 121; 204; *Mos.* I, 158; *Decal.* 32; 105; *Spec.* I,22; II,6; 56; 256; III,127; 178; *Virt.* 34; 62; *Praem.* 24; *Contempl.* 90; *Legat.* 3; 293; πατήρ τοῦ παντός: *Poster.* 175; *Plant.* 9; 129; 135; *Ebr.* 42; 131; *Confus.* 175; *Mos.* II, 24; 88; *Virt.* 179; πατήρ πάντων: *Her.* 62; *Opif.* 73; *Ebr.* 61; *Mut.* 127; *Spec.* I, 14; *Virt.* 77; 218; *Prob.* 43; πατήρ τῶν πάντων: *Opif.* 135; πατήρ ἀπάντων: *Decal.* 64; πατήρ τῶν συμπάντων: *Cher.* 49; *Deus.* 19; *Fug.* 109; *Abr.* 58; 75; *Spec.* I, 32; *Praem.* 32; πατήρ τῶν ὄντων: *Cher.* 44; πατήρ τοῦ κόσμου: *Spec.* I, 96; *Her.* 98; *Mos.* II,48; 134; *Decal.* 90; *Spec.* I,96; *Legat.* 115. La expresión ὁ γεννήσας πατήρ aparece por ejemplo en *Cher.* 23; *Plant.* 9; *Her.* 205; *Mut.* 29;

buscarlos en el mundo helénico y fundamentalmente en Platón⁴⁰, más que en el mundo judeo-bíblico, donde el calificativo de «Padre» referido a Dios no tiene significado cosmológico, sino antropológico y soteriológico⁴¹.

Por otra parte, la Ciencia que el Hacedor o Demiurgo necesita para poder realizar bien su obra es descrita como la Madre del mundo y la esposa de Dios. Se trata de la Ciencia que se identifica con la Sabiduría, tal como en el texto aparece claramente con la cita de *Prov* 8,22. La relación entre Dios y su Ciencia-Sabiduría respecto a la creación del mundo es la del esposo y la esposa: siembra en ella los gérmenes del mundo, es decir, las ideas o prototipos inteligibles de las cosas⁴².

La función instrumental⁴³ de la Sabiduría como madre tiene dos etapas principales: la *concepción* en su seno de las simientes de Dios, con lo cual se convierte en madre del mundo inteligible;

Spec. III, 189. Por otra parte son abundantes las conexiones del verbo γεννᾶν con ὁ θεός y también la denominación de γεννητής dada a Dios (vid. H. LEISEGANG, *Indices ad Philonis Alexandrini opera* (Berlin 1930), s.v. γεννᾶν, γεννητής).

40. Cfr. *supra*, nota 35. Para la expresión ὁ γεννήσας πατήρ, cfr. *Timeo*, 37c.

41. En los LXX no aparece la expresión «padre de todas las cosas» o «padre del mundo» (cfr. G. QUELL, *Der Vaterbegriff im AT.*, en *ThWNT*, V, 959-974). Sobre el judaísmo puede decir G. SCHRENK, *Der Vaterbegriff im Spätjudentum*, en *ThWNT*, V, 978: «Nur wird in Palästina nicht kosmisch-genealogisch (wie bei Philo), sondern durchaus theoretisch-national akzentuiert. (...) Der wichtigste Unterschied gegenüber der gr. Umwelt, auch der Antike über πατήρ, liegt darin, dass der echte, vom AT her bestimmte Jude nicht vom 'Vater der Welt' spricht, sondern bei 'Vater' das Verhältnis Gottes zu seinem Bundesvolk im Auge hat. Es geht um die ganz persönliche Beziehung zur Volksgemeinde und zu ihren einzelnen Gliedern». La expresión «Padre de todo el mundo» de *Midrash Prov.* 10,1, sería la excepción que confirma la regla.

42. Sabiduría y Ciencia en muchos pasajes de Filón se presentan como sinónimas: cfr. *Deter.* 54; *Ebr.* 30-31; *Her.* 128-129; *Plant.* 23; *Poster.* 19; 62; *Migr.* 57; *Gig.* 27; *Leg.* III, 95; *Congr.* 22; *Jos.* 106.—En otros lugares como sinónima de la Sabiduría se pone a la Virtud; aparece esto sobre todo cuando se trata de la interpretación en línea antropológica; esto se puede ver en los textos donde Filón comenta los temas bíblicos «Edén-Paraíso» (cfr. *Leg.* I,43; 45; 64-65; *Cher.* 12; *Plant.* 38; *Somn.* II, 242; *QG.* I,6) y «Sara» (cfr. *Leg.* II, 82; III, 244; *Cher.* 3; 5-7; 10; 41; *Congr.* 2; 23; *Mut.* 77-78; 137; 255; *Abr.* 99; 206; *Her.* 62; 258; *Deter.* 59; *Fug.* 128; *Poster.* 130; *QG.* III, 18ss). Sobre la unidad de las diversas interpretaciones o atribuciones de Sara como Virtud, Filosofía, Ciencia, Sabiduría, Prudencia, vid. M. ALEXANDRE, en *Les Oeuvres*, 16, p. 72, y nota 3. Destaquemos también que, según Filón, Sara, la Virtud-Sabiduría, es la Esposa de Dios, el cual la fecunda para dar a luz a Isaac, es decir, la felicidad de la práctica de la virtud (cfr. *Deter.* 60; 123-124; *Mut.* 137; 264; *Cher.* 50; *Leg.* III, 219; *QG.* III, 60). Sobre este tema vid. H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik* (Leipzig 1922) pp. 43-55.

43. La función maternal de la Sabiduría la describe Filón en términos de instrumentalidad (δι' ἧς), al servicio de Dios en orden a crear el mundo: es el medio que Dios, como Padre, usa para engendrar el universo (cfr. *Deter.* 54; *Fug.* 109, transcritos *supra* nota 36).

y el *parto* en su justo momento⁴⁴ de lo concebido, que la constituye en madre del mundo sensible. El mundo inteligible, engendrado por Dios en la Sabiduría como esposa, es llevado a término y dado a luz por la Sabiduría como madre, de forma que nazca el mundo sensible. Cuando explica que este mundo es su único hijo, no quiere decir que el mundo inteligible no lo sea también, sino que ambos son únicos en su especie: aquel es el único sensible⁴⁵ y este otro el único inteligible.

Como confirmación y prueba de esa función maternal de la Sabiduría, trae nuestro exégeta una cita de *Prov* 8,22-23, que le sirve para demostrar la preexistencia de la Sabiduría respecto a las cosas creadas. Esa anterioridad está expresada en dos palabras de la cita que aduce: «la primera» (πρωτίστην) y «antes» (πρό), que corroboran la idea de que la Sabiduría existía antes que las cosas y, por tanto, que éstas son posteriores⁴⁶.

Este argumento escriturístico como prueba de la preexistencia de la Sabiduría es claro. No lo es tanto si pretende probar también la maternidad de la Sabiduría, pues de la anterioridad no se concluye la causalidad y precisamente la causalidad maternal. Ahora bien, el desarrollo de su pensamiento debería llevar a probar también esto, pues es el tema que está tratando: la Sabiduría madre. Si no lo queremos acusar de ilógico, hemos de inducir que en este pasaje de *Proverbios* veía representada la figura de la Sabiduría como madre.

Por lo demás, esta idea era tradicional y corriente en el judaísmo alejandrino⁴⁷ y da unidad al poema de *Prov* 8, que presenta la Sabiduría en la primera parte como guía de los hombres y en la segunda paralelamente como madre y nodriza del mundo⁴⁸. Esta doble función maternal de la Sabiduría, en su proyección cosmológica

44. La expresión τελεσφόροις ὠδίσι alude al momento doloroso del parto indicando que lo concebido ha llegado a su madurez y perfección y tiene un feliz y justo desenlace al ser dado a luz (cfr. la misma expresión en *Deus*. 5). Con esto se recoge la idea que hemos observado en *Opif.* 36 expresada en el verbo ἐτελειογονεῖτο.

45. Sobre la unicidad del mundo habla muchas veces Filón: cfr. por ejemplo *Opif.* 151; 172; *Confus.* 170; *Her.* 169; *Decal.* 51; *Spec.* II, 224; *Virt.* 220, etc.

46. La misma idea repite en un texto paralelo: *Virt.* 62: «La Sabiduría es más antigua no sólo que mi nacimiento, sino que el del mundo entero»; cfr. también *Somm.* II, 221.

47. En su relación con los hombres, tanto el libro de la *Sabiduría* como el *Eclesiástico* acostumbran a describir a la Sabiduría como madre, guía y consejera: cfr. *Sap* 7,21,27; 9,11; *Ecco* 15,2-5; 4,11-19; 6,20-21,24-31.

48. Sobre esta interpretación, cfr. R. B. Y. SCOTT, *Wisdom in Creation: the amón of Prov. 8,30*, en *Vetus Testamentum* 10 (1960) 219; H. RINGGREN, *Word and Wisdom* (Lund 1947) pp. 100-106; J. C. RODRÍGUEZ HERRÁN, *La Hipóstasis de la Sabiduría en Prov. 8,22-31*, en *Miscelánea Comillas* 56 (1972) 25-64.

y antropológica es una de las constantes del pensamiento filoniano ⁴⁹. Todos los indicios son, por tanto, de que entiende *Prov* 8,22s como un poema referido a la Sabiduría, madre del mundo ⁵⁰, y de esa manera lo puede citar como prueba en el texto que estamos estudiando.

De otra parte, la referencia a *Prov* 8,22ss indica la fuente en la que nuestro exégeta se ha inspirado para desarrollar el tema tan frecuente en él de la Sabiduría como esposa de Dios y madre del mundo. Es en este contexto bíblico que hemos señalado donde hay que buscar el lugar de arranque de esta representación filoniana y no en las «hierogamias» de la religión griega o de los misterios del período helenístico ⁵¹. Las ideas del judío alejandrino son incompatibles con la mitología griega; el parecido externo que se les puede encontrar responde al afán desmitologizador que nuestro autor apunta, siguiendo los intentos ya hechos por los estoicos ⁵².

Finalmente, este tema de la Sabiduría como madre del universo es también una réplica a Platón quien, según Filón, atribuía el principio maternal del origen del mundo a la materia sensible ⁵³.

