

**Universidad Nacional de General Sarmiento**

**TESINA DE LA ESPECIALIZACIÓN EN  
FILOSOFÍA POLÍTICA**

**“El concepto teológico-político de *“Monarchía”* en  
Filón de Alejandría y sus influencias aristotélicas”**

**Profesora María Elisa Acevedo Sosa.**

**Directora: Dra. Jazmín Ferreiro.**

*...Por el rey, que representa el orden, la continuidad, la decencia, el derecho y el honor; por el rey que es el único que defiende a la Iglesia, que impide que se venga abajo la propiedad, que persigue la “secta”...*

**El Gatopardo.**

## Índice

Introducción.....	pp.4-8.
Abreviaturas.....	p.9.
Primera Parte: Contexto histórico de la obra de Filón.....	pp.10-17.
Segunda Parte: Estado de la cuestión.....	pp.18-22.
Tercera Parte: Análisis de términos de la filosofía práctica y la metafísica presentes en <i>La creación del Mundo según Moisés</i> ..	pp.23-62.
a. Introducción al tratado <i>Opif.</i> de Filón de Alejandría.....	pp.23-31.
b. Análisis de términos de la filosofía práctica y la metafísica presentes en <i>Opif.</i> Características del Dios-monarca de Filón y del Motor Inmóvil aristotélico.....	pp.31-62.
Cuarta Parte: Consideraciones sobre la discusión en torno al concepto de monarquía como categoría <i>teológico-política</i> .....	pp.63-85.
Conclusiones.....	pp.86-93.
Bibliografía.....	pp.94-100.

## Introducción

El presente trabajo abordará la temática concerniente al concepto teológico-político de *monarchia* en la obra del filósofo y teólogo judío Filón de Alejandría, tal y como es utilizado por el autor en su tratado *La creación del mundo según Moisés (Opif.)* y la influencia que sobre el mismo ejerce el planteo cosmológico-político de Aristóteles tal como se presenta en el libro XII de *Metafísica*. La importancia de estudiar los puntos de contacto entre ambos autores es imperiosa si se toma en cuenta los escasos estudios sobre la influencia aristotélica, en comparación con la abundante literatura que pone de relieve la impronta platónica del alejandrino. Se explicitará la problemática filosófica de la naturaleza de la apropiación que Filón hace del concepto político y metafísico de *monarchia* de Aristóteles que adquiere, en la obra filoniana, significados claramente relacionados con la justificación teológica del gobierno de Dios sobre el mundo y del papel sacerdotal y de mediación que el pueblo judío cumpliría en la historia revelada por la Providencia. Filón de Alejandría es un pensador clave en la historia de la filosofía, ya que es considerado el primero que de manera sistemática ha hecho uso de conceptos prestados de la filosofía griega para explicar el texto bíblico<sup>1</sup>. El nexo simbólico y conceptual que ha edificado entre la tradición filosófica y la hebrea para fundamentar el lugar privilegiado de la verdad revelada y del Dios del Pentateuco como única Causa y Gobernante del Cosmos, ha constituido un importantísimo antecedente para los pensadores cristianos, quienes también echaron mano de la filosofía para justificar el poder espiritual del Papa y temporal del monarca. Dada la importancia que estas consideraciones han tenido para el desarrollo de la tradición de la filosofía política, se intentará además, ofrecer un análisis del marco contemporáneo sobre el que se proyecta nuestra problemática a partir de las controvertidas tesis desplegadas por el jurista alemán Schmitt.

---

<sup>1</sup> Cf. Antiseri, D. y Reale, G. (1995). Los orígenes griegos del pensamiento occidental. En Iglesias, J.A (Trad.), *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: Editorial Herder, p.34. También Martín, J.P. (1986). *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*. Buenos Aires: Ediciones Depalma, pp. 1-2. Sobre el caso de Filón de Alejandría como el primero en la utilización de los conocimientos gramaticales y literarios, así como el uso de la etimología y del método alegórico de manera sistemática para la exégesis del texto completo de la Biblia véase Rivas Rebaque, F. (2007). La escuela de Alejandría: los contextos en la primera inculturación de la fe. En G. Uríbarri (Ed.), *Contexto y nueva evangelización*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, p. 54.

Nuestros esfuerzos están encaminados a lograr una mayor comprensión acerca de la historia de las ideas que tienen su origen en el mundo globalizado e intensamente unificado desde el siglo IV a. C a raíz del proyecto cultural, político y religioso emprendido por Alejandro Magno para con los territorios que iba anexando al Imperio Macedónico, entre ellos, la ciudad que lleva su nombre.<sup>2</sup> Tales ideas fueron el caldo de cultivo para la comprensión cosmológico-teológica y política de los Padres de la Iglesia, y con ellos de la cultura occidental de la que formamos parte.<sup>3</sup> Así, la pregunta que guiará esta investigación será, pues, si el concepto de *monarchía* que Filón utiliza en *Opif.* está influenciado por el planteo teológico y político del Estagirita. Para esto, se realizará un análisis filosófico-filológico del vocabulario político en general que el alejandrino utiliza en el mencionado tratado, indagando particularmente los sentidos que el término *monarchía* adquiere en los diferentes contextos redaccionales. La hipótesis propuesta será, entonces, que puede rastrearse en el vocabulario utilizado por Filón en *Opif.* no solo una mera coincidencia nominal con los términos de la filosofía práctica y metafísica aristotélica, sino una más profunda en cuanto al contenido de su significado, en particular del término *monarchía*. De esta manera, dado que el concepto de *monarchía* es clave en el discurso teológico, político y metafísico tanto en los desarrollos teóricos de Aristóteles como en los de Filón, se tratará de clarificar su significado y posibles conexiones.

Esta línea de investigación que pretende ahondar en la no muy explorada relación entre el planteo cosmológico, teológico y político de Aristóteles como antecedente de Filón de Alejandría fue sugerida por José Pablo Martín<sup>4</sup> (1996: 84) y ya habría sido esbozada por el reconocido especialista Runia (1986: 477), el cual en un estudio sobre la presencia del *Timeo* en los escritos de Filón habló sobre la importancia de estudiar el influjo que sobre el alejandrino ejercieran la tradición de Aristóteles y peripatéticos. Asimismo, Uríbarri Bilbao (1996, p.31) remitiéndose a un clásico trabajo de Erik

---

<sup>2</sup> Compárese con Scarpi, Paolo. (2008:8) *Politeísmo y Globalización*.

<sup>3</sup> Uríbarri Bilbao, G. (1996). *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «Monarchia» en la controversia «Monarquiana»*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, p. 31.

<sup>4</sup> Martín, J.P. (1996). El motor inmóvil de Aristóteles y el Dios de Filón. *Méthexis. Revista Argentina de Filosofía antigua*, 9, 84-98.

Peterson (1951)<sup>5</sup> señala como los tres principales autores que han contribuido al desarrollo del concepto de monarquía divina a Aristóteles, el tratado pseudo-aristotélico *De Mundo* y Filón de Alejandría.

Como señala Uríbarri Bilbao (1996, pp. 51-53), la mayor parte de las ocasiones en que Filón utiliza el término “monarquía” (13 en total) lo hace en la parte de su obra que suele ser denominada *Expositio* o Exposición de la ley. La escritura de los tratados comprendidos bajo esta clasificación constituyen una explicación de la Ley de Moisés a partir de un abordaje sistemático del Pentateuco, que tiene como destinatarios a todos aquellos simpatizantes de la cultura judía que tengan interés en saber más acerca de la misma. Este proyecto intelectual de Filón se enmarcaría en un proceso histórico de inculturación de la fe judía fuertemente influida y hasta a veces avasallada por la cultura griega, cuyas manifestaciones abarcaban casi todo aspecto de la vida (económico, político, ideológico, etc).<sup>6</sup> La respuesta que Filón brindó a lo que se presentaba como amenaza de asimilación del judío a las costumbres y cultos paganos de origen heleno fue tan brillante como eficiente. El filósofo judío no adoptó una actitud hostil hacia la autoridad del Imperio romano y tampoco hacia los gentiles con los que convivía cotidianamente. Pero tampoco admitió una renuncia a la obediencia de la Ley mosaica y el culto debido. Su propuesta consistió en realizar una “traducción” del contenido de la Ley bajo términos y fórmulas tomadas de la filosofía griega.<sup>7</sup> Si el propósito de nuestro autor era que el contenido de la revelación divina se transformara en una verdad hacia la que todos –inclusive los paganos- se sintieran atraídos y la cual pudieran aceptar, debía hacerlo en un lenguaje y bajo conceptos que fueran conocidos por sus interlocutores. En efecto, la misión apologética que Filón tenía entre manos supuso –siguiendo a Uríbarri Bilbao (1996, p. 52)- la acuñación del concepto griego de

---

<sup>5</sup> Peterson, E. (1951). *Der Monotheismus als politisches Problem*. En: *Theologische Traktate*, München, Kösel, pp.45-147.

<sup>6</sup> Rivas Rebaque, F. (2007). La escuela de Alejandría: los contextos en la primera inculturación de la fe. En G. Uríbarri (Ed.), *Contexto y nueva evangelización* (pp. 49-99). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

<sup>7</sup> Cf. J.P Martín (1986, p. 5) afirma que no fue suficiente una traducción idiomática del Pentateuco, la Septuaginta, realizada en el siglo II a.C. Para que fuera posible una comprensión del texto sagrado bajo un sentido universal se debía hacer una “transposición del género literario” desde una comprensión particular, legal, religiosa e histórica a una filosófica.

monarquía para que el público pagano pudiera comprender el significado real que el monoteísmo tenía en la religión judía.

A los efectos de desarrollar la hipótesis propuesta, la primera parte del trabajo abordará la cuestión del contexto histórico en el que Filón desarrolla su actividad intelectual de escritura y enseñanza. En efecto, el poder ubicar el pensamiento de Filón en el marco de los desarrollos científicos y filosóficos de la época, así como en su contexto político, social y cultural aporta mucho a su comprensión. Asimismo se tratará de poner énfasis en aquellas características peculiares que aparecen con el alejandrino y que inauguran una nueva manera de concebir la realidad, de interpretar las Escrituras y de hacer filosofía. Por consiguiente, se hará especial referencia al contexto en el cual aparece el texto filónico que será el objeto de nuestro análisis, es decir, el de *Opif.* Dicho contexto es de especial importancia, pues, como observa José Pablo Martín<sup>8</sup> (2009a:35), es en el desarrollo de la escritura de esta Serie que cambia de manera abrupta la coyuntura política. La datación exacta de *Opif.* es materia de discusión entre los expertos. Sin embargo, es posible afirmar que en este tratado se expone de manera manifiesta un criterio de apertura por parte de Filón hacia los gentiles y la posibilidad de su conversión a la fe judía. Esto es manifiesto, por ejemplo, en *Opif.* 3, donde afirma que todo hombre que se ajuste a la legislación inscripta en las leyes de la naturaleza es capaz de alcanzar la ciudadanía cosmopolita, es decir, de formar parte del gobierno cósmico encabezado por el monarca divino. Por ello, la hipótesis más plausible es, como afirma Martín (2009a: 35), la de ubicar nuestro tratado con anterioridad al de *Las leyes particulares* 3 (*Spec.* 3), en el que aparecen ya elementos que sugieren un mayor particularismo o retrotracción de la comunidad judía, muy posiblemente por causa del *pogrom* antijudío acaecido en el año 38 de nuestra era.

