



EL LOGOS Y LA CREACION

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

JOSE LUIS MORENO MARTINEZ

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'ÉTUDES 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. TESELLE, *Nature and grace in Augustine's Expositions of Genesis 1,1-5*, en *Recherches augustinienes* 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. *Opif.* 171; *Plant.* 5-8; *Deter.* 154; *Prov.* II, 50s.

6. *Opif.* 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 *δφέστηκεν* 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 (<i>Opif.</i> 17)	MUNDO (<i>Opif.</i> 19-20)	TABERNACULO (<i>Mos.</i> 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,	” <i>Dios</i> , habiéndose propuesto construir la Gran Ciudad,	«Pareció bien construir un Tabernáculo, obra santísima cuya realización fue explicada (por Dios)
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 arquetéptica 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 incorporeales».	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, οἷον ἁγίων ἀπάνυασμα). 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 γραφῆς* de *Mos.* II,74. Varias veces a lo largo de su obra acude Filón a la expresión *ἀρχετύπου γραφῆς*: 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 incorporales 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*, I, 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 aquélla 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; *Sacrif.* 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 ἔννοια: «el pensamiento en reposo»; en cuanto reflexiona sobre ellas es διανόσις: «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 ἔννοια que recoge Filón es estoica (cfr. *SVF.* II, 847), mientras que la de διανόσις 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* (Berlín 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 incorporal, 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 ἔτελειουργεῖτο (Christophorson), 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 totalmente 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 incorporeal»; *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 semillas 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; *Act.* 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 *κτίστης* con *πατήρ* referidas a Dios Creador aparece varias veces en las obras de Filón: cfr. *Ebr.* 42; *Epec.* 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 Allgemeingut der Bildung». Expresiones similares se encuentran en el *Corpus Hermeticum*, donde ποιεῖν se identifica con *τίκτειν* (XI,1,5; 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 engendradora» 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* (Berlín 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; *Somm.* 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 (δὲ θεός), 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 τελεσφόρος ὥδισι 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 *Miscelanea Comillas* 56 (1972) 25-64.

y antropológica es una de las constantes del pensamiento filoniano⁴⁹. Todos los indicios son, por tanto, de que entiende *Prov* 8,22s como un poema referido a la Sabiduría, madre del mundo⁵⁰, 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 helenístico⁵¹. 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 estoicos⁵².

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 sensible⁵³.

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 'ômēn*, 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 τιθήνην palabra que Filón emplea en *Ebr.* 31 en relación con su cita de *Prov* 8. *Aquila* interpretando como participio pasivo ('amán), 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. SCHRENCK, Πάτηρ en *ThWNT*, 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, Μῆτηρ, 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 (*ἀρχή 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, 'H Βασιλική 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 *ἐγγράφειν* 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* "Εμφυλος, 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 trascrito, 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; *Opiñ.* 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 (πρῶτονβύτατον 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; *Somn.* 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. ΚΑΗΝ, en *Les Oeuvres*, 13, p. 181s.

75. *Jer* 2,3: ἀρχή γεννημάτων αὐτοῦ; *Ecco* 36,14: τοῖς ἐν ἀρχῇ κτισμασὶν σου; *Ps* 74,2: τῆς συναγωγῆς σου, ἧς ἐκτησω 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 arquétipo»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 1,1*⁸⁰.

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*; *Cber. 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 ἐδεμελίωσέν 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 *Opif.* 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. *Opif.* 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. *Opif.* 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 *ἐνεσφράγιστο* de *Opif.* 20. En el texto paralelo de *Mos.* II,74.76 se emplea también un vocabulario similar (*ἐνεσφραγίζετο*) y se especifica que ese sello sirve de cuño impresor (*ἐναποματτομένου 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*) doppelsinnig: 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 incorporal, 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 *ἀγλασμα* recogida de *Ex* 15,17, hace en *Plant.* 50: «El mundo es el 'santuario' como un resplandor de cosas santas (*ἀγλων 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 Absoluto¹⁰⁰.