49. *Confus.* 49: «El sabio tiene como madre y nodriza (μητέρα και τιθήνην) a la Sabiduría»: observar que son los mismos calificativos que en *Ebr.* 31 se le aplican con relación al mundo; *Her.* 52-53: «Es hijo de la vida sensible el que venera y admira como alimentadora y nodriza (τροφὸν και τιθήνην) de la especie mortal a la sensación (...) Pero los que viven realmente tienen como madre (μητέρα) a la Sabiduría».

50. De hecho la palabra hebrea 'm-n de *Prov* 8,30, que se puede vocalizar como participio activo *Qal 'omēn*, adquiere el significado de pedagogo, guía, nodriza. Esta es una de las cuatro interpretaciones que de dicha palabra recoge *Midrash Ber. Rab.* 1,1. La expresión griega de «nodriza» es τιθήνη palabra que Filón emplea en *Ebr.* 31 en relación con su cita de *Prov* 8. *Aquila* interpretando como participio pasivo ('amān), traducirá por τιθηνομένη.

51. Fue E. BRÉHIER, *o.c.*, p. 119s quien subrayó de manera especial los puntos de conexión de las figuras mitológicas con la Sabiduría de Filón: entre los órficos Koré, esposa virgen de Zeus, es la causa vivificante del mundo; el matrimonio de Zeus y Hera entre los estoicos es como la unión del fuego con la tierra para la «cosmificación»; en los misterios Osiris es el principio, Isisel receptáculo y Horos el producto. Creemos que, si bien es cierto que Filón a menudo describe a la Sabiduría y a las figuras bíblicas que la simbolizan con rasgos parecidos a los de las figuras mitológicas femeninas del mundo helenístico que él conoce, no obstante su monoteísmo judío le impide situarse en ese horizonte.

52. Los estoicos habían usado el mito del matrimonio entre Zeus y Hera con una finalidad puramente cosmológico-filosófica: cfr. G. SCHREINER, Πατήρ en *TbWNT*, V, p. 955. El autor cita entre otros a Crisipo y Diógenes Laercio (vid. *SVF*, I, 26, 28; II, 1074).

53. Platón en *Timeo* 49a-50c; 88d establece los tres principios constitutivos del origen del mundo: la función de padre la tiene el «modelo»; la función de madre la ejerce el «tercer género», al que llama «lugar», «receptáculo», «alimentadora» y «nodriza» del universo; el hijo es la «imitación del modelo». Prescindiendo de la difícil cuestión sobre el significado que Platón le da a esta madre y nodriza del universo (vid. A. RIVAUD, *Platón. Oeuvres complètes. Timée. Notice*, Paris 1956, pp.

De lo dicho en este apartado concluimos lo siguiente:

1.º La representación filoniana del Logos como lugar donde Dios concibe las ideas, es decir, como Entendimiento divino planificador, da paso a la representación del Logos como seno materno en el que engendra esas ideas del mundo inteligible.

2.º La manera más frecuente como expresa el tema de la función maternal en la creación del mundo es refiriéndose a la Sabiduría divina, que es el instrumento de Dios como Padre del mundo. Ella, como esposa, acoge las ideas que Dios engendra y que constituyen el mundo inteligible para dar a luz, como madre, al mundo sensible. Es normal que relacione esta función femenina con la Sabiduría más que con el Logos. Pero en él Sabiduría divina y Logos divino se identifican.

3.º Este tema se desenvuelve en la representación de la creación del mundo como generación. Lo mismo que en la de la construcción, también aquí puede encajar la interpretación de *en el principio* de *Gen 1,1* como a «en el Logos en cuanto seno materno» o «en la Sabiduría en cuanto madre» Dios concibió las ideas del mundo, hizo el mundo inteligible.

2. EL LOGOS COMO «PRINCIPIO»

En el apartado anterior, donde hemos estudiado al Logos como «lugar» del mundo inteligible, hemos tenido ocasión de comprobar aquellos aspectos por los que Filón atribuye al Logos una función instrumental en la obra de la creación del día uno. Sus explicaciones sobre el «lugar» daban también respuesta al sentido que para él puede tener la partícula *en* de la expresión *en el principio* de *Gen 1,1*: indica, por una parte, que es *en el interior* de Dios donde está el mundo inteligible; y por otra, que es *por medio del Logos*, como causa instrumental, como Dios concibe las ideas del mundo.

En este nuevo apartado investigaremos algunos textos que nos

63-70), Filón de hecho interpretaba el principio platónico como la materia sensible: «... la materia sensible, a la que los primeros sabios la llamaron madre, alimentadora y nodriza» (*Ebr.* 61); la semejanza de vocabulario con el *Timeo* indica que está aludiendo a Platón (cfr. W. MICHAELIS, *Μήτρηρ*, en *TbWNT*, IV, p. 645; J.

den luz sobre el significado que atribuye al segundo término de la expresión bíblica: *el principio*. Primero veremos los significados de la denominación «principio» aplicada al Logos; después analizaremos si dicha denominación tiene algo que ver con la palabra *principio* de *Gen 1,1*.

a. *Significado de la denominación «principio» aplicada al Logos*

Un primer texto nos sirve de transición. Con él, bajo una metáfora distinta —el Logos como «libro»— completaremos el tema filoniano del Logos como lugar del mundo inteligible y nos introduciremos en el sentido que tiene «principio» referido al Logos. Se trata del comentario a *Gen 2,4*: «Este es el libro del nacimiento del cielo y la tierra cuando nacieron»⁵⁴.

«Este es el Logos perfecto en su movimiento según la hebdómada, principio del nacimiento (ἀρχὴ γενέσεως) de la inteligencia en categoría de idea y de la sensación inteligible, si así se puede hablar, en categoría de idea. Ha llamado «libro» al Logos de Dios porque le corresponde tener inscritas y grabadas las constituciones de los demás seres»⁵⁵.

Comienza haciendo como una paráfrasis alegórica del texto bíblico: identifica «libro» con «Logos perfecto en su movimiento según la hebdómada»; «cielo» con la idea de inteligencia; «tierra» con la idea de sensación. Ese Logos perfecto, como dirá una frase más abajo, no es otro que el Logos de Dios, considerado en su doble dimensión: con resonancias cosmológicas y con resonancias antropológicas, en cuanto que el movimiento según la hebdómada designa la perfección que el Logos crea en el alma⁵⁶.

PASCHER, 'Η Βασιλικὴ ὁδός. *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria* (Paderborn 1931) pp. 65-70, 112, 153, 156, 222, 261; U. FRUECHTEL, *o.c.*, p. 174, nota 1). Por otra parte, si pocas páginas antes (*Ebr.* 31) Filón llama a la Sabiduría «madre y nodriza del universo», parece lo más probable que, pensando en Platón, se opone a su doctrina en este punto; cfr. también *Her.* 52-53; *Confus.* 49 con vocabulario similar.

54. El texto de *Gen 2,4* que Filón trae es el de los LXX: «éste es el libro de la generación ...», mientras que el texto hebreo dice: «éstas son las generaciones ...». El cambio operado por los LXX parece haber sido por influencia de *Gen 5,1*. En *QG*, I, 1 cita *Gen 2,4* también según los LXX.

55. *Leg.* I,19. En *QG*, I,1 (Fragm. griego) interpreta «libro» como referente al comentario bíblico sobre la creación del mundo. Igual interpretación hace en *Deter.* 139 del «libro» de *Gen 5,1*. Sin embargo en *Abr.* 9-11 y *QG.* I,80 le dará a este último texto un sentido alegórico (cfr. *infra* nota 62).

56. Así lo expresa el contexto inmediatamente anterior de nuestro texto: *Leg.*

Interpreta alegóricamente «libro» refiriéndolo al Logos de Dios porque encuentra un parecido entre la función que desempeña el libro y la que ejerce el Logos respecto a los demás seres. Esta función no es otra que la de tener inscritas y grabadas las constituciones y esencias de cada ser, lo mismo que en un libro están grabadas las letras⁵⁷. Es decir, en él está el mundo inteligible, las ideas o las naturalezas ideales de las distintas cosas que Dios proyecta crear⁵⁸. Ahí se pueden leer y ése es el contenido del libro.

Los verbos empleados «estar inscrito» y «estar grabado», en concordancia con la metáfora del libro, indican cómo las cosas están inscritas en el Pensamiento de Dios de modo oficial adquiriendo carta de ciudadanía⁵⁹, y se conservan grabadas e impresas como leyes dispuestas a ser cumplidas y como ideas⁶⁰. El Logos es el libro de registro civil del mundo inteligible, que es «la ciudad de ideas imperecederas e incorpóreas»⁶¹: solamente las ideas inscritas en él por Dios tienen la ciudadanía y podrán pasar a formar parte de

I,16: «cuando sobreviene al alma el Logos santo según la hebdómada ...»; 17: «Dios bendice los comportamientos que se mueven conforme a la luz hebdomadal y verdaderamente divina»; 18: «el que se comporta conforme a la luz hebdomadal y perfecta ...».

57. Aunque el texto bíblico sólo alude al cielo y a la tierra, Filón se refiere a todos los seres, porque en su pensamiento el Logos como lugar del mundo inteligible —o en este caso como libro— contiene las ideas de todos los seres ya que, según dice en el comentario no alegórico que hace a *Gen* 2,4-5 en *Opif.* 130, «a cada uno de los objetos que caen bajo la sensación correspondían las formas y medidas anteriores que informan y miden cuanto viene a la existencia».

58. La palabra *σύστασις*, según el *Index* aparece 18 veces en la obra de Filón. Unas veces tiene el significado de «constitución» en sentido activo: *Leg.* I,5; 18; *Deter.* 154; *Aet.* 25; *Leg.* III, 22; *Migr.* 6; otras indica más bien el sentido pasivo de constitución relacionándose y equiparándose así con *φύσις*, naturaleza, o con *οὐσία*, esencia: *Leg.* I,1; 88; *Opif.* 151; *Mut.* 21; *Poster.* 115; *Migr.* 3; *Leg.* III, 77; *Decal.* 31; *Mos.* II, 233; en otros casos equivale a compañía (*Mos.* I,59) o a asociación o complot (*Praem.* 75). En nuestro texto, que es el único pasaje donde aparece la forma plural, tiene el significado de esencia o naturaleza.