En la Segunda Parte se desarrollará el estado de la cuestión vigente en cuanto a un relevamiento de la literatura especializada que trata sobre *Opif.* Tal tratado constituye, en palabras de Francisco Lisi (2009: 97), “uno de los pocos testimonios que se conservan de ideas cosmológicas que profesaba lo que se conoce como Platonismo Medio”. En esta sección se hará referencia a la relevancia que esta obra posee desde el punto de vista de la historia de las ideas, ya que ha sido objeto de relativamente pocos

---

<sup>8</sup> Cf. La introducción de Martín a las Obras Completas de Filón de Alejandría (2009a: 33-36)

análisis. De hecho, no hemos encontrado bibliografía que analice de forma sistemática el influjo peripatético en la obra *Opif.* de Filón. De esta manera, se explicitarán las dos principales claves de interpretación contemporáneas que se han desplegado sobre las obras filonianas. Por un lado, la que tiene como central preocupación la determinación de la influencia que las tradiciones de pensamiento hebreo y filosófico griego tuvieron en los escritos de Filón. Y, por otro, una que focaliza su atención en las novedades filosóficas que nuestro autor inaugura, proyectando en el caso de algunos autores dichas peculiaridades en los posteriores tratamientos que del texto bíblico realizaron los filósofos cristianos. Como se señalará, el punto en común que encontraremos entre las distintas interpretaciones sobre *Opif.* en particular y la obra de Filón en general, es que entre sus elementos de origen griego, se pondera su matriz platónica que conjuga de manera secundaria nociones estoicas, pitagóricas y aristotélicas.

La Tercera Parte constará de dos apartados. En el primero de ellos, se hará una introducción al tratado *Opif.* de Filón, en la cual se señalará su lugar en el corpus, método exegético y los posibles lectores a los que fue dirigido. Además, se explicitarán algunos supuestos ideológicos procedentes de la tradición hebrea que constituyen principios importantes para la comprensión de nuestra obra. En el segundo, desarrollaremos el análisis de los términos de la filosofía práctica y la metafísica que el alejandrino utiliza en *Opif.*, muchos de los cuales, como se adelanta en la hipótesis propuesta, tienen tanto en su forma como en su significado influencias aristotélicas, en particular la concepción de monarquía divina. Asimismo, se señalarán y analizarán otros conceptos de resonancia claramente aristotélica que aparecen en *Opif.* como la distinción entre el vivir y el vivir bien, la prudencia intermedia, o la perspectiva teleológica del desarrollo de los seres en el mundo sublunar. La cuarta y última parte abordará desde una perspectiva contemporánea las posibles proyecciones de la noción de monarquía como categoría teológico-política. Para tal desarrollo nos centraremos en la central discusión entre Schmitt y Peterson. Por otra parte, se hará mención de los principales autores que se hicieron eco de dicha discusión y aportaron al desarrollo contemporáneo del tratamiento de teoría política en clave *teológico-política*. Asimismo, se expondrán algunas conclusiones extraídas a partir del análisis de las fuentes primarias y secundarias, así como del análisis filológico-filosófico de los términos relativos a la filosofía práctica y la metafísica.



## Siglas y abreviaturas

### ABREVIATURAS DE LOS TRATADOS DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

- Abr.* De Abrahamo. Sobre Abraham.
- Aet.* De aeternitate mundi. Sobre la indestructibilidad del mundo.
- Agr.* De agricultura. Sobre la agricultura.
- Cher.* De Cherubim. Sobre los Querubines.
- Conf.* De confusione linguarum. La confusión de las lenguas.
- Contempl.* De vita contemplativa. La vida contemplativa.
- Decal.* De decalogo. Sobre el decálogo.
- Flacc.* In Flaccum. Contra Flaco.
- Fug.* De fuga et invention. Sobre la fuga y el encuentro.
- Her.* Quis rerum divinarum heres sit. El heredero de los bienes divinos.
- Jos.* De Josepho. Sobre José.
- Legat.* De legatione ad Gaium. Embajada ante Gayo.
- Migr.* De migratione Abrahami. La migración de Abraham.
- Mos.* De vita Mosis 1-2. Vida de Moisés 1 y 2.
- Opif.* De opificio mundi. La creación del mundo según Moisés.
- Post.* De posteritate Caini. La posteridad de Caín.
- Praem.* De praemiis et poenis. Premios y castigos.
- Prov.* De providentia 1-2. Sobre la providencia 1 y 2.
- Sacr.* De sacrificiis Abelis et Caini. Los sacrificios de Abel y Caín.
- Somn.* De somniis 1-2. Sobre los sueños 1 y 2.
- Spec.* De specialibus legibus 1-4. Sobre las leyes particulares 1-4.
- Virt.* De virtutibus. Sobre las virtudes.

### ABREVIATURAS DE LOS TRATADOS ARISTOTÉLICOS

- DA.* De Anima. Sobre el alma.
- EN.* Ética a Nicómaco.
- Metaph.* Metafísica.
- Pol.* Política.
- Ret.* Retórica.
- Top.* Tópicos.

## **Primera Parte: Contexto histórico de la obra de Filón de Alejandría**

Filón de Alejandría -filósofo y teólogo del siglo I de nuestra era- encarna en su obra la confluencia entre las tradiciones judía y helenística. La Alejandría de la época de Filón era una ciudad importante del Imperio Romano, en la cual convivían personas de origen heleno y una importante comunidad judía. Filón como miembro de una familia acaudalada e influyente políticamente, gozó de una educación esmerada dentro de los cánones de la tradición de la *paideia* griega. Asimismo, se destacó no solo por su trayectoria intelectual, sino también por su devoción al Dios y culto judío, teniendo acceso a la lectura del Antiguo Testamento a través de la traducción griega de los LXX. Según Uríbarri Bilbao (1996: 51), Filón se enfrentó a la difícil tarea de dar a conocer y defender sus convicciones religiosas en un contexto cultural griego omnienvolvente, es decir, que dominaba todos los ámbitos de la vida de las personas (lo sagrado, la economía, la política, la lengua, etc). Era una cultura de matriz fuertemente secular, impuesta por el poder político del Imperio Macedónico y luego del Romano, en un intento de homogenizar cultural y lingüísticamente a las tierras conquistadas. Por otra parte, la convicción en el monoteísmo y la concepción acerca de la verdad que manejaba el judaísmo, eran francamente incompatibles con el amplio criterio que tenía el poder imperial sobre las religiones que coexistían en las tierras que iban anexando, aceptándolas y poniéndolas al servicio del Imperio. Ante esta situación, Filón se da a la difícil tarea de dar a conocer a los gentiles las creencias hebreas y se dedica a la explicación de la doctrina de Moisés a través de escritos apologéticos.

La obra de Filón de Alejandría se produce en un contexto de fluido diálogo entre escuelas filosóficas y diversas concepciones religiosas, todas ellas con un suelo común que era el conocimiento por parte de la población culta del idioma y cultura griegos. Tal era el propósito del propio fundador de la ciudad –Alejandro Magno- hacia el 331 a. C, unificar a las gentes de diverso origen y cultura a través de una matriz cultural en común: la helenística. En la época en la que vive nuestro autor –aproximadamente entre el 20 a.C y el 50 d.C- la ciudad de Alejandría cuenta con tres barrios cuya población tenía orígenes bien diferenciados, entre los cuales existía una convivencia más o menos armoniosa. Hacia el oeste se encontraba el barrio más pobre llamado Racotis habitado en su mayoría por egipcios y coptos, el cual contaba con el importante santuario de

Serapis. En el centro se ubicaba el barrio más rico, Brucheion, cuya población estaba constituida mayoritariamente por griegos y donde estaban los edificios públicos más importantes para la vida de la ciudad (el Museo, la Biblioteca, el Emporion, el Gimnasio, el mausoleo de Alejandro Magno, el Paneo, etc.). Y, por último, hacia el este estaba el barrio de los judíos donde se ubicaba la Sinagoga<sup>9</sup>. Los mismos tratados de Filón evidencian esta situación política de relativa tolerancia vigente hasta el año 38 de nuestra, la cual estaría caracterizada por un importante fenómeno de proselitismo asociado al atractivo moral que ejercería el pueblo judío<sup>10</sup>. *Opif.* es una cosmogonía que inaugura la Serie denominada *Exposición de la Ley*, la cual aborda de manera sistemática la Torá según un plan de escritura preestablecido por el mismo autor<sup>11</sup>. Durante los primeros tratados de la Exposición la comunidad judía alejandrina se encuentra en una relación de relativa paz con respecto a sus vecinos gentiles y a su relación con el poder imperial romano. En cambio, cuando Filón está en medio de la escritura de *Las leyes particulares 3 (Spec. 3)* se producen en el año 38 grandes incidentes en contra de la comunidad judía de Alejandría, por los cuales muchas personas se ven despojadas de sus bienes, golpeadas y asesinadas. A este panorama se suma la pretensión del emperador romano Calígula de erigir una estatua con su imagen en el Templo de Jerusalén con el propósito de su adoración. Filón es designado como el líder de una delegación judía que va a hablar con el joven emperador para asegurar la protección de la comunidad alejandrina ante los violentos ataques, así como preservar el derecho del pueblo judío a llevar a cabo su culto monoteísta, el cual era incompatible

---

<sup>9</sup> Cf. Rivas Rebanque (2007: 51).

<sup>10</sup> Según Martín (2009a: 34-35) en el año 38 d.C cuando se produce el primer *pogrom* de la historia, esta mirada positiva que manifestaba el Alejandrino con respecto a su ciudad como cuna de intercambio de ideas, se modifica drásticamente. Esto se evidencia en la escritura de sus obras por un vuelco a temas más centrados en una visión particularista y en tópicos referentes a la historia del pueblo, el mesianismo y la escatología.