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 acuñación¹⁰¹. 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, Εἰκόνη. *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. FESTUGIERE, *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 incorpóreas 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 incorpóreas, 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 (ἰδέα), 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 (ἰδέα) 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 Antioco, 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 Idea 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 Dídimos, 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. Vaticano 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 *āmōn* '¿Qué significa *āmōn*? 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 *āmōn*'. ¿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 *āmōn*'. El comentarista menciona tres interpretaciones de esta palabra, y al final presenta la suya como sigue: «*āmōn* es un *ōmēn* (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' (*GnR.* 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. BURNLEY, *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 Beobachtung zum Verständnis des Logosbegriffes im früh-rabbinischen Schriftum*, 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 Philonic Interpretation of Biblical Law in relation to the Palestinian 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 creation 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. 177; 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 (Paris 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 filósofos ¹¹⁴.

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 última ¹¹⁵. 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.

J. L. Moreno
Seminario Conciliar.
LOGROÑO. ESPAÑA

SUMMARIUM

DE VERBO DIVINO IN GEN 1,1: «IN PRINCIPIO» IUXTA PHILONEM ALEXANDRINUM

In operibus Philonis nonnulla inditia reperiuntur quae eius interpretationem de Gen 1,1 defendunt. Auctor alexandrinus, enim, quamvis in opere De opificio Mundi verba Sacrae Scripturae —«in principio»— nullo modo Logos tribuat, tamen ea sic ordinarie legit: In Logos Deus fecit coelum et terram.

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. DANIELOU, *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*.



Primo quidem quoad creationem mundi Logos tamquam instrumentum operatur, scilicet prout est «ubi», vel graece topos, mundi intellegibilis, id est velut Intellectus divinus qui, sicut aedificator, mundi sensibilis formas atque exemplaria producit, humo, si aliam metaphoram adhibemus. Logos est quodammodo matris venter in quo mundus concipitur. Et ideo Philo textum Prov 8,22 ss cum Logos et principio creationis connectit.

Secundo autem, e variis nominibus Logos dicitur «principium» tamquam Lex aeterna creationis atque causa exemplaris omnium rerum. Hoc nomen nonnisi in textu Gen 1,1 fulcitur.

Postremo saepissime Philo Logos «archetypum» nuncupat, quia quoddam sigillum est quod Deus in mundo imprimit, secundum exemplaria materiam figens. Hoc nomen convenit cum «principio» atque quomodo Logos causa sit exemplaris statuit.

Interpretatio Philonis non est quidem omnino originalis, cum iam aliquae Targumin atque commentaria midrashica judaeorum illud «principium» creationis ad Sapientiam referant. Philo tamen terminum novum immisit Logos, quo fidem suam conatus est exprimere verbis coevorum philosophorum. Nonnulli autem inter ecclesiasticos scriptores antiquioris aetatis similem tenuere sententiam, de Verbo loquentes secundum christianorum doctrinam.

SUMMARY

THE LOGOS IN THE «BEGINNING» OF GEN 1,1, ACCORDING TO PHILO OF ALEXANDRIA

Although in his book De Opificio Mundi Philo does not interpret the word «beginning» as found in Gen 1,1 as being referred to the Logos, there are nonetheless sufficient indications in his writings to show that he did indeed understand it thus: «In the Logos God made heaven and earth».

First of all, the Logos with respect to the creation of the world plays the instrumental function of being the «place» of the intelligible world; that is, it is the Divine Understanding who, like an architect, thinks of the ideas relating to the sensible world. Or else, using another metaphor, it is the maternal womb in which the world is conceived. In this sense Philo relates Prov 8,22ss with the Logos and with the beginning of creation.

Second, one of the names which the Logos receives is that of «beginning» which means the Eternal Law of the creation and the exemplary cause of all things. Now then, this denomination is based upon Gen 1,1.

Lastly, Philo very frequently calls the Logos «archetype» because it is the seal with which God gives form to the world, reproducing ideas. This name is united to that of «beginning» and determines the mode in which the Logos exercises exemplary causality.

This interpretation is not an entirely original discovery restricted to Philo since already in some Jewish targumin and in medrashistic commentaries the «beginning» of creation is related with Wisdom. However Philo introduces the word Logos, thus trying to express his faith by means of the philosophical language of his time. Many primitive ecclesiastical writers would later on carry out a similar exegesis referring themselves to the Word in the Christian sense.