59. Según el *Index* de Leisegang, el verbo *ἐγγράφεισθαι* lo emplea Filón 17 veces; en la mayoría de los casos tiene el sentido de inscripción oficial: en el registro civil de una ciudad (*Opif.* 143; *Gig.* 61; *Mos.* I,157; II, 211; *Somn.* I, 39; *Agric.* 81; *Leg.* III, 244; *Confus.* 109; *Spec.* I,63; *Prob.* 7); en la lista de hombres destacados por el bien (*Mos.* II, 274) o por el mal (*Spec.* III,36); en el acta de matrimonio (*Spec.* III, 72); o en la lista de participantes en una competición olímpica (*Agric.* 119).

60. El verbo *ἐγχαράττειν* aparece 14 veces en las obras de Filón; significa primordialmente la consignación o grabación de las leyes en tablas (*Decal.* 50; *Spec.* IV,149; *Opif.* 128) y de ahí pasa a señalar la impresión de pensamientos ideas o imágenes en la inteligencia o en el alma (cfr. *Leg.* III,16; 230; *Spec.* I,30; 59, 313; *Decal.* 101; *Praem.* 114; *Contempl.* 76; *Mut.* 270; *Fug.* 26). Los dos sentidos se pueden aplicar al Logos: ya que es el código legal y la ley universal que regula toda la creación, y al mismo tiempo el Pensamiento de Dios que tiene los conceptos y las ideas de los seres.

61. *Gig.* 61; cfr. también *Opif.* 143-144 .

la otra gran ciudad que es el mundo sensible, copia del inteligible.

El Logos es a su vez el código de leyes que establece las regulaciones de la ciudad inteligible como prototipos de las normas que regirán la sensible. En este sentido equivale a «naturaleza», a «ley natural» en su estadio de mundo inteligible: lo que llamaríamos «ley eterna». Lo que los hombres y los demás seres de la creación son está establecido por Dios en su Pensamiento; ajustarse, por tanto, a la naturaleza es ser fiel a esa ley natural con que Dios ha hecho el mundo, que es reflejo del Logos en el que están inscritas las esencias de las cosas creadas⁶².

Estas son las funciones que el Logos tiene como «libro», considerado desde la representación de Dios como Jefe y Gobernador. Si se representa a Dios como Arquitecto, el Logos-libro sería el papel donde Dios dibuja el plano y el proyecto del mundo.

Con esto hemos descubierto una nueva manera de expresar el sentido del *en* de *Gen* 1,1 bajo la categoría de «lugar»; pero, a la vez tenemos insinuado un significado que Filón da a «principio» refiriéndose al Logos: si él es el «principio del nacimiento» de las ideas de todas las cosas creadas, lo es porque tiene inscrita en sí la naturaleza de todas las cosas. Es la Ley eterna con la que Dios ha constituido el mundo en su pensamiento y cuyo reflejo es la naturaleza en cuanto Ley natural inherente en la creación.

Pero hay otro texto más donde califica al Logos de «principio». Interesa analizarlo para descubrir el contenido que le atribuye y por si ofrece alguna pista de conexión con *Gen* 1,1. El pasaje pertenece al comentario alegórico de la expresión *los hijos de los hombres* de *Gen* 11,5 que habían construido la ciudad y la torre de Babel. A estos hijos de los hombres los identifica con los politeístas que buscan multitud de padres, principios y causas en el origen del mun-

62. En *QG*, I, 80 interpreta el «libro» de *Gen* 5,1 como la naturaleza humana en la cual está inscrita la esperanza connatural al hombre. A la misma idea conectada con el tema del libro parece aludir *Mos.* II,211: «... los inscritos en la sagrada ciudad y que siguen las leyes de la naturaleza». Sobre este tema de la ley natural en Filón, vid. H. KOESTER, *Νόμος φύσεως The concept of natural Law in greek Thought*, en *Religions in Antiquity. Essays in memory of E. R. Goodenough* (Leiden 1968) 530-540, según el cual, Filón es el autor que más ha contribuido al desarrollo de la teoría de la ley natural; vid. también, A. MYRE, *La loi dans l'ordre moral selon Philon d'Alexandrie*, en *Science et Spirit* 24 (1972) 93-113; IDEM, *La loi de la nature et la loi mosaïque selon Philon d'Alexandrie*, en *Science et Spirit* 28 (1976) 163-181; R. A. HORSLEY, *The Law of Nature in Philo and Cicero*, en *HTbR* 71 (1978) 35-59.—Los Patriarcas, según Filón, son los prototipos vivientes de esa ley natural: vid. W. RICHARDSON, *The Philonic Patriarchs as Νόμος* "Εμψυχος, en *Studia Patristica*, I (Berlín 1957) 515-525, En *Abr.* 9,11 la interpretación del «libro» de *Gen* 5,1 equivale al Libro de la vida: «el que espera es digno de ser inscrito y

do y sitúan la finalidad de la vida en el placer⁶³. Los presenta como contrapuestos a «los hijos de Dios» y a «los hijos del Logos»: los hijos de Dios son quienes reconocen a un solo Hacedor y Padre del Universo poniendo el fin de la vida en el Bien, no en el placer; respecto a los hijos del Logos dice lo siguiente:

«Si hay alguien que no es digno de ser llamado hijo de Dios, se esfuerce al menos por ordenarse según su primogénito el Logos (τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον), el ángel primero (πρεσβύτατον), o sea, el arcángel, ya que es polínimo, pues se le denomina además «Principio» (ἀρχή), «Nombre de Dios», «Logos», «Hombre según la imagen» e «Israel, el vidente». En este sentido ya he alabado poco más arriba las virtudes de los que dicen 'nosotros somos hijos de un solo hombre' (*Gen* 32,11). Por tanto, si todavía no estamos en disposición de considerarnos 'hijos de Dios', lo seamos al menos de su Imagen invisible, el Logos sacratísimo, pues el Logos primero es imagen de Dios»⁶⁴.

La clave para entender este texto y los apelativos que se le aplican al Logos está en que con esos nombres quiere hacer notar que el Logos tiene una función de paternidad, de causa de generación. Los que se adscriben al Logos y pueden llamarse hijos suyos reconocen un solo principio en el origen del mundo, un principio que es imagen de Dios y que, por tanto, no niega la paternidad de Dios como único Principio, por contraposición a «los hijos de los hombres», que admiten muchos principios⁶⁵. Y de ahí que nuestro exégeta busque nombres que resalten esta función de principalidad

recordado no en papiros que serán destruidos por los gusanos, sino en la naturaleza inmortal, donde se encuentran registradas por escrito las buenas acciones».

63. Cfr. *Confus.* 142-144. Por todo ello los compara con los hijos de prostituta que no pueden reconocer a un solo padre y nacen del placer. A estos los rechaza la Ley mosaica de la asamblea divina (cfr. *Deut* 23,2).

64. *Confus.* 146-147.

65. Los hijos del Logos se caracterizan en su vida moral por la armonía de las virtudes siguiendo la recta razón; en su concepción antropológica por considerar el principio director del hombre a la parte racional, al logos, en lugar de la sensación; y en su cosmología por pensar que el mundo no tiene su origen en muchos principios, sino en uno solo, el Logos. Estas ideas, que tienen resonancias estoicas, se deducen de la exposición que Filón hace de «hijos de un solo hombre» en *Confus.* 41-43, donde identifica «un solo hombre», que en el texto bíblico de *Gen* 42,11 se dice de Israel (Jacob), con «un padre no mortal, sino inmortal, el hombre de Dios, el cual, siendo el Logos del Eterno, es necesariamente también él incorruptible». En este pasaje encontramos la explicación de por qué en *Confus.* 146, que hemos transcrito, atribuye al Logos el nombre de «Israel». Por lo demás, «un solo hombre» y «el hombre de Dios» los puede decir del Logos (cfr. *Confus.* 41) por referencia al «hombre según la imagen» (cfr. *Confus.* 146) que, según su interpretación de *Gen* 1,26-27 es el hombre celeste e incorruptible (cfr. *Leg.* I, 31; *Opif.* 69; 134; etc.).

que tiene el Logos: «primogénito», «el ángel más antiguo», «arcángel», «principio»⁶⁶.

La clave de interpretación, por tanto, es la denominación de «principio». Aunque no explicita ninguna aclaración de esta palabra, su significado es doble: por un lado denota la idea de «primero» en una serie, subyacente en la calificación de «primogénito»; pero indica también la causalidad en el origen de otras cosas, más concretamente, en la creación del universo, tal como se deduce por el contexto⁶⁷.

Este doble significado lo había expuesto ya páginas más arriba del mismo tratado *De Confusione Linguarum*, explicando en qué sentido el Logos es hijo primogénito, a propósito del comentario de la palabra *Levante* de *Gen* 11,2. Empleando el método tan querido al exégeta alejandrino de recurrir a otros lugares bíblicos donde aparezca la misma palabra, cita *Zach* 6,12 y lo comenta de la siguiente manera:

«A este propósito he oído un oráculo de un discípulo de Moisés, que dice así: *he aquí a un hombre cuyo nombre es Levante* (*Zach* 6,12), extraño título si piensas en un hombre compuesto de cuerpo y alma; pero si se piensa en aquel que es incorporeal, no diferente de la Imagen divina, reconocerás que el nombre de 'Levante' lo designa con toda exactitud, pues a éste el Padre del universo lo levantó como hijo mayor (πρεσβύτατον υἱόν) y en otra parte lo llamó 'primogénito' (πρωτόγονον). En efecto, al ser engendrado, reproducía las ideas imitando los gestos del Padre y fijándose en ellos como modelos-arquetipos»⁶⁸.

El Hombre incorporeal, la Imagen de Dios, es el Logos. Se le puede identificar con el Levante porque es como el sol naciente, la primera luz que surge⁶⁹. Es hijo de Dios porque es el mismo Pen-

66. El «arcángel» parece aludir a Miguel, el ángel del pueblo de Israel; para este tema se puede consultar W. LUEKEN, *Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael* (Göttingen, 1898) pp. 16ss; 103-106; J. BARBEL, *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums* (Bonn, 1941) pp. 18-33; 224-235. Sobre los apelativos que en *Confus.* 146-147 se aplican al Logos, vid. J. G. KAHN, en *Les Oeuvres*, 13, pp. 176-182; H. HEGERMANN, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im Hellenistischen Judentum und Urchristentum* (Berlin 1961), p. 75ss.

67. En el contexto inmediato anterior (*Confus.* 144) se ponen como sinónimos a «padres», «principios» y «causas» del origen del mundo, al hablar de «los hijos de los hombres» quienes, por contraposición a «los hijos del Logos», piensan que el mundo ha tenido origen debido a varios principios.