<sup>11</sup> En *Praem.* 1-3 Filón hace explícito el orden de escritura de los tratados que conforman la Serie Exposición de la Ley. Primeramente la explicación del mundo y del hombre inteligible y sensible por parte de Dios en *Opif.* Luego, los tratados dedicados a las vidas de los patriarcas que son las leyes vivientes con los tratados *Abr.* y *Jos.* así como otros que se han perdido. Esta parte está seguida por una que se refiere a las leyes genéricas expuestas por Moisés en el tratado *Decal.*; así como otra dedicada a la exposición de los mandatos particulares en *Spec.* 1-4; y *Virt.* donde se realiza una descripción sobre las virtudes que deben tenerse durante la paz y la guerra. Por último, una escatología con aquellos premios y castigos que le esperan a los judíos obedientes a la ley y a aquellos que no los son, así como a los que atacan al pueblo elegido por Dios.

con la adoración de la figura divinizada del gobernante romano. Todos estos hechos históricos, así como el pesar de nuestro autor ante la obligatoria suspensión de sus actividades filosóficas para inmiscuirse en política y la actitud de desdén que Calígula muestra ante la embajada judía son cuestiones que Filón aborda de manera principal en dos tratados suyos: *Contra Flaco (Flacc.)* y *Embajada ante Gayo (Legat.)*. Estos acontecimientos repercuten en la interpretación que Filón realiza con respecto a la Torá. En efecto, se produce en su exégesis un cambio de énfasis desde una visión más abierta y proclive al intercambio de ideas y filosofías en donde se considera como una realidad deseable el proselitismo, hacia un mayor particularismo del pueblo judío y una visión escatológica del mismo según la cual la providencia divina otorgaría premios a todos aquellos que no se mezclaran en la adoración pagana falsa, y castigos para aquellos judíos que se unieran en matrimonio con paganos y se asimilaran a la cultura grecorromana circundante. Si bien no puede señalarse un interés explícito por parte de Filón de revelarse en contra del poder romano o de establecer un régimen paralelo, lo cierto es que a partir de él se da la génesis de un concepto de *monarquía* que será adoptado por los Padres de la Iglesia para pensar el poder de Dios, y en tal poder buscarán legitimar su gobierno los romanos desde que el cristianismo se vuelve religión oficial del Imperio. Por otra parte, la misma ubicación geográfica de Alejandría propició la mencionada convergencia de personas de diversa procedencia, tanto para intercambio comercial como el de ideas. En efecto, situada al noreste del continente africano, en la parte occidental del delta del Nilo donde éste desemboca con el Mar Mediterráneo, contó con un puerto muy transitado, uniendo al sur del continente europeo con Egipto y el Cercano Oriente. La de Alejandría era una de las comunidades judías de la diáspora más importantes. Como afirma Robles López (2010a: p.107-108) a la dispersión de asentamientos judíos allende las fronteras de Palestina que se dieron en el siglo V a.C en relación con el llamado “cautiverio de Babilonia” le siguió un período de intensificación de la diáspora entre el siglo V y el I a.C debido a las sucesivas conquistas de Palestina por Persia, Macedonia y Roma. Es así que se dio un fenómeno de dispersión del pueblo hebreo por todo el Mundo Antiguo conocido, estableciéndose en Alejandría la mayor comunidad de la diáspora judía. En ausencia del Templo de Jerusalén como lugar de congregación, los judíos empezaron a reunirse en sinagogas, término que procede del griego “synagogos” que significa reunión, para el estudio y

comentario de la Torá. En este contexto, Filón fue un miembro notable de la comunidad judía alejandrina, defensor de su fe y activo practicante.

Nuestro autor nace en un momento histórico de transición. Apenas diez años antes de su nacimiento, es decir, en el año 30 a.C se cerraba el período que los historiadores han dado en llamar “helenístico” con el suicidio de Cleopatra, reina de Egipto y el ascenso del poder imperial romano por el emperador Augusto. Como señala Hadot (1998:163 ss) en el siglo I a.C se da un cambio sustantivo en materia filosófica. Las otrora escuelas filosóficas atenienses que fueron líderes durante la época helenística desaparecen, con excepción de la de los epicúreos. Así, los centros intelectuales de mayor relevancia van paulatinamente tomando fuerza con la fundación de numerosas escuelas en el territorio imperial, cobrando importancia Asia, pero fundamentalmente Alejandría y Roma. Estas instituciones escolares estaban asociadas fuertemente a una doctrina filosófica y a un determinado estilo de vida enseñados por sus respectivos fundadores. Las principales eran el platonismo, el aristotelismo, el estoicismo y el epicureísmo, aunque también tuvieron importancia el escepticismo y el cinismo. Se trataba de instituciones en ocasiones de índole municipal, costeadas por el estado y, en otras, de escuelas fundadas por maestros privados, quienes solventaban los gastos de las mismas a través de las donaciones de benefactores adinerados. La concepción de la enseñanza de la filosofía también tuvo un cambio significativo, ya que empezó a tomar fuerza la idea de la verdad como emanada de los textos canónicos de los filósofos. La indagación directa de los problemas o preguntas filosóficas, pasa a un segundo plano, abordándose indirectamente a través de las respuestas dadas por los “maestros fundadores” de las grandes escuelas (Platón, Aristóteles, Crisipo, Epicuro, etc.) es decir, a través de la interpretación o comentario de los textos canónicos. Por consiguiente, surge la idea de que el camino a la verdad se halla rastreando la tradición, sea ésta filosófica o religiosa. Cuanto más atrás se remonte la memoria a estas doctrinas, tanto más verdaderas serán pues provienen de un estadio de la humanidad donde la razón se encontraba más pura. De esta manera, se produjo una fuerte revalorización de los grandes pensadores del pasado, muchas veces considerados como inspirados por la divinidad. Se da así una concepción conjunta de lo que es la sabiduría y el conocimiento verdadero que puede obtener el hombre, una *gnosis* que está fundamentada tanto por la razón humana como por la divina. Es un momento histórico de gran relevancia puesto que se asiste a un

intento de “conciliar a todas estas autoridades para sacar de ello una especie de sistema general de filosofía” (Hadot, 1998, p.170). En este contexto, el pensamiento de Filón también muestra un espíritu de esfuerzo de unificación de un conocimiento verdadero que tenga como fundamentación la razón humana y la revelación divina. En este mismo sentido Martín (1986: 1) advierte que para poder comprender con mayor precisión el rol que Filón cumplió en el desenvolvimiento del pensamiento occidental, es necesario tener en cuenta la diversidad de tradiciones en las que abreva su filosofía, que confluye en una forma de pensar novedosa que influirá en los siguientes dos milenios. En efecto, Filón se nutre de ideas de diverso origen (griegas, judías, helenísticas) conformando un sistema filosófico novedoso pero no totalmente deslindado de las ideas que circulaban en la cosmopolita Alejandría de su tiempo. Como señaláramos más arriba, las escuelas filosóficas a lo largo de todo el Imperio Romano –entre las más importantes las alejandrinas- habían dado un giro con respecto a las del período helenístico, rescatando la importancia de la exégesis de los textos de los filósofos más prestigiosos de la tradición, en busca de una verdad de naturaleza no solo humana, sino también inspirada por la divinidad. Para Filón la única fuente de conocimiento verdadero es Dios, y como tal la revela a Moisés, el mayor de los filósofos y el único inspirado directamente por Él. En cuanto a los filósofos griegos, cuyos conceptos Filón retoma en su exégesis alegórica del Pentateuco, si bien llegan a un conocimiento en muchas ocasiones correcto lo hacen por otro medio, la razón humana, hecho que para el alejandrino no inhibe en absoluto la pertinencia y utilización de sus planteos (*Vida de Moisés* 2, 187). En ocasiones, incluso, Filón plantea la hipótesis de que los filósofos plagiaron la filosofía mosaica, de allí la exactitud de su razonamiento (*Sobre los sueños* 1, 206; *Sobre quién es el heredero de las cosas divinas* 214). Este modelo filosófico filónico basado en el razonar y en la lectura creyente de un texto sagrado, así como en el método alegórico de exégesis, influyó fuertemente en los primeros maestros cristianos de la Iglesia de Alejandría (como Panteno, Clemente y Orígenes)<sup>12</sup>, los cuales retomaron en gran medida los métodos hermenéuticos por los cuales Filón interpretó las Escrituras. En este contexto, se produjo un fenómeno denominado por Rivas Rebaque (2007) “la segunda

---

<sup>12</sup> Cf. Rivas Rebaque, Fernando. (2007: pp. 71-87).

inculturación de la fe cristiana”<sup>13</sup> el cual consistió en la adopción de los conceptos de la filosofía griega y helenística para la interpretación del texto bíblico. De esta manera, tal filosofía no solo no fue considerada por los primeros maestros cristianos de la Iglesia de Alejandría como herética, sino como propedéutica para la perfección en el cristianismo de todos aquellos paganos que se fueran interesando en sus enseñanzas. Todo ello se da en un contexto social de incorporación al cristianismo de personas cultas y miembros del estamento superior, los cuales se constituirán en cabezas de las escuelas cristianas en un intento de conjugar la cultura pagana y la fe cristiana. Es así que los dos principios en que se fundamentaba la filosofía religiosa de Filón –el principio racional y el de la fe en las Escrituras- fueron pilares también para la edificación de la religión cristiana. A lo largo de los siglos, dichos principios fueron adquiriendo distinta relevancia, en el marco de diferentes tradiciones y formas sociales, pasando por el período medieval monástico y por la pretendida secularización de la cultura moderna, hasta la actual crisis de los ideales religiosos y nacionalistas. Por tanto, el esquema de interpretación de la realidad fundado por Filón en base a la razón y la fe permanece vigente, pero con diferencias en cuanto a su peso relativo hasta nuestros días. De esta manera, se puede afirmar, siguiendo a José Pablo Martín (1986: 5), que el Alejandrino tenía una doble pertenencia alejandrina y judía. Por un lado, estaba familiarizado con la “tradicción alejandrina” cuyo ideal principal era recolectar todas las manifestaciones de la sabiduría humana, la literatura y las ciencias. La dinastía Tolemaica que gobernó Egipto después de Alejandro Magno, fue gran propulsora de un proyecto de envergadura intercultural con consecuencias políticas y culturales decisivas para el mundo antiguo. Dicha empresa fue encargada por Ptolomeo I Soter al conocido discípulo de Aristóteles Demetrio Falerio, el cual debió ocuparse del envío de embajadores destinados a diferentes reyes y gobernantes del entonces mundo conocido para recolectar los manuscritos de diversos intelectuales, filósofos, historiadores, literatos, científicos, etc; los cuales serían copiados en la gran Biblioteca de Alejandría y enviados a otras bibliotecas. Dicho trabajo fue realizado en la mayor convicción de que todo lo humano es traducible a un

---

<sup>13</sup> Según Rivas Rebaque, Fernando. (2007: 49) el primer proceso de inculturación de la fe se dio en el marco del llamado Nuevo Testamento con el pasaje de la matriz cultural judía a la helenística.

idioma común: *koiné diálektos*;<sup>14</sup> es decir, a una lengua en común que era justamente el griego. Así, el idioma griego cumplió con una función fundamental, el hacer accesible al mundo de habla griega la sabiduría acumulada por la humanidad en las más diversas culturas (incluidos textos de los indios del Rey Ashoca y casi con total seguridad otros de origen chino). Se trató nada más ni nada menos de un proceso histórico por el cual se utilizó la traducción al lenguaje y cultura griegos de las tradiciones particulares para su comprensión. Dicho proceso ya estaba presente a mediados del período helenístico y se acentuó durante la dominación romana.