68. *Confus.* 62-63.

69. Cfr. *Leg.* III,171; *Somm.* I,85s; *Migr.* 47-52.

samiento de Dios que contiene sus ideas. Como hijo, se parece en sus rasgos y gestos al Padre. Es primogénito porque ha sido engendrado en la mente de Dios antes que el hijo segundo, que es el mundo sensible. Todos éstos son datos que ponen de relieve el aspecto de prioridad y principalidad del Logos.

Pero esa prioridad incluye también el aspecto de causalidad ejemplar, ya que los gestos del Padre que el Logos reproduce son las ideas del mundo, es decir, los modelos de las cosas que van a ser creadas. Se trata justamente del tema del Logos como Entendimiento planificador de Dios, que estudiábamos más arriba bajo la representación del arquitecto.

Resumiendo los datos analizados, se concluye que el significado que pone en la denominación de «principio» aplicada al Logos es triple: el de Ley eterna constituyente del ser de las cosas; el de prioridad con relación al mundo sensible; y el de causalidad ejemplar respecto a éste.

Que haya formulado esta doctrina sobre el Logos calificándolo de «principio» de la creación, se debe probablemente a influencias de la filosofía estoica, para la cual el principio causal de la creación es el Logos ⁷⁰.

b. *Conexión de la denominación «principio» con Gen 1,1*

Nos queda ahora por preguntarnos: cuando nuestro exégeta denomina al Logos «Principio», ¿lo hace interpretando o al menos aludiendo a *Gen 1,1*? Analicemos la cuestión en los pasajes estudiados.

El pasaje del Logos-libro está desarrollado a propósito de un texto bíblico que Filón interpreta como evocación de *Gen 1,1*: en efecto, no sólo encuentra en *Gen 2,4* la referencia a la creación del cielo y la tierra, que también aparece allí, sino que además interpreta esa creación en la fase conceptual de las ideas, es decir, en el estadio de la creación del mundo inteligible, que es propio del día «uno». Estos datos nos permiten entrever que, si llama al Logos-libro «principio», es con bastante probabilidad porque está aludiendo veladamente al *en el principio* de *Gen 1,1* ⁷¹.

En el pasaje de *Confus.* 146 es evidente que alude a algún tex-

70. Cfr. *SVF*, II, 111, 24s; 120, 17s.

71. En el mismo contexto, en *Leg.* I,21, interpreta *Gen 2,4*: *En el día en que hizo Dios el cielo y la tierra* refiriéndolo también al Logos: «Este es el día al que más arriba ha llamado 'libro' pues en ambos casos hace notar el nacimiento del cie-

to bíblico, pues explica que uno de los nombres bíblicos con que «se le denomina» es «Principio»⁷². Igualmente alude a algún pasaje bíblico cuando en *Confus.* 63 comenta que «en otra parte lo llamó primogénito». Ahora bien, descubrimos que ese pasaje bíblico no puede ser otro que *Ecco* 36,11, referido a Israel: *Israel, a quien equiparaste a un primogénito*⁷³. Que hace una trasposición de este pasaje refiriéndolo al Logos se comprueba por el hecho de que explícitamente llama al Logos también «Israel»⁷⁴. Por tanto lo más probable es que al calificar al Logos de «Principio» tenga alguna connotación mental con «Israel».

La hipótesis se confirma al descubrir que en la Biblia se califica, efectivamente, a Israel de *principio de las criaturas de Dios* (*Jer* 2,3), y que es obra de Dios en el principio (cfr. *Ecco* 36,14) y comunidad de Dios adquirida desde el principio (cfr. *Ps* 74,2)⁷⁵.

Estos textos, así como el ya citado de *Ecco* 36,11 referente a la calificación de «primogénito», aluden no sólo a la época de constitución del Pueblo de Israel en el desierto, sino además al comienzo mismo de la creación. Representan una corriente teológica que subyace en la literatura sapiencial, según la cual Israel fue constituido ya por Dios al comienzo del mundo⁷⁶. Esta es la razón más profunda por la que a Israel se le puede llamar «primogénito».

lo y de la tierra. En efecto, en su Logos, que es lo más resplandeciente y brillante, Dios ha hecho estas dos cosas: la idea de la inteligencia que simbólicamente ha llamado cielo', y la idea de la sensación que alegóricamente ha denominado 'tierra'. Al Logos divino, que es lo más resplandeciente y brillante (cfr. *Leg.* III, 171) y símbolo de la luz (cfr. *Leg.* III,167). Filón le puede referir alegóricamente la palabra bíblica «día». No es improbable que en este texto que está comentando con el del «libro», nuestro exégeta esté pensando en la obra del día uno y puede subyacer en él la idea de que *en el principio* equivale a «en el día uno», es decir, en el Logos. Pero no tenemos más detalles que nos confirmen esta hipótesis.

72. Los restantes apelativos de *Confus.* 146, son referencias bíblicas (cfr. *supra*, notas 65s).

73. La palabra πρωτόγονος sólo aparece dos veces en los LXX: en *Miq* 7,1, donde se refiere a los primeros frutos del campo, tema que no encaja en nuestro contexto; y en *Ecco* 36,11, que evoca *Ex* 4,22: *Así dice Yahveh: Israel es mi primogénito*. En dos lugares de su obra califica Filón a Israel de πρωτόγονος: en *Poster.* 63 y *Fug.* 208.

74. Cfr. *supra*, notas 65s. Sobre la comparación de Israel con el Logos, vid. G. LINDESKOG, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken* (Uppsala 1952) p. 151s; J. G. KAHN, en *Les Oeuvres*, 13, p. 181s.

75. *Jer* 2,3: ἀρχὴ γεννημάτων αὐτοῦ; *Ecco* 36,14: τοῖς ἐν ἀρχῇ κτισμασῶν σου; *Ps* 74,2: τῆς συναγωγῆς σου, ἧς ἐκτισω ἀπ' ἀρχῆς.

76. De hecho en la literatura rabínica, entre las siete cosas creadas antes de la creación del mundo aparece Israel al lado de la Torah (la cual se identifica con la Sabiduría): cfr. *GnR* 1: *Tanch* B,19; *Midr Ps* 93,3 (vid. H. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, München 1965, p. 335). En el apócrifo *La plegaria de José*, al parecer de procedencia alejandrina, se dice que Israel es el primogénito creado antes que todas las cosas y que los patriarcas (vid. *Ibid.* p. 340).

Todos estos datos son un indicio de que al calificar al Logos de «principio» en correlación con Israel probablemente estaba pensando en el principio de la creación, en *Gen* 1,1.

Pero disponemos de un pasaje que nos ayuda a completar estas ideas y sus puntos de referencia:

«Y plantó Dios un jardín en Edén, al Levante, y estableció allí al hombre que formó» (*Gen* 2,8): con muchos nombres ha mostrado a la Sabiduría elevada y celeste, que es polínima, pues la ha llamado 'principio' (ἀρχήν), 'imagen' y 'visión de Dios'; pero ahora a través de la plantación del paraíso presenta a la Sabiduría terrestre como imitación de aquella que es como su arquetipo»⁷⁷.

En la interpretación alegórica de Filón el «paraíso» simboliza la sabiduría humana o terrestre⁷⁸, que es imagen de la divina o celeste. De ésta, según el alejandrino, el autor sagrado ya ha hablado antes, atribuyéndole diversos nombres. Significa esto que Filón interpretaba alegóricamente como símbolo de la Sabiduría celeste las palabras «principio», «imagen» y «visión de Dios» que aparecen en los versículos bíblicos anteriores a *Gen* 2,8. «Imagen» es una referencia de *Gen* 1,26-27; «visión de Dios» es sin duda una alusión al estribillo y *vió Dios que era bueno* del relato de la creación y concretamente de *Gen* 1,31. Nos consta por otros lugares filonianos que ambas expresiones son interpretadas como símbolo de la Sabiduría divina⁷⁹. Por lo que respecta a «principio», el único lugar bíblico anterior a *Gen* 2,8 al que puede hacer referencia es *Gen* 1,1⁸⁰.

Pero, ¿qué razones puede tener para relacionar la Sabiduría con el *principio* de *Gen* 1,1, el principio de la creación?⁸¹. No se nos ha conservado ningún texto filoniano que dé respuesta directa a es-

77. *Leg.* I,43 .

78. Al explicar *Gen* 2,8 en *QG.* I,6 y 8 comenta que el Paraíso simboliza la sabiduría terrestre, propia del hombre corporal y equivale al «conocimiento de las realidades divinas y humanas y sus causas».

79. Para «imagen» cfr. por ejemplo, *Leg.* I,31s y *Confus.* 146; para «visión de Dios», cfr. *Migr.* 42.

80. Disentimos de I. HEINEMANN, *Die Werke Philos.*, quien se pregunta también a qué lugar bíblico se refiere Filón cuando atribuye en *Leg.* I,43 el apelativo «principio» a la Sabiduría y explica que no puede ser *Gen* 1,1 porque en *Opif.* 27 es interpretado de otra manera y sugiere *Prov* 8,22. Es cierto que este último texto es un trasfondo del pensamiento filoniano, como veremos enseguida, pero la alusión a *Gen* 1,1 la creemos clara por la explicación que hemos dado.

81. De la principalidad y primacía de la Sabiduría-Virtud en el hombre habla a menudo Filón al interpretar el simbolismo de Sara, que significa princesa, sabiduría rectora, principal, soberana, principio (cfr. *Leg.* II,82; III,244; *Cher.* 3; 7; 41; *Abr.* 99; *Her.* 62; 258).

ta cuestión. Parece lo más probable que tendría en el pensamiento el texto de *Prov* 8,22-23, donde se califica a la Sabiduría de *principio* de los caminos de Dios y que fue asentada *en el principio* y lo conectaría espontáneamente con *Gen* 1,1⁸². De hecho *Prov* 8 es un punto de referencia para Filón cuando habla de la Sabiduría.

Por otra parte, este pasaje filoniano que estamos comentando es claramente un paralelo del que hemos analizado más arriba en el que se calificaba al Logos con la expresión bíblica *principio*⁸³, lo cual indica que el alejandrino emplea como sinónimos la Sabiduría de procedencia bíblica y el Logos de procedencia más bien filosófica.

Resumiendo los datos conseguidos en este apartado del Logos como «Principio», obtenemos las siguientes conclusiones:

1.^a Una de las lecturas que Filón hace del *principio* de *Gen* 1,1 es refiriéndola al Logos-Sabiduría. Esto se prueba por el análisis interno de los textos estudiados, en dos de los cuales (*Leg.* I,19. y I,43) hay una alusión directa aunque implícita a *Gen* 1,1 y en el otro (*Confus.* 146) hay una alusión indirecta a través de la conexión con el tema bíblico de «Israel»⁸⁴.

2.^a En el trasfondo de esta exégesis de *Gen* 1,1 subyace la reflexión bíblica sapiencial que había visto a Israel y a la Sabiduría en el principio de la creación. La condensación de esta reflexión en el término *Logos* es peculiar de Filón, que intenta exponer en categorías filosóficas, en este caso de influencia estoica, la doctrina bíblica.

3.^a El significado que le atribuye al Logos como «principio»

82. Es de notar la semejanza de construcción de los textos sobre Israel citados *supra* nota 75 con *Prov* 8,22-23: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ y el paralelo *Ecco* 24,9: πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ'ἀρχῆς ἔκτισέν με. Denota esto que ya en la literatura bíblica sapiencial se ponen en correlación Israel y la Sabiduría, como realidades existentes desde el principio, doctrina que también recogerán los comentarios rabínicos (cfr. *supra*, nota 76).

83. *Leg.* I,43 y *Confus.* 146 coinciden llamativamente en que tanto de la Sabiduría como del Logos se dice que son «poliónimos» y se les aplica nombres iguales o similares: Principio; Imagen; Hombre según la Imagen; Visión de Dios-Israel vidente.

84. A. EHRHARDT, *The Beginning. A Study in the Greek Philosophical Approach to the Concept of Creation from Anaximander to St. John* (Manchester 1968) pp. 196-205 desconoce esta interpretación filoniana del «principio» de *Gen* 1,1 referida al Logos y sólo estudia el sentido ordinal de «principio», que Filón menciona en *Opif.* 28, sacando, por tanto, consecuencias no correctas en la comparación del alejandrino con el texto paulino de *Colos* 1,16s.

es triple: el de «primogénito», como Entendimiento de Dios que contiene el mundo inteligible, que es anterior al sensible; el de causa ejemplar del mundo sensible; y el de Ley eterna según la cual se constituyen las esencias de las cosas y se regula su existencia.

3. EL LOGOS COMO «ARQUETIPO»

Hay una palabra muy frecuentemente usada en el corpus filoniano y a menudo aplicada al Logos al hablar de la creación del mundo, que creemos tiene importancia para el punto que estamos analizando: se trata de la denominación de ἀρχέτυπον con que se califica al Logos. La composición misma de la palabra nos invita ya a ponerla en relación con el ἀρχή de *Gen* 1,1. De modo sintético presentaremos el significado que tiene este calificativo del Logos y su probable conexión con *Gen* 1,1.

a. *La función del Logos como arquetipo*

Es sintomático que la última frase de la presentación general que hace para plantear el tema de la creación, inmediatamente antes de comenzar la exégesis de *Gen* 1,1ss en *Opiif.* aluda precisamente a este tema. Concluye, en efecto, su introducción así:

«... está claro que el sello arquetipo (ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς) [el paradigma, la idea arquetipo de las ideas], que decimos que es el mundo inteligible, será el Logos mismo de Dios»⁸⁵.

En el contexto anterior ha calificado al mundo inteligible de «paradigma» e «idea arquetipo», según la cual Dios crea el mundo sensible⁸⁶ y lo ha comentado con la comparación del arquetipo: Dios imprime y sella en su Pensamiento las ideas como tipos, formando

85. *Opiif.* 25. Hagamos notar ya ahora las palabras τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν que actualmente testimonian todos los manuscritos, pero que L. Cohn con buen criterio suprime porque rompen la construcción de la frase y cuya inserción explica por una nota marginal aclaratoria de ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς escrita por un lector y luego falsamente introducida en el texto (cfr. *Philonis Opera*, ed. maior, t. I, p. XXXVIII).

86. *Opiif.* 16.

con el conjunto de ellas el cuño que utilizará después para reproducirlas en el mundo sensible⁸⁷. El mundo inteligible, por tanto, es paradigma del sensible no al estilo de un modelo que permanece totalmente independiente de la copia, sino al modo como un cuño reproduce e imprime sus figuras: por eso es «sello arquetipo», es decir, sello prototipo, tipo impresor primero, cuño de sellar⁸⁸.

Ahora bien, este mundo inteligible, como conjunto de ideas, es el mismo Logos de Dios como Pensamiento de Dios en acto que al pensar da origen a las ideas y las contiene en sí⁸⁹. Por esta razón con toda lógica puede calificar al Logos de «sello arquetipo». Con el calificativo de «sello» expresa la función instrumental que el Logos cumple para imprimir en la materia informe la forma⁹⁰.

Lo mismo quiere destacar cuando usa la expresión «sello arquetipo» o idea «arquetipo»⁹¹: el universo está sellado con el sello

87. El término *σφραγίς* de *Opif.* 25 hace referencia a *ἐνσφραγισάμενος* de *Opif.* 18 y *ἐνσφράγιστο* de *Opif.* 20. En el texto paralelo de *Mos.* II,74,76 se emplea también un vocabulario similar (*ἐνσφραγίζετο*) y se especifica que ese sello sirve de cuño impresor (*ἐναποματτομενοῦ τὰς σφραγίδας*) en la realización sensible; califica además al modelo ideal de «imagen arquetipo».

88. La palabra *σφραγίς* de por sí puede significar tanto el cuño como lo sellado por el cuño, el sello. A este respecto dice G. FITZER, *Σφραγίς*, en *ThWNT*, VII, p. 939: «Das Wort Siegel ist ebenso wie *σφραγίς* und *sigillum* (von *signum*) doppelseinig: es bezeichnet das siegelnde Werkzeug, das Petschaft, den Siegelring (*δακτύλιον*, *anulus*) und ebenso den durch des Werkzeug hergestellten Abdruck». Véase en Filón este doble significado comparando por ejemplo *Deter.* 76, donde *σφραγίς* con verbo en activa (*τυπώσασα*) se contrapone a *τύποι*, con *Leg.* I,100, donde está con verbo en pasiva (*τετυπωμένη*) y es sinónima de *τύπος*. El calificativo «arquetipo» especifica que se trata del sello en cuanto cuño.

89. Cfr. *Opif.* 20.

90. Sobre el Logos como instrumento para crear el mundo sensible, cfr. *Cher.* 127; *Prov.* I,23; *Deus.* 57; *Sacrif.* 8; *Fug.* 95; *Migr.* 6; *Spec.* I,81; etc. El calificativo de «Sello» aplicado al Logos lo aduce en *Fug.* 12 a propósito de los animales marcados pertenecientes a Jacob (cfr. *Gen* 30,42): «El Logos mismo del Hacedor es el sello por el que ha sido formado cada uno de los seres. Por eso a las criaturas va unida desde el principio la forma perfecta como impronta e imagen del Logos perfecto». También aplica el tema del «sello» a las Potencias, identificadas con las Ideas; en *Spec.* I, 47-48, comentando la gloria de Dios de *Ex* 33,18: «Al modo como actúan en vuestro mundo los sellos (...) así hay que concebir también las Potencias que hay junto a Mí, que proporcionan cualidades a las cosas sin cualidad y formas a las informes, sin cambiar ellas ni disminuir en nada su naturaleza eterna. Así pues, algunos de vosotros las llaman no sin razón 'ideas', pues informan cada uno de los seres ...». La conexión entre ideas y sello aparece en varias ocasiones: cfr. *Opif.* 34; 129; 134; *Leg.* I,22; *Deter.* 76; etc. Sobre la utilización filoniana de la imagen del sello, vid. R. ARNALDEZ, *Les images du sceau et de la lumière dans la pensée de Philon d'Alexandrie*, en *L'information littéraire* 15 (1963) 62-72.

91. La expresión «sello arquetipo» la aplica también a la idea de la Virtud: «Cuando el Creador hizo el modelo y la imitación fabricó también el sello arquetipo de la virtud y a partir de ella imprimió la impronta fiel; el sello arquetipo es idea incorpóral, mientras que la imagen impresa es ya cuerpo» (*Ebr.* 133). Esto que se aplica a una idea determinada es válido para el conjunto de ideas que constituyen el mundo inteligible, es decir, para el Logos.

de Dios que es su Logos. Así lo comenta al interpretar alegóricamente el anillo que Judá dejó a Tamar (cfr. *Gen* 38,18-25).

«¿De quién es el anillo, la garantía, el sello del universo, la Idea-arquetipo con la cual todo lo que era informe y sin cualidad ha recibido la impresión de una señal? (...) ¿De quién sino solamente de Dios?»⁹².

Evocando la costumbre de sellar con el anillo personal los documentos para darles crédito y garantía y de marcar las cosas o los animales para indicar la pertenencia a un dueño⁹³, subraya que Dios al sellar el mundo con su anillo personal, el Logos, ha dejado en el universo la señal de que es propiedad suya. La impronta marcada en las cosas, es decir, la forma mediante la cual los seres se constituyen como tales, es la garantía y la seguridad de que el mundo pertenece a Dios.

Esa marca, que delata el origen y la propiedad del cosmos es la imagen y reproducción del Logos; es la participación que el Logos ha dejado de sí mismo en el mundo; dicho de otra manera, es la «logicidad», la «racionalidad», el «sentido» que el cosmos tiene. Ahora bien, como esa marca es en su propio ser signo, señal y testimonio de Dios, el mundo se convierte así en testigo callado de su Creador, en palabra sin sonido, pero llena de realidad, que manifiesta y revela a Dios mismo.

Más aún, esta sellación efectuada mediante el Logos hace que el mundo sea algo sagrado. Así lo sugiere en un pasaje en que habla del Sumo Sacerdote identificado con el Logos⁹⁴, donde interpreta la inscripción de la placa de oro, que forma parte de su vestidura, del siguiente modo:

«Sobre la cabeza lleva una placa de oro puro con la grabación de un sello 'Santuario para el Señor' (...) ese sello es la Idea de las Ideas según la cual Dios ha impreso el mundo, la cual es incorporal e inteligible»⁹⁵.

92. *Mut.* 135. De modo semejante comenta el mismo tema en *Somn.* II,45: «Dios da al alma un sello, regalo totalmente bello, enseñando que configuró a la substancia del universo que estaba sin figura, marcó a la que estaba sin marca, formó a la que estaba sin cualidad y llevándolo a perfección selló todo el mundo con la Imagen y la Idea, su propio Logos».