La inculturación de la fe judía estuvo fuertemente vinculada a los tormentosos acontecimientos históricos sucedidos en la región de Judea durante el llamado período del “Segundo Templo”. Éste se inició en el año 586 a.C con la destrucción del reino de Judá y del Primer Templo, cuando los judíos pierden su monarquía, su independencia y su ciudad santa, viéndose obligados al exilio en Babilonia. En este contexto hubo gran desazón y una crisis teológica al tener que convivir entre pueblos con culturas y religiones muy diferentes a la suya. De allí en más Judea pasa de una dominación imperial a otra, siendo primero dominados por los persas (538-533 a.C), luego por el Imperio Macedónico (333-63 a.C) y por los romanos (63 a.C). Esto sin lugar a dudas influyó en la cultura religiosa judía, la cual para sobrevivir tuvo que abrirse al diálogo con los gentiles pertenecientes a una diversidad de formas religiosas en el contexto cultural y político grecorromano. Entre los intentos más importantes por no cejar ante los embates de los poderes que buscaban la asimilación de los judíos a la cultura griega clásica y helenística fue la rebelión de los macabeos en 167 a.C contra el rey sirio Antíoco IV Epífanes y el subsiguiente establecimiento de su reino entre 138 y el 63 a.C. Por otra parte, otro acontecimiento histórico de relevancia durante el período del Segundo Templo y que marcó el contexto en el cual pensó, escribió y enseñó Filón fue el establecimiento del dominio romano en Judea en el 63 a.C, cuyo senado erigió como rey a Herodes (37-4 a.C). Coincide con este período el surgimiento del cristianismo desde el interior del judaísmo, y cuyos textos canónicos, conocidos como Escrituras Griegas Cristianas o Nuevo Testamento, constituyen tal vez uno de los fenómenos más importantes de inculturación de la fe judía, al pasar de la matriz hebrea y aramea a la griega. En este contexto de violentos cambios surgió un complejo mapa de diversas

---

<sup>14</sup> Martín, José Pablo (2003: 191).



sectas, que intentaron cada una desde su ideología político-religiosa dar respuesta a la complejidad del panorama que se les presentaba. Como señala Martín (2009a:18) un valioso testimonio de estas diversas posturas que asumió el judaísmo lo da el propio Filón de Alejandría en *Migr.* 93. En los extremos estaban la postura de los “alegoristas extremos” y de los “literalistas estrictos”, y en medio de ellos la propia de Filón y de la mayoría de la comunidad judía de la diáspora alejandrina. Mientras que los alegoristas extremos abogaban por una postura que tomaba distancia con respecto a la comunidad de origen, casi al extremo de la completa asimilación a la cultura grecorromana; los literalistas estrictos hacían lo opuesto, es decir, intentaron mantenerse aislados de la influencia de la cultura circundante. Filón optó por una postura intermedia consistente en el estudio y observancia de la Ley de Moisés, pero considerando que la misma admite lecturas no solo de naturaleza literal sino también alegórica, a partir de los métodos y del bagaje conceptual de la literatura griega clásica y helenista. Estas fueron las diversas respuestas que la comunidad judía de la diáspora dio a la situación político-social y cultural que se le imponía en medio de la helenización de la cultura que el Imperio Romano extendía a sus bastos territorios. Más tarde, aproximadamente dieciséis años después de la muerte de Filón, en el año 66 d.C se producirá un alzamiento de los judíos contra el poder imperial en el cual participará el historiador Flavio Josefo como general y que culminará en el 70 con la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén. El saldo de esta guerra fue sumamente desfavorable para los judíos los cuales murieron en gran número. En el siglo II de nuestra era (entre 132-135) se vuelve a producir una guerra que elimina completamente la comunidad alejandrina. La reorganización de las comunidades judías será encabezada por los Rabinos desde una postura de marcado repliegue. La comunidad judía alejandrina pujante y favorable al intercambio de ideas con la cultura helenística circundante se perdió para siempre. El contexto socio-cultural en el que las obras de Filón fueron escritas y leídas por sus coetáneos desapareció. Martín (2009a: 20) señala la hipótesis de que fueran miembros de la comunidad judeo-helenista convertidos al cristianismo quienes conservaran los manuscritos de nuestro autor durante el siglo II.

## Segunda Parte: Estado de la cuestión

Siguiendo a Lisi (2011: 1) puede aseverarse que el tratado *Opif.* pese a ser el único comentario al relato de la creación del *Génesis* que se conserva del llamado “Platonismo Medio”, ha sido objeto de relativamente pocas investigaciones. Se puede ubicar un primer comentario a este tratado en 1841 escrito por J. G. Müller. Será recién en 1987 con R. Radice que aparecerá la traducción italiana; y en 2001 la inglesa de la mano de D.T. Runia. En cuanto a la traducción al español, en el 2009 se lanzó la dirigida por J.P. Martín, que vino a ampliar con una mayor introducción y notas a una anterior a cargo de J.M. Triviño de 1975-1976. En efecto, Triviño publicó en cinco volúmenes las *Obras Completas de Filón de Alejandría* por la Universidad de La Plata, en cuyo primer volumen salió traducido *Opif.*, pero sin comentarios; únicamente se dedicó una introducción a aspectos generales de la obra filoniana.

Entre las claves interpretativas que han tenido más relevancia en la literatura especializada del pasado siglo y principios de éste han destacado dos. Por un lado, los estudiosos del *corpus filónico* han intentado comprender la especificidad del pensamiento del Alejandrino según el peso relativo que en él tienen la tradición judía y la helenística. Y, por otro lado, la búsqueda de elementos que revelen lo novedoso del pensamiento filoniano. En cuanto a la primera tendencia, destaca la posición de Wolfson (1947)<sup>15</sup>, quien toma partido por la tesis según la cual los escritos filónicos están dentro de los cánones de la hermenéutica bíblica judía y publica dos monumentales volúmenes dedicados al abordaje del método exegético filónico, así como a diversidad de tópicos tratados en sus obras. La tesis principal que allí defiende Wolfson, como bien señala Martín (1986:1) es que Filón es el origen de la filosofía religiosa en el judaísmo, cristianismo e islam, tradición que recién entrará en crisis con el pensamiento de Spinoza en el siglo XVII. En la misma posición se enmarca la importante traducción francesa a cargo de R. Arnaldez en 1961, quien sostiene que la obra del Alejandrino está fuertemente influida por la tradición judía. Por otra parte, señala el escaso conocimiento de Filón con respecto a la filosofía

---

<sup>15</sup> Wolfson, H. A. (1947). *Philo. Foundation of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* (Vols. 1-2). London : Oxford University Press.

helenística y su rechazo a ella en tanto expresión de la vanidad del conocimiento humano. Como afirma Lisi (2011: 5), Arnaldez (1961, 124) asevera que el propósito que tiene el tratado *Opif.* es alabar a Dios, el cual ha creado el mundo a causa de su bondad sobre la base de la perfección moral que una vez perdida por el pecado original, debe ser ayudada a recuperar por parte de los creyentes. Lo que, según Lisi, no tendría en cuenta Arnaldez sería que ésta interpretación acerca de la perfección moral basada en la armonía del Cosmos como imagen del Logos Divino es totalmente ajena al texto bíblico y fue inspirada del *Timeo* de Platón, por lo cual la influencia de la tradición filosófica griega en la obra de Filón no es poco significativa. Otros autores, en cambio, pusieron de relieve la impronta que la filosofía griega tuvo en la exégesis bíblica de Filón. Entre ellos, É. Bréhier (1908) remarcó la importancia del estoicismo en Filón, sin desdeñar el influjo de otras corrientes de pensamientos tales como el aristotelismo, el platonismo o el pitagorismo. Pero la heterogeneidad de influencias filosóficas que evidencia el texto filoniano no permite que su pensamiento pueda ser estrictamente encasillado en ninguna corriente en particular. Esto llevó a los especialistas a una lectura que busca resaltar en los tratados de Filón los aspectos novedosos. Como afirma Lisi (2011:4-5) se trató de un intento por descubrir el carácter filosóficamente profundo y original del alejandrino, lo cual reporta el peligro de proyectar ideas posteriores en él. En esta tendencia interpretativa se destacan G. Reale y R. Radice<sup>16</sup> quienes en 1987 publicaron una traducción italiana de las obras filónicas y vieron en el Alejandrino al precursor del cristianismo. Por otra parte, en 2001 el especialista D.T. Runia<sup>17</sup> lanza la traducción y exégesis inglesa a propósito de *Opif.* En su conocido trabajo *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Runia (1986) analiza a partir del paralelismo establecido por Filón entre el relato creacional del *Timeo* de Platón y el que Moisés deja plasmado en el libro del *Génesis*, la relevancia que tiene en el pensamiento de nuestro autor la tradición filosófica griega y la relativa a la hermenéutica bíblica

---

<sup>16</sup>G. Reale- C. Kraus Reggiani y R. Radice (1987), *Filone di Alessandria, La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosé. Traduzione di C. K. R.; Le allegorie delle leggi. Traduzione di R. R., prefazioni, apparati e commentari di R. R.* Milano.

<sup>17</sup>Runia, D. T. (2001), *Philo of Alexandria, On the creation of the cosmos according to Moses. Introduction, translation and commentary by D. T. R.* Leiden- Boston- Köln.

hebrea. A pesar de que las investigaciones actuales no dan cuenta de todos los antecedentes y doctrinas a los que Filón tuvo acceso, se puede afirmar que fue decisiva para su hermenéutica la mediación de la lectura del Platonismo Medio acerca del *Timeo*. La recuperación que el Platonismo Medio hizo sobre el mito contenido en éste diálogo platónico que tuvo como eje central la creación y providencia de un dios artesano, fue primordial para la posterior exégesis bíblica sobre la creación tanto en la tradición hebrea de Filón, como luego en la del cristianismo. Según Runia, menos conocidos aún son los antecedentes de la tradición exegética judía, aunque el Alejandrino hace referencia a antecesores anónimos que también hicieron uso del *Timeo* para su tarea exegética, siempre desde lecturas platonizantes. El Platonismo Medio al que Filón accedió puede datarse en el cambio de era. Aún más, Runia considera muy poco probable que el lugar central que han tenido las ideas platónicas en la exégesis de Filón haya tenido como antecedente una tradición exegética largamente desarrollada en la sinagoga helenística alejandrina. Más allá del estado actual de las investigaciones sobre las fuentes de Filón, Runia (1986: 429) pone énfasis en la perspectiva del Alejandrino acerca de su propia obra para distanciarse de los estudios que buscan la innovación u originalidad de la misma. En efecto, Filón no se interesó por brindar a sus lectores una discusión teórica acerca de los fundamentos de su interpretación hermenéutica del paralelismo existente entre el relato de la creación contenido en el *Timeo* y en el *Génesis*. En palabras del propio Runia (1986: 429):

He certainly did not regard himself as 'exploiting the opportunity' to read the congenial (and not unfashionable) ideas of Middle Platonism into the unsophisticated utterances of Moses. He was convinced that these ideas were already present in scripture, and that they could be exposed to view by patient exegetical labour. And nothing was further from his concerns than the question of whether he was 'being innovative' or 'showing originality' in relation to the exegetical traditions developed by his predecessors. The task of the exegete is not to develop his own ideas but to uncover a little of the inexhaustible riches of the sacred text.