93. Sobre esta costumbre antigua vid. L. WENGER, art. *Signum* en *RECA*, II, A, 2, col. 2363-2378; 2389-2392.

94. La interpretación del Sumo Sacerdote como el Logos aparece frecuentemente en Filón: cfr. *Gig.* 52; *Mos.* II, 109; 117-118; *Spec.* I, 82-83; *Fug.* 108; *QE.* II, 117-118.

95. *Migr.* 103.

Aprovechando la palabra «sello» que le facilita el texto bíblico (cfr. *Ex* 28,26), conecta inmediatamente con uno de sus temas favoritos: la sellación del mundo. Ese sello es la Idea de las Ideas, es decir, la Idea por antonomasia, la que en otros textos llama Idea-arquetipo identificándola con el Logos⁹⁶. Si el cuño lleva grabada en sí la inscripción «Santuario para el Señor», la impronta dejada por él tras la sellación reproducirá como una imagen esa misma inscripción; así el mundo, en su mismo ser mundo creado por Dios es también santuario para el Señor⁹⁷.

Pero este mundo sensible no se limita a ser santuario de Dios, sino que por su misma constitución y ordenamiento proclama lo que es, pues Dios al crearlo y darle forma le ha dado también nombre y se lo ha dejado inscrito en su ser acuñándole la inscripción «santuario para el Señor»: el mundo manifiesta que pertenece y está consagrado a Dios y que en él se canta, se alaba y se da gloria al Creador por la gloria que Dios mismo ha difundido en la creación⁹⁸.

Con este tema del «sello arquetipo» nos encontramos con una de las claves para entender el pensamiento filoniano. El Logos, como conjunto de las ideas de Dios, o mundo inteligible, es el paradigma, modelo o arquetipo del mundo sensible, que es su reproducción, imagen o sombra⁹⁹. Tema éste con resonancias platónicas, pero que el alejandrino lo encuentra también expresado en la Biblia, y por cierto, cuando refiere el origen de las dos realidades más sagradas de la creación: el hombre y el Tabernáculo. Para él las realidades

96. Así en *Spec.* III, 207 dice: «El entendimiento humano es divino porque ha sido marcado conforme a la Idea arquetipo, el Logos supremo»; en *Spec.* III,83: «Nada hay más sagrado y divino que el hombre, la impronta totalmente bella de una imagen totalmente bella, impronta marcada por el modelo que constituye la Idea arquetipo que es el Logos»; cfr. también *Mut.* 135; *Somn.* II,45; *QE*, II, 122-124.

97. Esta conclusión no la saca Filón expresamente, pero se deduce de su planteamiento y además encaja perfectamente con la interpretación que de la palabra *ἀγλασμία* recogida de *Ex* 15,17, hace en *Plant.* 50: «El mundo es el 'santuario' como un resplandor de cosas santas (*ἀγίων ἀπαύγασμα*), imitación del arquetipo, porque la belleza sensible es imagen de la belleza inteligible».

98. Cfr. a este respecto *Virt.* 72-74 donde se presenta a Moisés uniéndose al conjunto de los elementos cósmicos, al mundo entero como instrumento musical, para cantar y dar gracias a Dios; en *Somn.* I, 215 se habla de los dos santuarios de Dios que son el universo visible y el alma racional y de cómo el mundo participa en la celebración del culto con el hombre y el hombre con el mundo.

99. El tema de la «sombra» para referirse al mundo sensible, con clara evocación del mito platónico de la caverna, lo refiere Filón fundamentalmente a propósito de Besaleel, cuya interpretación es «el que actúa en las sombras» o «en la sombra de Dios». Mientras Moisés, al recibir el modelo inteligible del Tabernáculo, realiza los arquetipos, Besaleel, que es el constructor material, reproduce las imitaciones o las sombras: cfr. *Leg.* III,96; 102; *Mos.* II, 74ss; *Somn.* I,206; *Plant.* 27; *QE*. II, 52; 82.

sensibles, debido a la forma, son imagen del Logos, el cual es a su vez imagen de Dios, el Ser, el Principio Absoluto ¹⁰⁰.

Pero la imagen y reproducción del Logos, que es la forma, es descrita no al modo de una copia que puede hacer un artista fijándose en el modelo, sino mucho más íntimamente, como la impronta, la marca impresa por el Logos, que en su ejercicio de modelación actúa moldeando a las cosas conforme a sí mismo, como un cuño o sello arquetipo. El Logos ejerce una causalidad ejemplar de acuñación ¹⁰¹. De aquí resulta que el mundo de las ideas, que es el Logos

100. Exponiendo el tema de la relación entre el mundo inteligible y el sensible y después de afirmar que el mundo inteligible es el Logos, concluye así en *Opif.* 25: «Esta doctrina no es mía sino de Moisés; en efecto, cuando en los versículos siguientes describe la creación del hombre afirma claramente que fue modelado según la imagen de Dios (cfr. *Gen* 1,27). Ahora bien, si la parte es imagen de la imagen, está claro que también el todo visible, el universo mundo sensible, que es mayor que la imagen humana, será imitación de la divina; y entonces está claro que el sello arquetipo, que decimos que es el mundo inteligible, será el Logos mismo de Dios». Sobre el hombre como imagen del Logos, cfr. *Leg.* III,96; *Her.* 231-232; sobre el Logos como imagen de Dios, cfr. *Confus.* 97; 146; *Somn.* I, 239; *Fug.* 101; *Spec.* I,81; cfr. H. WILLIAMS, Εἰκὼν. *Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. Philon von Alexandria* (Münster 1935) pp. 75-87. El argumento de la parte al todo es usado frecuentemente entre los estoicos: cfr. J. PEPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Ambroise, *Exam.* I,1,1-4) (Paris 1964), p. 131s; se basa en la consideración del hombre como un microcosmos o del mundo como un macrohombre (cfr. *Her.* 152; 155; *Poster.* 58; *Plant.* 28; *Mos.* II,135; *Migr.* 220; *QG.* IV, 188); según eso es posible conocer el todo a través de la parte cualificada y proporcional que es el hombre (cfr. *Abr.* 71). Sobre este tema vid. A. J. FESTUGIÈRE, *o.c.*, II, p. 450; L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The Theological Antropology of Maximus the Confessor* (Lund 1965) pp. 140-144, con la bibliografía que aduce. El recurso filoniano a la construcción del Tabernáculo para exponer las mismas ideas aparece en los textos citados en la nota anterior y particularmente en *Leg.* III,96, donde conecta con *Gen* 1,27: «Besaleel se interpreta 'en la sombra de Dios'; ahora bien la sombra de Dios es su Logos, del cual se sirvió como instrumento cuando creó el mundo. Esta sombra que es como una reproducción, es arquetipo de las demás cosas, pues lo mismo que Dios es modelo de su imagen a la cual aquí se llama 'sombra', así la imagen se convierte en modelo de las otras cosas, como está claro al comienzo de la Ley cuando dice: *E hizo Dios al hombre según la imagen de Dios* (*Gen* 1,27), de tal forma que la imagen ha sido reproducida según Dios, y el hombre según la imagen que ha tomado así el papel de modelo». En resumen, del esquema platónico modelo-imagen, Filón ha encontrado la expresión «modelo» en *Ex* 25,9 (cfr. H. A. WOLFSON, *Philo* cit. I, p. 182) y la expresión «imagen» en *Gen* 1,26-27.

101. En algunos textos Filón atribuye la función selladora a las Potencias en lugar de al Logos: así en *Spec.* I,327-329: «Hay quienes afirman que las ideas corporales son nombre vacío carente de realidad verdadera, eliminando de los seres la substancia absolutamente indispensable que es modelo-arquetipo de todas las cualidades substanciales, conforme a la cual ha sido formado y medido cada uno de los seres (...). Dios ha creado todas las cosas de la materia informe sin tocarla él mismo (...) sino sirviéndose de las Potencias corporales, cuyo nombre verdadero es las Ideas, para aplicar a cada género su forma correspondiente» (cfr. también *Spec.* I, 47-48 transcrito *supra* nota 90). En realidad para Filón hay una identidad básica entre Logos y Potencias como atributos de Dios de cara a la creación; pero con las Potencias quiere destacar más el aspecto de la ejecución, la acuñación efectiva ejercida por el cuño que es el Logos. Sobre la relación entre Logos y Potencias, cfr. *Cher.* 27-28; *Fug.* 94-96; 100-101; *Her.* 166; *QE.* II,68: las Potencias ejecutan las órdenes

de Dios, no permanezca totalmente extrínseco al mundo sensible, como lo concebía Platón, sino que está referido al sensible y actuando en él. Este planteamiento es fruto de la aportación inmanentista de Aristóteles y se desarrolla en la corriente doctrinal del platonismo medio. Para Filón lo que en el Pensamiento de Dios es idea (ιδέα), al comunicarse a la materia en la acuñación, se convierte en forma (εἶδος)¹⁰². Partiendo de la metáfora platónica de la acuñación para explicar la creación del mundo¹⁰³, Filón ha sido el autor que más sistemáticamente ha utilizado el término «sello» para referirse a la causalidad ejemplar de las ideas y del Logos, desarrollando esta expresión técnica —«sello»— que había adquirido carta de ciudadanía en los círculos estoicos de Alejandría¹⁰⁴.

del Logos; son como sus manos: comparar *Deus. 57* con *Plant. 50*. Para un estudio más detallado del tema de las Potencias en Filón, vid. por ejemplo, M. HEINZE, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* (Oldenburg 1872), p. 248ss; J. DRUMMOND, *o.c.*, pp. 65-155; E. BRÉHIER, *o.c.*, pp. 136-158; H. A. WOLFSON, *Philo* cit. I .p. 276ss; W. GRUNDMANN, Δύναμις, en *ThWNT*, II, pp. 299-300; G. KRETSCHMAR, *o.c.*, pp. 82-91; 112-113; E. R. GOODENOUGH, *By Light, Light* (New Haven 1935), p. 235ss; Ursula FRUECHTEL, *o.c.*, pp. 18-27; A. MADDALENA, *Filone Alessandrino* (Milano 1970) pp. 318-344.

102. Sobre una cierta materialización de las ideas en la generación posterior a Platón, vid. H. WILLMS, *o.c.* Según W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlín 1930), p. 29ss en el platonismo medio se efectuó la distinción filosófica de la Idea en sí (ιδέα) y de la idea introducida en las cosas (εἶδος), distinción que Filón parece conocer (cfr. *Spec.* I,48; 329): ἰδέαι ... εἰδοποιουσιν), aunque no siempre respete la terminología, sino que emplee ambas palabras indistintamente. Según el mismo autor habría sido Antiocho, tal como lo describe Cicerón (*De finibus* 5,69), el primero en establecer la distinción en un intento de compaginar Platón, Aristóteles y los estoicos. Conforme a esto, en el pasaje de *Fug.* 12 que estamos analizando el Logos es la *Ida* en sí que reproduce por acuñación el εἶδος o la forma de las cosas. Esta misma corriente, según R. ARNALDEZ, en *Les Oeuvres*, 1, p. 137, nota, se puede ver continuada en autores posteriores a Filón, tales como Albino y Atico; éste en concreto dice que Dios después de haber concebido las Ideas en su Pensamiento produce (προσάγει) colocándola en las cosas la semejanza de esas ideas.

103. En Filón ha debido de influir *Timeo* 50c-51a, donde Platón habla de la acuñación de la materia informe: vid. F. J. DOELGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums* (Paderborn 1911) pp. 65-69

104. El término «sello» no es utilizado por Platón en el contexto de la acuñación de las ideas (cfr. FITZER, Σφραγίς, en *ThWNT*, VII, p. 946). Pero un autor como Ario Dídimio, de la escuela estoica de Alejandría y de la época de Augusto (cfr. H. DIELS, *Prolegomena. Doxographi Graeci*, Berolini, 1879, p. 80ss) al resumir la doctrina de Platón, lo utiliza: «Así como de un solo sello se hacen muchas improntas y de un solo hombre muchas imágenes, del mismo modo de cada una de las ideas innumerables naturalezas de cuerpos sensibles». (Cfr. EUSEBIO, *Prep. Ev.* XI,23; ESTOBEO, *Ecl. Eth.* 7,12). Filón emplea expresiones similares en *Deter.* 76, cuando tras haber establecido que la muerte de un hombre no supone la destrucción de la humanidad, dice: «que ésta sea género, idea, concepto o cualquier otra denominación con que se la llame, eso corresponde: saberlo a los que investigan los nombres apropiados. Un sello muchas veces marca innumerables substancias y sucede que las improntas desaparecen con las substancias donde se encuentran, mientras que el sello permanece firme sin cambiar en nada»; cfr. también *Opif.* 34; 129-130; 134; *Leg.*

b. *Conexión de la denominación «arquetipo» con Gen 1,1*

Visto el significado que da al calificativo de «arquetipo» aplicado al Logos, nos falta por exponer si en esa denominación está refiriéndose al «principio» de *Gen 1,1*. Explícitamente no lo hace; pero creemos muy probable que exista una alusión implícita. Los indicios que nos llevan a esta conclusión son los siguientes:

1.º Por un lado la palabra bíblica ἀρχή es fácilmente conectable con la expresión ἀρχέτυπον tan querida para nuestro autor.

2.º Es además elocuente el hecho de que la frase anterior a su comentario de *Gen 1,1* en *Opif.* sea precisamente la alusión al mundo inteligible o Logos como sello-arquetipo, que viene a ser el resumen y conclusión de lo expuesto sobre la función del Logos como causa instrumental-ejemplar de la creación.

3.º Por otra parte es también significativo que en dos de los pasajes que hemos citado para explicar la denominación de «principio» aplicada al Logos recurra en su comentario a la expresión «arquetipo»¹⁰⁵. Parece que «principio» y «arquetipo» son en su pensamiento intercambiables, pero que emplea con más frecuencia la segunda descubriéndola como más expresiva de la clase de principio que es el Logos: el Logos ejerce su función de principio siendo arquetipo, siendo causa ejemplar que acuña la forma de las cosas.

4.º Por último esta denominación viene a sintetizar los sentidos en que el Logos cumple su función instrumental en manos de Dios respecto a la creación: es el lugar que contiene impresas las ideas para poderlas reproducir en su acuñación siendo, por tanto, previo al mundo sensible y llevando grabadas en sí, como un libro, las constituciones de las cosas. La lectura de *en el principio hizo Dios* de *Gen 1,1* como «en el arquetipo que es el Logos hizo

I,22; *Agric.* 166-167. La semejanza entre Ario Dídimo y Filón la vio ya Eusebio de Cesarea, pues después del texto referido de Ario Dídimo, transcribe *Opif.* 24-36. Es probable que la utilización del término «sello» en los círculos estoicos y consiguientemente en Filón tenga influencia pitagórica pues, según un antiguo verso órfico (*Himn.* 34,26), el Creador del mundo utiliza el sello cósmico: vid. F. A. STAUDENMAIER, *Die Lehre von der Ideen in Verbindung mit einer Entwicklungsgeschichte der Ideen-Lehre und der Lehre vom göttlichen Logos* (Giessen 1840), p. 414; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig 1923⁵) III, 2, pp. 114-143.

105. Cfr. *supra* notas 68 y 77.

Dios» encaja perfectamente con todo el planteamiento filoniano de la creación.

4. CONCLUSIONES: CONEXIÓN DE GEN 1,1 CON PROV 8,22-30

Los textos que hemos analizado, sobre todo si se toman en su conjunto, convergen en la conclusión de que una de las interpretaciones que Filón hace del *en el principio* de Gen 1,1 es la referencia al Logos, equivaliendo a que Dios hizo el mundo inteligible «en» el Logos.

Por otro lado, en el estudio de varios de los textos hemos tenido ocasión de comprobar la alusión explícita o implícita a *Prov* 8,22-30, que viene a constituir como el telón de fondo de su interpretación de Gen 1,1. En efecto, resumiendo los datos, se observa un paralelismo temático entre las funciones atribuidas por Filón al Logos en cuanto Principio y las que en el poema de *Prov* se atribuyen a la Sabiduría:

En primer lugar, la función del *arquetipo*, que planifica y proyecta en su mente el mundo que va a construir, encuentra su correspondencia en *Prov* 8,30.

En segundo lugar, la función de *seno materno* en el cual Dios concibe las ideas, con la consiguiente característica de *prioridad* respecto al mundo sensible, Filón la relaciona expresamente con *Prov* 8,22-23.

En tercer lugar, la función de *principio* en cuanto causa ejemplar del mundo encuentra su paralelismo y apoyatura también en *Prov* 8,22-23.

Este modo de interpretar Gen 1,1 no es un descubrimiento totalmente original de Filón. Algunos *Targumin* judíos ya tradujeron el *principio* como la Sabiduría¹⁰⁶; algunos *comentarios midráshicos*

106. Así el *Targum Neofiti I*, traduce Gen 1,1, según el texto que conservamos en la actualidad: «Desde el principio el Hijo de Yahveh con Sabiduría terminó los cielos y la tierra», y parece probable que la traducción primitiva fue: «Desde el principio la Palabra de Yahveh con sabiduría creó y terminó los cielos y la tierra»: cfr. A. Díez-MACHO, *Targum y Nuevo Testamento*, en *Mélanges E. Tisserant*, I (C.d. Vaticana 1964) pp. 173-174; IDEM, *Neophyti I. Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana* (Madrid-Barcelona 1968) p. 2, nota 1. La mayoría de los autores se inclina a atribuir una gran antigüedad a este Targum (s. I-II) (cfr. *Ibid.* Introducción, pp. 56-95). El *Targum Fragmentario Palestinense* y el de *Jerusalén* traducen «en el prin-

interpretan el *principio* como la Ley, haciendo también referencia a *Prov* 8,22-23 e identificando la Ley con la Sabiduría: así el comentario de Rabbi Hejuda b. El'ai¹⁰⁷, el de Rabbi Hoshaya¹⁰⁸ y el de Rabbi Acha¹⁰⁹; la identificación entre Sabiduría y Ley es corriente en la literatura rabínica y aparece ya en el libro del *Eclesiástico*¹¹⁰. Estos comentarios midráshicos, aunque sean del s. III o IV p.C.,

cipio» por «en la Sabiduría». En estos Targumin se refleja una tradición antigua: cfr. D. GONZALO MAESO, *Manual de historia de la literatura hebrea* (Madrid 1960), p. 390; R. LE DEAUT, *Introduction à la littérature targumique* (Roma 1966) pp. 78-123; J. BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge 1969), p. 26.

107. El comentario de R. Jehuda b. El'ai (c. 150 p. C) se recoge en el *Midrasch Tanchuma*, cuando comenta *Prov* 8,30 así: «Y yo estaba a su lado como *âmôn* '¿Qué significa *âmôn*?' R. Jehuda b. El'ai ha dicho: 'Maestro de obra con la Ley', pues el Santo-bendito-sea miraba a la Ley cuando creó el mundo. Dice: 'y yo estaba a su lado como *âmôn*'. ¿Qué está escrito?: 'con el principio hizo Dios'. Y el Principio no es otra cosa que la Ley, pues se dice: 'Dios me creó como principio de su camino': cfr. L. WECHTER, *Der Einfluss platonischen Denkens auf rabbinische Schöpfungsspekulationen*, en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 14 (1962) 48ss.

108. Según *Midrasch Bereshit Rabba*, Rabbi Hoshaya (c. 225 p.C.) comenta *Gen* 1,1, según una costumbre rabínica, partiendo de un texto tomado de los «ketuwin»: se trata de *Prov* 8,30, donde la Sabiduría dice: 'Yo estaba junto a él como un *âmôn*'. El comentarista menciona tres interpretaciones de esta palabra, y al final presenta la suya como sigue: «*âmôn* es un *ômên* (arquetipo): la Ley declara 'yo era el instrumento de un arquitecto para el Santo-bendito-sea'. De ordinario cuando un rey construye un palacio no se apoya en su propia ciencia, sino que recurre a la de un arquitecto; y el arquitecto mismo no se funda en su propia ciencia, sino que dispone de pergaminos y tableros para saber dónde colocar las distintas habitaciones y huecos. Del mismo modo el Santo-bendito-sea contemplaba la Ley cuando creaba el mundo, cuando la Ley dice 'en el principio Dios creó', porque 'principio' no es otra cosa que Ley, como aparece cuando lees: 'El Señor ha hecho de mí su posesión en el principio de sus caminos' (*Gen* 1,1): cfr. W. BACHER, *The Church Father Origen and Rabbi Hoshaya*, en *Jewish Quarterly Review* 3 (1891) 358s; IDEM, *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, II (Strassburg 1892) p. 107; IDEM, *Die Proömien der alten jüdischen Homilien* (Leipzig 1913) p. 36; C. F. BURNEX, *Christ as the ἀρχή of Creation*, en *Journal of Theological Studies* 27 (1926) 174; H. F. WEISS, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums* (Berlin 1966) p. 299; L. WAECHTER, *o.c.*, pp. 42-50; G. F. MOORE, *o.c.*, I, p. 267s; D. BARTHELEMY, *Est-ce Hoshaya Habba qui censura le «commentaire Allégorique?»*, en *Colloque*, 74ss; P. SCHAEFER, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums* (Leiden 1978) pp. 33-37. Los autores resaltan la coincidencia de este comentario de R. Hoshaya con el pasaje filoniano de *Opif.* 17-20 sobre el arquitecto, insistiendo en el conocimiento que pudo tener el rabino de las obras de Filón a través de Orígenes. La manera de conectar con *Prov* 8,22-30 refleja exégesis rabínicas anteriores.