Filón no se consideraba a sí mismo un innovador al hacer compatibles las ideas del Platonismo Medio con las expresadas por Moisés en el Pentateuco, sino que creía que dichas ideas filosóficas estaban presentes en las *Sagradas Escrituras*. Siguiendo un criterio filosófico propio de su época, el Alejandrino sostiene la preeminencia de Moisés sobre los filósofos y legisladores griegos debido a su anterioridad, la cual lo coloca como maestro de éstos. Por otra parte, no es menos relevante para comprender el contenido ideológico de *Opif.* un segundo argumento por el cual desde la óptica de nuestro autor, la revelación divina dada a Moisés así como muchas de las doctrinas filosóficas griegas desarrolladas gracias al intelecto humano, son fuente de conocimiento verdadero en tanto provienen de Dios. Pero, lo decisivo en el pensamiento filoniano es la preponderancia de Moisés, por la cual la verdadera filosofía es la mosaica.<sup>18</sup>

Otro de los ejes clave para comprender la esencial doctrina sobre la creación del mundo y del hombre, es la particular forma en que Filón combina a través de un gran esfuerzo interpretativo, la idea aristotélica de dios como Motor Inmóvil y la platónica del demiurgo (Runia, 1986, 420). Como afirma Martín (1996: 84) haciendo referencia al citado trabajo de Runia, Filón retoma al demiurgo platónico, aunque con algunas correcciones de fondo para adecuarlo al Dios de las *Escrituras Hebreas*. De esta manera, el Alejandrino invierte la relación entre el demiurgo y las Ideas, atribuyéndole al Creador la producción de las mismas, y no su mera contemplación como el dios platónico (*Opif.* 20). Para lograr esto se vale del modelo aristotélico de dios como *noûs* y *ousía*, es decir, como intelecto y sujeto. Aunque no puede adecuarse totalmente el Dios hebreo al aristotélico, ya que éste último funda el mundo, pero no lo gobierna ni tiene providencia hacia él. Aquí puede observarse que la filosofía aristotélica no fue irrelevante para la exégesis de Filón, sino que operó con fuerza en su obra, ya que le ayudó a pensar conceptos teológicos clave como el de Dios. Como argumenta Martín (1996: 84) el influjo de las ideas platónicas en Filón ha sido ampliamente señalado por los especialistas. Por estos motivos,

---

<sup>18</sup> Pese a estas consideraciones sobre los antecedentes de Filón que realiza Runia (1986:427), sostiene que si bien es importante poder ubicar a Filón dentro de la historia de las ideas y abordar sus textos desde una perspectiva histórica, aún si contáramos con todas las fuentes escritas y orales de sus predecesores, no sería suficiente para explicar el fenómeno particular de su obra, ya que éste implica más que “la suma de sus antecedentes”. Se trata de una nueva e inédita forma de articular la tradición filosófica y la judía.

siguiendo a Runia (1986: 477) es de fundamental relevancia poder dar cuenta del lugar ocupado por la filosofía de Aristóteles y la tradición peripatética en el desarrollo exegético filoniano. Asimismo, el impacto que la tradición peripatética ha tenido en el Alejandrino no ha sido menor si se tiene en cuenta, como lo hace Martín (1998: 317) que el concepto teológico-político de monarquía divina plasmado en la cita de Homero de la *Iliada* II, 204, no aparece en ningún autor griego anterior a Aristóteles, mientras que las posteriores que se conservan de Teofrasto en *Caracteres* 26.26, y de Filón en *Conf.* 170 parecen depender de *Metaph.* XII 10. Será Filón quien, retomando la cita hecha por el Estagirita a los fines de remarcar el concepto metafísico-cosmológico unitario de Dios, hará una interpretación teológico-política para fundamentar el monoteísmo judío a través del concepto de monarquía divina.

## **Tercera Parte: Análisis de términos de la filosofía práctica y la metafísica presentes en *La creación del Mundo según Moisés***

### **III. a. Introducción al tratado *Opif.* de Filón de Alejandría**

A continuación señalaremos algunos de los puntos más relevantes de los tratamientos que ha recibido este escrito cosmogónico en la literatura especializada. En primer lugar, señalaremos su ubicación dentro del corpus filónico, el método exegético y de escritura allí utilizado, así como sus posibles receptores. Por último, señalaremos algunas claves interpretativas para abordar el texto de Filón así como para comprender su ideología. Las dos lecturas más relevantes sobre el tema son las que expone José Pablo Martín (2009a: 9- 91) en la *Introducción* a las *Obras Completas* y la de Lisi presente en sus notas a la traducción del tratado<sup>19</sup>.

La clasificación del *corpus philonicum* ha sido materia de discusión entre los estudiosos, ya que las características particulares de su composición no permiten catalogar a los tratados bajo un género específico. Empero sí se puede afirmar que los tratados filonianos presentan en su interior una combinación de géneros literarios procedentes de la escuela alejandrina y judía. La combinación de géneros y, en muchas ocasiones, el incumplimiento del autor de los propósitos redaccionales que anuncia, constituyen un estilo muy personal que se fundamentó en la convicción de la igual validez de los conocimientos científico-filosóficos humanos y la sabiduría divina revelada a Moisés y plasmada en la Ley. A pesar de ello, hay un énfasis puesto claramente en la fundamental importancia del conocimiento de los secretos de la creación presentes en las *Sagradas Escrituras* cuyo perfecto orden lógico también es fuente de la legalidad cósmica, por la cual todo ser humano debería dirigir su conducta. Los principales géneros que se encuentran en las obras de Filón son: el *zetemático* o de

---

<sup>19</sup>Lisi, F. L. (2009). Filón de Alejandría, *La creación del mundo según Moisés [De opificio mundi]*. Traducción, edición y notas a cargo de F. L. L. *Obras Completas I*, Madrid 2009, 96- 158.

preguntas y respuestas, comentario alegórico, comentario legal, biografía, tratado histórico, protréptico, tratado filosófico, diálogo y apología. Los tratados no son pensados por Filón de una manera unitaria o aislada, sino que por el contrario, cada uno de ellos se relaciona con otros, tanto por la correlación del texto bíblico que es objeto de su *lectura continua* haciendo que una *Serie* de tratados abarque un fragmento determinado del Pentateuco, como por la arquitectura general de los mismos, es decir, su objeto de análisis y sus propósitos de escritura. En tal sentido, se conocen en la actualidad una *Serie* de tratados denominada *Cuestiones*<sup>20</sup> en la cual prepondera el género *zetemático* con un enfoque analítico de cada una de las proposiciones o términos abordados. Esta *Serie* está dirigida a lectores judíos y familiarizados con la temática y exégesis bíblica. Por otro lado, existe una importante *Serie* constituida por veintidós tratados, cuya estructura literaria predominante es la de la lectura continua del Génesis, que es la del *Comentario Alegórico*. En esta *Serie* se aborda la lectura del primer libro bíblico de forma temática, ya que se remarca la existencia de temas o doctrinas en cada uno de los fragmentos. Un ejemplo de ello es la narración sobre el jardín de Edén y sus árboles, la cual revela la posición ambigua del hombre en la tierra y su posibilidad de contener los contrarios, la virtud y el vicio. A lo largo de los tratados que componen el *Comentario* está la alegoría del itinerario del alma, por lo cual se puede sostener que es una *Serie* dirigida a lectores judíos o prosélitos, que estén interesados en cuestiones ético-políticas. Como serie subordinada al *Comentario* hay tres tratados dedicados a los sueños<sup>21</sup> relatados en el Pentateuco de los cuales el primero presuntamente referido al éxtasis de Isaac según Génesis 26,24 se ha perdido; y los otros dos a los sueños de Jacob y a los interpretados por José respectivamente. Asimismo, la *Serie* de la *Exposición de la Ley* consta de nueve tratados cuyo orden de exposición está especificado por el autor en varios pasajes de su obra.<sup>22</sup> En estos escritos, Filón toma de manera sistemática la Torá, a la cual concibe como compuesta por partes muy bien distinguibles, que van desde una cosmogonía que relata la creación del mundo, hasta los premios y castigos de

---

<sup>20</sup> La serie *Cuestiones* o *Problemas y Soluciones* sobre el Pentateuco consta de dos tratados *Cuestiones sobre el Génesis 1 a 6* y *Cuestiones sobre el Éxodo 1 y 2*.

<sup>21</sup> Aunque la mayor parte de los críticos sigue a Massebieau (1889) en el criterio de incluir *Somn.* 1-2 en el *Comentario* alegórico, Martín (2009a:32) insiste en la necesidad de separar la *Serie de los sueños* como parte subordinada a éste, por causa de sus marcadas diferencias en cuanto a forma y contenido.

<sup>22</sup> Cf. *Abr.* 3, *Mos.* 2, 46-47, *Praem.* 1-3.



los cuales serían portadores los hombres según su virtud o vicio. Martín (2009a:25) asevera que es el comienzo de la *Exposición*. Esto se condice con lo afirmado por el mismo Filón, por ejemplo en *Praem.* 1-3 –último libro de la *Exposición*- donde afirma que las revelaciones hechas por Dios a Moisés se pueden dividir principalmente en tres la “creación del mundo”; la “histórica” referida a la vida de los patriarcas<sup>23</sup> como leyes no escritas; la parte “legislativa” general y particular<sup>24</sup>, un tratado dedicado a las virtudes necesarias en la paz y en la guerra<sup>25</sup> y uno con una marcada perspectiva escatológica que pone en la historia del pueblo judío y el mesianismo.<sup>26</sup> Este conjunto de escritos tiene como posibles receptores a un mayor espectro de lectores, puesto que todo aquel que tenga un interés intelectual por un conocimiento sobre la Ley de Moisés y su observancia por parte de la comunidad judía puede acceder a él, ya sea judío practicante, prosélito, judío asimilado a la cultura dominante o no-judíos. Como observa Peterson (1999: 58) la *Exposición de la Ley* tiene propósitos pedagógicos, es decir, de dar a conocer la doctrina de Moisés a los gentiles, por lo cual utiliza vocabulario extraído de la filosofía y la cultura griegas para explicar conceptos clave del judaísmo.

Por otra parte, es necesario considerar algunos elementos para la interpretación del texto filoniano. Filón de Alejandría proviene de un entorno familiar y social muy particular, fuertemente marcado por el eclecticismo de un muy heterogéneo conjunto de tradiciones. En efecto, la Alejandría del siglo I alberga personas, tradiciones de pensamiento e ideologías de diverso cuño. Por un lado, aquellos que siendo de origen griego practican formas de religiosidad pagana y procuran sostener la tradición de sabiduría griega y helenística acumulada con los siglos. En este sentido, la Biblioteca de Alejandría cumplió un papel fundamental como receptáculo de los papiros que contenían las más avanzadas teorías científicas de la época procedente de sabios de todo el mundo conocido (muy frecuentemente propiciado por los medios de comunicación y transporte destinados al tráfico comercial). Por otra parte, también existían gentes procedentes de todo Egipto, con sus características y muy antiguas formas de culto

---

<sup>23</sup> Se refiere a los tratados *Abr.* y *Jos.*

<sup>24</sup> La parte de legislación general se expone en *Decal.* Y la de legislación particular en *Spec.* 1-4.

<sup>25</sup> Se trata del tratado *Virt.*

<sup>26</sup> Es decir, el citado tratado *Praem.*

politeísta dedicado a criaturas vivas e imágenes talladas; siendo también una cultura fuertemente rica en desarrollo de conocimientos matemáticos y astronómicos. Y, por último, se encontraba en esta cosmopolita ciudad la más importante comunidad judía de la diáspora. Entre las familias más prominentes de la misma, se encontraba la de nuestro autor, la cual comprendía en su interior personas con una diversidad de ocupaciones políticas, comerciales e intelectuales y de posturas ideológicas, lo que revela de una manera paradigmática la situación socio-económica y cultural de la época. En efecto, se tienen noticias de su hermano Alejandro a través del *De bello judaico* y el *Antiquitates judaicae* de Flavio Josefo, quien afirma que tenía como ocupación comercial ser armador de buques y como puesto político, el de “alabarca”, término que podía traducirse como jefe de la comunidad judía o director de impuestos. Uno de los sobrinos de Filón, Marcos, conectó a la familia con el poder político de Jerusalén por su unión matrimonial con Berenice, la hija de Herodes Agripa I. El otro, Tiberio Alejandro, ostentó varias magistraturas en la administración romana llegando a ser prefecto de Egipto y jefe de estado mayor en la campaña militar contra Jerusalén. Como puede verse, la adaptación de Tiberio a la vida e ideología romana hasta el punto de tomar parte en el sitio de Jerusalén, contrasta sobremanera con el férreo judaísmo de su padre y de su tío. Asimismo, todos ellos como miembros de una clase social privilegiada recibieron la tradicional educación en la *paideia* helenista, la cual comprendía conocimientos acerca de la literatura, ciencia y filosofía pertenecientes a esta cultura. De esta manera, se hace comprensible el hecho de que desde la postura ideológica de Filón la sabiduría griega y helenística, junto con sus métodos de exégesis de textos y sus principales estructuras conceptuales, eran aptas para ser puestas al servicio de la interpretación del texto bíblico. Filón tenía acceso al Pentateuco a través de la traducción griega de la *Septuaginta* ya que como sostienen algunos especialistas, es muy probable que el Alejandrino no supiera el idioma hebreo, situación que compartía con muchos miembros de su comunidad, símbolo del olvido de su lengua como producto de generaciones de exilio. En este sentido, Filón no revelaría ni rechazo ni indiferencia ante la cultura helenística, sino por el contrario, la consideraría como portadora de un valor humano universal y parte del conocimiento válido cuya fuente es Dios (*Fug.* 213). Por consiguiente, para el Alejandrino el conocimiento procedente de la tradición filosófica helenística y la transmitida por el Logos divino a Moisés, no están disociadas sino que constituyen dos expresiones de la sabiduría de Dios, obtenida por

diferentes medios, la primera vía la razón humana y la segunda por revelación de los secretos de la creación a Moisés. Nuestro autor afirma acerca de este patriarca que “se adelantó hasta la misma cumbre de la filosofía” (*Opif.* 8) y que animó a los judíos a asumir como postura vital una actitud contemplativa y filosófica para analizar sus propias conductas y el papel central que cumplen como sacerdocio de la humanidad (*Her.* 301). En efecto, Filón considera que todo el que desee acercarse a Dios debe hacerlo con una “inteligencia [...] poseída por el amor y deseo de sabiduría” (*Opif.* 5). El pueblo judío llega a ver a Dios a través de la búsqueda y el ejercicio hermenéutico de interpretación del conocimiento revelado por Dios a Moisés. Por ello, dicho pueblo es superior a los demás, ya que detenta el mayor nivel de teoría, la filosofía (*Conf.* 72). El Alejandrino considera que el lugar de adoración –la sinagoga– es el receptáculo de la filosofía y la ciencia (*Mos.* 2, 216). Guardar el sábado significaba, desde esta óptica, despojarse de las responsabilidades y avatares de la vida diaria para detenerse a contemplar las maravillas de la creación. Entre ellas se puede mencionar el orden que Dios a través de su Logos mediador ha impuesto a la materia amorfa para la creación del mundo; su Providencia para con los seres que ha creado; y la sabiduría divina por la que ha fundado una raza de criaturas humanas que participan de modo inferior de Su Logos y Su gloria. La actividad de la contemplación teórica lleva, pues, a la felicidad y la libertad, marcas distintivas de este pueblo (*Conf.* 91). Por tanto, queda claro que la búsqueda del conocimiento a través de la inteligencia y de la lectura creyente del Pentateuco no son dos caminos paralelos, sino más bien complementarios, pues ambos constituyen distintas manifestaciones de un único conocimiento procedente del Creador. Sin embargo, Dios es monarca del Cosmos, por lo cual quien se esfuerce en encaminar su alma hacia la perfección de la visión de las realidades más elevadas, las inteligibles e ingeneradas, sea judío o gentil contribuiría a restaurar la perfección moral perdida a partir del pecado original. En efecto, en la estructura ontológica del mundo, tal como es concebida por el Alejandrino, existen pares de conceptos opuestos que tienen una jerarquía muy marcada, la de lo inteligible sobre lo sensible, la del mundo de las Ideas como Formas arquetípicas del mundo sensible, la de lo ingenerado sobre lo creado, la de Dios sobre sus criaturas, así como la del Intelecto sobre el cuerpo. El alma que busca la contemplación de lo inteligible se va despojando de todo conocimiento acerca de lo sensible para encumbrarse por medio de las artes y las ciencias hacia el conocimiento más elevado. En palabras de Filón:

“...se mueve hacia lo alto, hacia el éter y las revoluciones del cielo, girando en las danzas de los planetas y las estrellas fijas al compás de los aires de la música perfecta, siguiendo el amor a la sabiduría que lo guía, tras asomarse por encima de toda sustancia sensible, desea allí la inteligible.” (*Opif.* 70).

Esta elevación del alma humana desde el conocimiento de lo sensible hacia el conocimiento de lo inteligible, es decir, en dirección a “los modelos y las formas de las cosas sensibles” lleva al hombre a desear contemplar a Dios o, “al gran rey” pero los rayos de una luz inmaculada hacen que “el ojo de la inteligencia se encandil[e] y mare[e]” (*Opif.* 71). Efectivamente, como afirma Filón el deseo de lograr la contemplación de la realidad inteligible es propio de la condición humana. Como explica en *Opif.* 69-71 la semejanza entre el hombre y Dios de la que habla *Gen.* 1, 26-27, es con respecto al Intelecto. Si bien el intelecto humano es inferior al divino, cumple una función de gobierno análoga. De esta manera, así como el Intelecto de Dios guía al universo, el intelecto del hombre guía como un dios a quien lo porta. Por medio de la actividad contemplativa propia del intelecto es que todo hombre puede elevarse hacia el conocimiento de las cosas divinas contenido en la Ley de Moisés. El no nacido dentro de la estirpe hebraica puede despojarse de la ciudadanía particular de la impiedad y pasar a ser un *ciudadano cosmopolita* (*Mos.* 2, 51). El que aprende y actúa conforme a las leyes de la naturaleza impuestas por el monarca cósmico, alcanzará la virtud y la tan deseada contemplación de Dios, pasando a formar parte del sabio pueblo judío. Por tanto, la pertenencia al pueblo elegido como sacerdocio no era cuestión de estirpe, sino de mérito por la virtud (*Spec.*4). Esta concepción de Filón no es aislada, sino que se condice con la situación de la Alejandría del siglo I, que con su pluralidad de culturas e ideologías propiciaba el intercambio de ideas. En todos los escritos anteriores al año 38 incluido entre ellos *Opif.*, nuestro autor remarca el ideal de la ciudadanía cosmopolita del hombre sabio que conoce y obedece las leyes que rigen la naturaleza y habla del fenómeno del proselitismo como de algo real y deseable. Como remarca Martín (2009a: 69):

“Después del 38, cuando el esperado progreso de las almas filosóficas es oscurecido por las pretensiones de un poder divinizado, por los tumultos

antijudíos en Alejandría y las amenazas en Judea, el esquema del mesianismo recibe una orientación más cercana a los profetas clásicos de la Biblia, con un recuerdo más específico de la tierra, el templo, el futuro y la promesa”.

Los graves hechos ocurridos a la comunidad judía alejandrina habrían influido en la interpretación de las *Santas Escrituras* de Filón. Por un lado, el *pogrom* del que fueron víctimas los judíos y sus propiedades, hechos registrados por el Alejandrino en tratados como *Embajada ante Gayo* y *Contra Flaco*. Y, por otro, la amenaza de profanación del Templo de Jerusalén a manos del Emperador romano, quien pretendía ser objeto de adoración erigiendo allí una estatua con su imagen. Es muy probable que estos acontecimientos hayan acaecido durante la escritura de Filón de *Las leyes particulares* 3, es decir, a mitad de la redacción de la serie de la *Exposición de la Ley*. El contexto socio-político había cambiado sustantivamente en Alejandría. Lo que antes constituía un delicado equilibrio entre el poder imperial y las religiones de diverso origen que existían en el Imperio, ahora se había transformado en un intento del poder político romano por atender contra el monoteísmo judío, para el cual era impensable el culto a la figura del emperador. El cambio del contexto redaccional se hace patente en diversos escritos de Filón posteriores al año 38 que evidencian un giro en su interpretación bíblica, desde el énfasis por el ideal estoico del ciudadano cosmopolita, a un mayor énfasis en la particularidad de la estirpe judía sobre la de los demás pueblos (*Praem.* 125). El tratado *Premios y Castigos* es especialmente ilustrativo a este respecto, ya que evidencia una mayor identificación con la Tierra madre, es decir, Jerusalén, así como con su Templo (*Flacc.* 46). Dicho tratado también pone de relieve los castigos de los que serían portadores aquellos que agredieran al pueblo judío (*Praem.* 169), así como los miembros de la estirpe hebrea que desobedecieran la Ley y se dieran a costumbres paganas (*Praem.* 142). Por consiguiente, toma protagonismo la temática escatológica referida a una futura salvación por parte de Dios (*Praem.* 165); y la importancia de la esperanza como virtud que ayuda a sobrellevar la actual situación de opresión y que anticipa el futuro que el Dios hebreo promete a su pueblo (*Praem.* 161).

Según Martín (2009a: 73) para comprender el posicionamiento teológico-político de Filón, es clave tener en cuenta las tres posturas que el mismo autor sostiene que dividían a la comunidad judía alejandrina en *Migr.* 93 y que giraban en torno a cuestiones clave

como la observancia de la Ley, la interpretación del Pentateuco en el contexto de las distintas filosofías circulantes en esa ciudad y la actitud frente al poder romano. Una postura sostendría un “literalismo estricto” por el cual se afirmarían la necesidad de no integrarse ideológica y socialmente al Imperio Romano. En el otro extremo, estaría la postura de los “alegoristas extremos”, quienes se habrían asimilado a la cultura y filosofía circundante alejándose considerablemente de las costumbres de su comunidad. En medio de ambas tendencias hay una tercera, la que asumiría Filón en sus tratados y que consistiría, justamente, en el método alegórico de exégesis bíblica y en la práctica de los rituales y la observancia de los parámetros de la Ley mosaica. Este método de interpretación alegórica implica una metodología exegética muy novedosa, ya que no se restringe a las técnicas utilizadas en el marco de la escuela helenística alejandrina ni en la judía. La alegoría filoniana asume, por un lado, el método de la *lectura continua* propia de los comentaristas de Aristóteles, por la cual se sigue el texto bíblico por los tramos en los que se aplica la exégesis<sup>27</sup>. Y, por otro, encara el análisis exegético del texto bíblico a la luz de un tópico antropológico religioso: el de la ascensión del alma humana. Tal periplo parte del alejamiento de Dios a causa del pecado y se reconduce hacia su acercamiento a Él por medio del intelecto, por el cual el hombre puede vencer las pasiones y el anhelo de la sensibilidad. En esta descripción del itinerario que el alma humana debe seguir para llegar a Dios, Filón alegoriza trazando un paralelo entre los personajes bíblicos masculinos desde Adán a Abraham y la función rectora intelectual en el ser humano, y entre las figuras femeninas desde Eva hasta Sara, siendo lo femenino lo que prefigura las funciones que acompañan al intelecto tales como la sensibilidad y la sabiduría. Contrariamente a lo que hacían los “literalistas estrictos”, Filón buscó apelando al conceptual, a la mitología y las metodologías exegéticas de la escuela helenística, nuevos niveles de significación que fueran más allá de del sentido literal del hipotexto. Esto le permite presentar, al lector otros significados simbólicos o alegóricos como sentidos plausibles para el texto bíblico. Sin llegar a la posición de los “alegoristas extremos”, quienes se desprendían totalmente del sentido exegético que la propia comunidad judía daba al texto sagrado, desentendiéndose por ende de la importancia de la observancia de la Ley, Filón se situó en el medio, sin anular la

---

<sup>27</sup> En el caso de la serie del *Comentario alegórico* el cual comprende 20 tratados, la *lectura continua* abarca desde el Génesis 2, 1 hasta el capítulo 18,2.

posibilidad de la utilización de la tradición helenística alejandrina para pensar nuevos niveles de sentido a través de la alegoría y el símbolo, ni tampoco desvinculándose de la necesidad de obediencia que para él traía aparejada el trabajo filosófico sobre el Pentateuco. Como afirma Martín (2009a: 19) al parecer ésta era la postura tomada por la mayor parte de la comunidad judía alejandrina. Esto estaría evidenciado por la ausencia de literatura subversiva apocalíptica en la importante Biblioteca de esta ciudad, con excepción de los *Oracula Sibyllina* cuyo contenido no se ve reflejado en la obra filoniana, siendo los escritos mesiánicos totalmente carentes de una intencionalidad política. En efecto, aún en los tratados donde Filón denuncia con severidad los atropellos sufridos por su comunidad en manos de las autoridades romanas, nunca propone una rebelión contra ellas o augura una destrucción de éstas e instauración de otra autoridad como parte de un destino providencial. La nueva perspectiva exegética con que el alejandrino encara su interpretación del Pentateuco está relacionada claramente con el drástico cambio teológico-político en el contexto histórico del gobierno de un emperador como Calígula cuyo poder deseaba ver divinizado.