109. Rabbi Acha (c. 320 p.C.) coincide también en identificar el «principio» de *Gen* 1,1 con la Ley: «Durante 26 generaciones estuvo la letra Alef reclamando a Dios y diciéndole: 'yo soy la primera de las letras y sin embargo tú no has hecho el mundo por mí, sino por Bet, pues se dice *beresith* (*Gen* 1,1); Dios le respondió: Por tu vida que yo te he de compensar; la Ley fue creada por mí 2.000 años antes de que fuera creado el mundo, pero cuando yo vaya a dar la Ley a Israel, comenzaré por Alef, pues se dice *an qui* (yo) soy Yahveh tu Dios' (*Ex* 20,2)» (texto citado por L. STRACK-P. BILLERBECK, *o.c.*, II, p. 355).

110. Cfr. por ejemplo *Ecco* 24,23-29. Esta identificación se convirtió en un lugar común en la literatura rabínica: cfr. G. F. MOORE, *o.c.*, I, p. 265ss; J. BOWKER, *o.c.*, p. 100; K. SCHUBERT, *Eine Beobachtungen zum Verständnis des Logosbegriffes im früh-rabbinischen Schrifttum*, en *Judaica* 9 (1953) 65-72. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas*

reflejan sin embargo tradiciones más antiguas¹¹¹. Por último, en el Nuevo Testamento se atribuye a Cristo o al Logos el título de «principio de la creación» (cfr. *Col* 1,15-18; *Ap* 3,14; *Jn* 1,1-3); según los exégetas, esta atribución es una interpretación de *Gen* 1,1 por correlación con *Prov* 8,22-30¹¹²; éste es, por tanto, un nuevo indicio de que dicha manera de interpretar *Gen* 1,1 tenía tradición y consistencia en la exégesis judía.

Filón bebe, sin duda, de esta tradición exegética. Su originalidad, sin embargo, consiste en introducir un término nuevo: el Logos; la expresión tiene, desde luego, apoyatura y entronque escriturístico en el tema bíblico de la fuerza creadora de la «Palabra de Dios»¹¹³; pero la conceptualización que Filón hace del Logos y el

bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. (Tübingen 1969) pp. 307-318. Un eco de ello parece ser *Gal* 3,24, que llama a la Ley «pedagogo»: cfr. W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism* (London 1948) p. 170.

111. Cfr. D. GONZALO MAESO, *o.c.*, pp. 360-365; S. SANDMEL, *Philo's Place in Judaism. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature* (New York 1971) p. 5s, afirma: «The rabbinic literature, as is well known, is later in redaction than the time of Philo, but some material, both haggada and halaka, contained in the later collections, is undoubtedly earlier than Philo. (...) That the rabbinic compilations are later than Philo is no obstacle to the possibility that Philo could be utilizing early rabbinic material». Para la cuestión de la relación entre Filón y los rabinos, vid. S. BELKIN, *Philo and the oral Law. The Pbilonic Interpretation of Biblical Law in relation to the Palestinan Halakah* (Cambridge 1940) pp. VIII-X.

112. E. M. BURNEY, *o.c.*, p. 174 dice: «The verses which follow in *Col*. 1,16-18 as a development of *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* are not simply reminiscent of *Prov* 8,22 and its context, but are based upon another O.T. passage, immediately suggested to the Apostle by the allusion in Proverbs. Without a doubt he is passing from the use of 'reshit' (beginning) in *Prov* 8,22 as applicable to Christ, to the use of the same term in the creation-narrative of Genesis, where it occurs as the first word of the Hebrew Bible, «bereshit» (In the beginning)». A continuación el autor prueba que *Col* 1,15-18 es una exposición elaborada a estilo rabínico de los distintos sentidos que puede tener el «bereshit» de *Gen* 1,1 aplicándolos a Cristo. Puede consultarse también E. FEUILLET, *Le Premier-Né de toute créature de Col. 1,15*, en *DBS*, VIII, col. 500ss; IDEM, *La création de l'univers «dans le Christ» d'après l'Épître aux Colossiens (1,16a)*, en *New Testament Studies* 12 (1965-66) 1-9; W. MICHAELIS, *Πρωτότοκος*, en *ThWNT*, VI, 879-881; IDEM, *Die biblische Vorstellung von Christus als dem Erstgeborenen*, en *Zeitschrift für systematische Theologie* 23 (1954) 137-157; H. HEGERMANN, *o.c.*, p. 96. *Ap* 3,14 tiene el mismo contexto exegético: cfr. C. F. BURNEY, *o.c.*, p. 477; E. FEUILLET, *Le Premier-Né* cit. col. 509. Sobre *Jn* 1,1 los autores están de acuerdo en señalar la alusión a *Gen* 1,1: así E. FEUILLET, *Prologue du quatrième évangile*, en *DSB*, VIII, col. 624-625, dice: «Dans la première proposition: 'Au commencement le Logos était', l'expression 'au commencement' renvoie à *Gen* 1,1, c-à-d. à la création de l'univers par la parole divine, création qui sera mentionné au v.3. Même la forme littéraire du texte, avec sa succession de propositions coordonnées, semble destinée à rappeler le début de la Genèse, comme si l'auteur avait voulu nous offrir un prolongement et un complément de la page capitale qui ouvre la Bible entière». Entre una abundante bibliografía, se puede consultar también F. M. BRAUN, *Jean le Théologien*, III (París 1966) p. 21ss; H. RIDDERBOS, *The Structure and Scope of the prologue to the Gospel of John*, en *Novum Testamentum* 8 (1966) 196-197.

113. Vid. L. DUERR, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient* (Leipzig 1938) pp. 38-50.

puesto que ocupa en todo su pensamiento no podría entenderse sin una influencia y conexión con el Logos estoico. Al alejandrino se le presenta como un reto expresar su fe en el lenguaje filosófico del tiempo, traducir la Sabiduría judía al Logos de los filósofos¹¹⁴.

Para la teología y cosmología de nuestro autor, la interpretación más sugerente y rica de contenido de las tres que hace del *en el principio* de *Gen 1,1* es esta última¹¹⁵. El tema del Logos es punto de referencia constante en su pensamiento y en su exégesis. Haberlo descubierto ya en la primera palabra de la Biblia será disponer de la llave para abrir sus tesoros, de la clave de toda su interpretación.

114. Sobre la procedencia del Logos filoniano se ha escrito mucho; los estudios más antiguos tienden a poner la fuente de influencia sobre todo en el Logos estoico. Últimamente se resalta el sustrato judío de Filón en toda su obra y también en el tema del Logos (vid. K. SCHUBERT, *o.c.*, pp. 65-80). Creemos nosotros que las categorías mentales con que Filón se representa al Logos y el conjunto de funciones que le atribuye son fundamentalmente estoicas, aunque ciertamente su punto de partida es la Biblia y su fe judía le proporciona correcciones para no identificarse plenamente con el Logos de los estoicos. Sobre la relación entre el Logos filoniano y el Logos del prólogo de Juan, también se ha escrito bastante: cfr. por ejemplo: E. SACHSSE, *Die Logoslehre bei Philo und bei Johannes*, en *Neue Kirchliche Zeitschrift* 15 (1904) 747-767; J. LEBRETON, *Les origines du Dogme de la Trinité*, I (París 1919) pp. 590-598; M. J. LAGRANGE, *Vers le Logos de Saint Jean*, en *Revue Biblique* 32 (1923) 271-371; R. M. WILSON, *Philon and the Fourth Gospel*, en *Expository Times* 65 (1954-55) 47ss; J. DANÉLOU, *o.c.*, pp. 240-247; J. STARCKY, *Logos*, en *DBS*, V, col. 473-75; 490s; A. FEUILLET, *Les rapports de Philon avec S. Jean, S. Paul et l'Épître aux Hébreux*, en *DBS*, VII, vol. 134 ss. No parece que hay dependencia, pero sí una mentalidad similar: emplear un lenguaje filosófico-técnico para traducir categorías o representaciones bíblicas.

115. En la exégesis literal que presenta nuestro autor en el *De Opificio Mundi* no interpreta explícitamente como referido al Logos el *en el principio* de *Gen 1,1*, aunque el tema del arquitecto encaja con esta interpretación del mundo inteligible, obra del día uno. Los textos que hemos encontrado donde se habla del Logos como «principio» pertenecen al comentario alegórico. Es probable que paralelamente al comentario literal del primer capítulo del Génesis escribiera otro alegórico, que se habría perdido y que precedería a *Leg. I*, que, como se sabe, comienza con *Gen 2,1*.



INDICE

	<u>PAGINA</u>
PRESENTACIÓN	7
ÍNDICE DE LA TESIS	17
SIGLAS Y ABREVIATURAS	21
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	23
EL LOGOS Y LA CREACIÓN	33
1. <i>El Logos como «lugar» del mundo inteligible</i>	35
a. El Logos, Entendimiento divino planificador	36
b. El Logos, como seno materno	43
2. <i>El Logos como «principio»</i>	50
a. Significado de la denominación «principio» aplicada al Logos	51
b. Conexión de la denominación «principio» con <i>Gen 1,1</i>	56
3. <i>El Logos como «arquetipo»</i>	60
a. La función del Logos como arquetipo	60
b. Conexión de la denominación «arquetipo» con <i>Gen 1,1</i>	66
4. <i>Conclusiones: conexión de Gen 1,1 con Prov 8,22-30</i>	67