### **III. b. Análisis de términos de la filosofía práctica y la metafísica presentes en *Opif.* Características del Dios-monarca de Filón y del Motor Inmóvil aristotélico**

La concepción acerca de la monarquía divina que Filón plantea en su tratado *Opif.* revela un paralelismo con respecto a las características salientes del dios del libro Lambda de la *Metaph.*, así como rasgos propios del demiurgo platónico del *Timeo*. Esta combinación de perspectivas platónicas y aristotélicas en el pensamiento filosófico y la exégesis bíblica no fue infrecuente en la historia de las ideas de occidente desde la época helenística, imperial y medieval. En este sentido, Martín (1996: 94) señala como antecedente al judío alejandrino Aristóbulo, quien es usualmente considerado “aristotélico” y dos siglos antes que Filón hizo uso de la filosofía platónica y aristotélica para elaborar filosóficamente el concepto del Dios del que habla *Génesis*. Pero la dificultad que se encuentra a la hora de establecer antecedentes alejandrinos es que la obra de muchos de ellos solo ha llegado a nuestros días a través de fragmentos presentes en otros autores, por lo que supone una reconstrucción de fuentes a través de una red de suposiciones. Lo que sí puede afirmarse con seguridad, como señala Martín (1996: 93), es que tanto la libertad del

manejo que Filón hace del vocabulario del libro Lambda, así como la diversidad de formas en que combina elementos aristotélicos, platónicos y bíblicos, las cuales es totalmente inverosímil que provengan todas ellas de la escuela alejandrina, revelan el conocimiento directo y fundado que tenía de la obra del Estagirita.

Para analizar el paralelismo entre la teología aristotélica y filónica se definirá el concepto de monarquía poniéndolo en relación con los siguientes núcleos conceptuales que aparecen en *Opif.*: a) el gobierno de Dios es gobierno de uno, por oposición a las creencias politeístas; b) la inmovilidad del Primer Motor; c) analogías entre Dios y el rey de una ciudad, entre Dios el arquitecto o artesano, y entre su gobierno y el gobierno del intelecto en el alma humana; d) Dios es *ousía*; e) el Primer Motor es actualidad sin potencia; f) Dios es *Noús*.

#### **a. El gobierno monárquico de Dios**

En primer lugar, desde una perspectiva teológico-política Filón considera al Dios bíblico como el Creador del mundo y, por tanto, Padre y Monarca del Cosmos que actúa providencialmente sobre sus criaturas. En efecto, el Alejandrino considera que Dios en tanto que causa eficiente del mundo es el único verdadero Rey que tiene la potestad de gobernarlo, castigando y premiando al ser humano según le parezca. Por ello, se puede señalar que en *Opif.* el concepto de monarquía divina tiene como finalidad fundamental una profunda defensa del monoteísmo judío. En este sentido, Uríbarri Bilbao (1996: 53) afirma, siguiendo el planteo de Peterson (1951), que Filón utilizó como puente entre la mentalidad judía y la griega el término filosófico  $\mu\omicron\nu\alpha\rho\chi\acute{\iota}\alpha$ , con el fin de hacer comprensible el monoteísmo a los prosélitos y gentiles interesados en la Ley. De esta manera, por ejemplo, en *Opif.* 7 el Alejandrino lanza una severa crítica contra aquellos que

dada su mayor admiración por el universo que por su hacedor, proclaman que aquél es no sólo ingenerado, sino también eterno y, con gran pecado, acusaron falsamente a Dios de gran inactividad, aunque era necesario atribuirle al primero



sus poderes como hacedor y padre y no ensalzar al segundo más allá de la medida.<sup>28</sup> (Lisi, 2009, p. 108).

Con respecto a este pasaje de *Opif.* 7 Lisi (2009: 108) señala que es muy probable que aquí Filón esté polemizando con la teoría aristotélica contenida en los capítulos 9-12 del libro primero de su tratado *Sobre el cielo*<sup>29</sup> y en el tratado pseudo-aristotélico *Sobre el mundo* (396a 27-31), donde se expone la teoría relativa a la eternidad e incorruptibilidad del universo. Sin embargo, en el tratado *Sobre la indestructibilidad del Mundo* 10 (*Aet.* 10) Filón dirige una alabanza al Estagirita quien

...seguramente movido por sentimientos de piedad religiosa, ha dicho que el mundo es increado e indestructible, y ha denunciado el tremendo ateísmo de quienes sostienen lo contrario y piensan que en nada difiere de los ídolos hechos por el hombre de este tan inmenso dios visible, que encierra el sol, la luna y lo que bien podríamos llamar panteón de los astros errantes y fijos.<sup>30</sup>

En *Aet.* 10-12 Filón expone la postura cosmológica aristotélica, por la cual el mundo no habría tenido inicio ni tendría fin. Si bien el mencionado tratado no se ha conservado entero, por lo cual no nos ha llegado la parte final del mismo donde Filón daría a conocer su propia consideración con respecto a este tema<sup>31</sup>, es sabido que nuestro autor sigue la doctrina de Moisés<sup>32</sup> por la que piensa que Dios dio origen al mundo y que éste

---

<sup>28</sup> A menos que se indique lo contrario, la traducción que se utilizará tanto para *Opif.* como para los otros tratados de Filón será la a cargo de J. P. Martín.

<sup>29</sup> En particular en los siguientes pasajes de *Sobre el cielo* I, 9, 277b 27-29, 279a 18-22.

<sup>30</sup> Triviño, José María. (1976). *Obras Completas de Filón de Alejandría* (Vol. 5) Buenos Aires: Acervo cultural, p. 115.

<sup>31</sup> En el estado actual de conservación del tratado, éste culmina en *Aet.* 150 cuando Filón anuncia que a continuación hará las réplicas pertinentes a cada una de las posturas sobre la indestructibilidad del mundo que ha desarrollado.

<sup>32</sup> Esta adhesión a la doctrina de Moisés queda clara en el tratado *Opif.* donde elogia al patriarca por su exposición sobre la creación del mundo (*Opif.* 1-2) y le atribuye la doctrina de que el mundo es generado como lo es todo ser sensible y visible en un contexto de crítica hacia quienes sostienen la tesis de que el mundo es ingenerado y eterno (*Opif.* 12). Por otra parte, en *Aet.* 19 sostiene que Moisés mismo adhiere a la doctrina de que el mundo es creado e indestructible.

es indestructible. Siguiendo la interpretación de Berti (2010:53-54) aquí Filón estaría apoyando la crítica que Aristóteles dirige a su maestro Platón, por cuanto éste habría cometido el error de considerar la creación del mundo como el resultado de la obra de un dios demiúrgico que lo moldeó con sus manos, de forma parecida al modo en que actúa un artífice humano. Este sería un inicio indigno para una obra tan maravillosa y perfectamente ordenada como lo es el Cosmos. En otras palabras, sería una invectiva contra el antropomorfismo con que Platón pensó a Dios. Por otra parte, Filón parece sentirse más cercano a la cosmogonía platónica presente en el *Timeo*, la cual sería mucho más próxima a la suya basada en las enseñanzas mosaicas. A este respecto, en *Aet.* 15 señala que “... más pertinente y más próximo a la verdad es el punto de vista antes mencionado [...] porque a través de todo el tratado llama a aquel Formador de dioses padre, hacedor y artífice y a este mundo obra e hijo”. Como aquí puede observarse, Filón pone un énfasis especial en el lugar de poder que Dios ocupa en tanto que única Causa de todo lo existente. De allí, la relevancia de no ensalzar más al Universo que a su divino Hacedor, ni aún a los seres más divinos de la creación, los astros. Esta temática referida a la honra debida a Dios como Creador y única Causa eficiente del mundo es recurrente en los tratados filónicos y en su mayor parte está vinculada al deber de adorar al Dios único de la Torá, es decir, al monoteísmo. Por ejemplo, en *La vida contemplativa* 2-10 (*Contempl.* 2-10) Filón describe la adoración llevada a cabo por la comunidad de terapeutas y terapéutrides al Existente, por oposición a los politeístas quienes adoran a seres generados tanto racionales como irracionales, animados e inanimados, los cuales por esencia son inferiores a Aquél que los ha creado. Por consiguiente, en la Serie de la *Exposición de la Ley* aparece con énfasis la importancia del primer mandamiento de la Ley mosaica relativo a la adoración al Creador y Padre de todo lo generado y del segundo, el cual prohíbe la veneración de ídolos creados por escultores y pintores. En *Decal.* 52-81 Filón realiza una exposición a propósito de los diez mandamientos que el Dios hebreo da a Moisés en dos tablas según el relato bíblico del capítulo 20 del libro bíblico de *Éxodo*. En *Decal.* 51 el filósofo comienza por la exégesis de los primeros cinco mandamientos que son los de “mayor jerarquía”. En este pasaje Filón enuncia el primero de los mandamientos relativos a la honra y adoración debida al único Dios Creador del Universo de esta manera: “la *monarquía* por la que es regido el mundo”<sup>33</sup>. Siguiendo el

---

<sup>33</sup> Véase la traducción de José María Triviño (Triviño, José María. (1976). *Obras Completas de Filón de*

texto bíblico Filón elabora una analogía. Al igual que un gran rey a quien se le debe los más respetuosos honores y no así a sus sátrapas o funcionarios subalternos, Dios es el que reclama para sí la adoración única y no hacia las cosas por Él creadas. Aquellos que adoran a los seres creados por Dios y a Él mismo por igual, se erigen como los más injustos de los hombres (*Decal.* 61). En este contexto, Filón denuncia fuertemente la adoración politeísta de los pueblos gentiles oponiéndola a la legislación que Dios otorgó a Moisés. En efecto, no es a lo creado a quien se debe la adoración, sino al Increado, Eterno y Causa de todas las cosas (*Decal.* 64). Asimismo, en *Spec.* I, 13-65, se desarrolla una exégesis con respecto a las “prescripciones particulares” (*Spec.* I, 1). En este primer libro de *Spec.* es que Filón coloca el encabezamiento “Οἱ περὶ μοναρχίας νόμοι” que engloba el tratamiento del primer y segundo mandamiento: la creencia en un único Dios y el culto que se le ha de rendir. En *Spec.* I, 12-14 Filón pone de relieve que las primeras y más importantes leyes son aquellas que se tratan del “poder no compartido de Dios” y que se distinguen de los que creen que la causa de todas las cosas reposa en los astros, y de quienes los toman por dioses soberanos. Un tratamiento parecido le da a esta temática en *Spec.*I, 31, donde afirma que la vida bienaventurada y feliz consiste “en entregarse con amor al servicio de la Causa que precede a todas las causas, y en rechazar el pensamiento de servir a los criados y porteros en lugar de servirlo a Él”.<sup>34</sup> En consonancia con ello, el Alejandrino en el contexto del relato de la creación del mundo inteligible como modelo del sensible, explica en *Opif.* 45 los motivos por los cuales Dios ordenó el cielo luego de la tierra, con el fin de hacer manifiesto a los hombres el poder de su gobierno. En efecto, como expone en *Opif.* 46 para que los hombres sepan que los astros no son los causantes de las cosas sino Dios, hizo que la tierra produjera antes de que existieran los astros con el fin de que

remontándose, dice, con el pensamiento a la primera generación de todas las cosas, cuando antes del sol y de la luna la tierra produjo todo tipo de plantas, todo tipo de frutos y contemplando con el pensamiento esperen que también nuevamente producirá

---

*Alejandro* (Vols.4). Buenos Aires: Acervo Cultural).

<sup>34</sup> Triviño, José María. (1976). *Obras Completas de Filón de Alejandría* (Vols.4). Buenos Aires: Acervo Cultural, p. 127.

según la orden del padre, cuando le parezca a él, que o necesitó ayuda de los hijos del cielo, a los que les otorgó los poderes, aunque no absolutos. (Lisi, 2009, p. 118).

Al respecto de este pasaje de *Opif.* 46, Runia sostiene que la explicación que el Alejandrino da de la creación de los astros en el cuarto día dispara la pregunta de por qué el Creador dispuso ordenar primero la tierra cuya naturaleza es inferior y luego el cielo, cuyos seres detentan una superioridad ontológica irrefutable. Para Runia la respuesta dada por Filón es más que interesante, ya que combina una perspectiva epistemológica con otra religiosa. Según este estudioso, la enseñanza que se desea transmitir aquí es que lo que puede llegar a parecer razonable para la inteligencia humana no siempre se condice con la verdad. En palabras de Runia (2001: 187): “It might seem reasonable that the heavenly bodies are the first causes of earthly growth, but the truth is that God is the supreme cause”. Siguiendo a Runia, se podría aseverar que nuevamente el Alejandrino pone hincapié en que Dios y sólo Él es la suprema causa de la vida en el Universo, pese a las posibles conjeturas según las cuales serían las revoluciones de los astros las que determinarían el ciclo reproductivo de las plantas y los animales en la tierra. La razón de este yerro sería que el ser humano se deja llevar por lo que los acontecimientos le parecen evidenciar más que por lo que Dios revela en Su palabra, por lo cual su conocimiento no llega a ser más que un pseudo-conocimiento el cual consiste solo en lo probable y no en la verdad. Pépin (1986 citado en Runia, 2001)<sup>35</sup> afirma que la tradición de la religión cósmica donde se oponen humanidad y cosmos fue históricamente criticada por la tradición judeocristiana. Esta forma de religiosidad por la cual se venera y admira al Cosmos por su perfección, racionalidad y armonía es reprochable a los ojos del Alejandrino y surgiría cuando la intelectualidad griega pierde su interés por la tradicional religión de la polis. Ejemplos relevantes de ello estarían dados en dos de las fuentes fundamentales de Filón: Platón, especialmente su diálogo *Timeo* y Aristóteles, en especial el tratado perdido *De philosophia*. En este punto, sería válido conjeturar siguiendo la postura de Martín (1996) la posible influencia que haya podido tener en Filón el planteo cosmológico del libro Lambda de la *Metaph.* donde se presenta una exhaustiva explicación del influjo que los astros como

---

<sup>35</sup> Pépin, J. (1986). Cosmic Piety. En A. H. Armstrong (Ed), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman* (pp. 408-435). New York: Crossroad.

seres divinos tendrían sobre el mundo sublunar. Con respecto a Aristóteles, trata de distanciarse del énfasis y de la alabanza que éste le da al Cosmos y rescata la unicidad de un único principio explicativo del orden del Universo. Por consiguiente, la innegable presencia de las *Escrituras Hebreas* en Filón y de Moisés como mayor autoridad filosófica, imponen una visión monárquica del Cosmos como si se tratara de un gran estado, en el cual todo ser bajo la luna es gobernado por los astros, pero cuyo poder no es total sino que son magistrados o subalternos del “único Padre del universo” (*Spec.* I, 13-14).

Como hemos podido observar hasta aquí, Filón puso especial relevancia en su explicación del concepto de monarquía divina vinculándolo al cumplimiento de los dos primeros preceptos de la Ley de Moisés. La importancia de dejar en claro las implicancias de este tipo de adoración hacia un Dios único, se hace más acuciante si se tiene en cuenta el contexto en el cual tenía lugar la existencia de la comunidad judía alejandrina, ya que convivían con formas de religiosidad helenísticas politeístas. Esto es especialmente desarrollado en *Opif.*, ya que detrás de la explicación de cómo fue creado el mundo se presenta una concepción del mismo como si se tratara de una ciudad, la cual al igual que toda comunidad política debe estar bien reglamentada y regirse por la mejor forma de gobierno. Así en *Opif.* 143 Filón sostiene siguiendo el ideal cosmopolita estoico, que el hombre como ser dotado de razón por Dios debe seguir los preceptos impresos por Él en la Naturaleza para así convertirse en un ciudadano universal. Antes de caer en el pecado el hombre hacía pleno uso de esta ciudadanía, ya que al igual que otros seres en el cosmos de naturaleza divina e inteligente –tanto corpóreos como incorpóreos- participaba plenamente de su semejanza intelectual con Dios. De esta manera, en *Opif.* 72-75, en el contexto de la exégesis de *Génesis* 1,26 cuando Dios dice a sus ayudantes “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”, se sostiene que esta proximidad que el hombre tendría con respecto a su Creador estaría dada por su capacidad intelectual de razonar y, puesto que el Creador carece totalmente de corporeidad es una característica en la que no pueden estar familiarizados (*Opif.* 69). La naturaleza mixta del hombre, el cual participa tanto de la virtud como del vicio, tiene que ver con que “El intelecto y la razón serían como la casa, en la que el vicio y la virtud naturalmente residen” (*Opif.* 73). Las plantas carecen totalmente de “facultad de

representación” y los animales, cuya capacidad racional e intelecto están cercenados no pueden participar ni de la virtud ni del vicio. Por otra parte, los astros detentan una naturaleza divina como “seres vivos con intelecto” que no les permite ser partícipes más que de la virtud. Por tanto, el hombre adquiere un lugar único en el Cosmos como aquel ser limítrofe que puede dejarse guiar tanto por los preceptos racionales de Dios como por los deseos y pasiones atados a la sensibilidad de su cuerpo. Entonces, el plural contenido en *Génesis* 1,26 cuando Dios dice “*hagamos al hombre*” podría explicarse mediante una conjetura probable, ya que no se conoce la “verísima causa”, suponiendo que se debe a que solo puede ser atribuido a Dios el bien para sus hijos, mientras que la causa del pecado y del mal puede entenderse a partir de la participación de estos ayudantes en la creación humana. Pese a la caída sufrida por los hombres, éstos pueden aspirar a acercarse a Dios a través de un esfuerzo por adecuar sus razonamientos y acciones a Sus leyes, de allí la felicidad pura que gozaba el primer hombre (*Opif.* 144). Así, el intelecto parcial que posee cada hombre se asemeja al Intelecto divino, ya que cumple una función rectora análoga, el primero con respecto al alma, mientras que el segundo en relación al Cosmos<sup>36</sup>. Por medio de las artes y las ciencias va investigando toda la realidad sensible, elevándose por su deseo hacia la inteligible. Es en esta contemplación de las formas eternas como arquetipos del mundo sensible, que el alma se sume en una embriaguez sobria creyendo poder llegar al “gran rey en persona”, pero la inteligencia se encandila y marea (*Opif.* 69-71). Runia (2001: 224) señala que en este pasaje se combinan claramente el mito del *Fedro* sobre el ascenso del alma influenciada por la interpretación del Platonismo Medio, así como una fuerte conciencia judía acerca del poder y esplendor divinos. Esta actitud del hombre justo de tratar de comprender los secretos de la creación y de obtener sabiduría en el camino de ascenso hacia Dios, es propia del filósofo y encomiable tanto en el judío como en los que no siéndolo por linaje “están ya radicados en la ciudad nueva y amante de Dios”, es decir, los prosélitos (*Spec.* I, 51). Sobre éstos dice *Spec.* I, 53 que han “abandonado las vanas fantasías de sus padres y antepasados”. En este marco, Filón realiza la exégesis de *Éxodo* 22, 28 por la cual los prosélitos no deben hablar sin control ni maldecir a los dioses, porque ello podría acarrear que las personas que llevan a cabo prácticas politeístas maldigan por ello a “Aquel que realmente es”. Aquí claramente es de notar que Filón sostiene que la

---

<sup>36</sup> En *Spec.*I, 18 Filón plantea la misma analogía.

prosecución de la sabiduría y el deseo de contemplar al único Dios verdadero, el monarca del universo, es el camino para lograr no solo una mayor comprensión de las Leyes que Dios reveló a Moisés sino que también una vida digna de ser vivida y feliz. Si bien el hombre no puede llegar a conocer la Esencia divina la cual es inescrutable, solo impulsado por el amor a Dios y el deseo de sabiduría puede alcanzar un conocimiento que al menos lo aproxime al Creador (*Opif.* 3-6). Por ello, en *Spec.* I, 32 Filón sostiene:

Indudablemente el Padre y Soberano de todas las cosas es difícil de escudriñar y comprender, pero no por eso se debe desistir de indagar respecto de Él. En estas indagaciones acerca de Dios las cuestiones fundamentales que la inteligencia del genuino filósofo considera son éstas: una, a causa de los que cultivan el ateísmo, la más grande de las maldades, si existe la Divinidad; la otra, en qué consiste la esencia de la Divinidad. Lo primero no cuesta mucho trabajo ver; mas lo segundo no solo es difícil sino tal vez imposible. Con todo, debemos examinar una y otra cuestión. (Triviño, 1976, Vol. 4, p.128).

Este anhelo y esfuerzo filosófico por ascender hacia el mundo inteligible y acercarse al “gran Rey” aparta al hombre de creencias desacertadas como el ateísmo y el politeísmo. En este sentido, el Alejandrino establece como dos de las enseñanzas principales de su tratado *Opif.* “que lo divino es y existe” y “que Dios es uno” (*Opif.* 170-171). En cuanto a la primera afirmación, en *Spec.* I, 32-35 Filón argumenta en favor de la existencia de Dios, puesto que el mundo en mayor medida que cualquier otra obra atestigua la existencia de un gran Creador. El riesgo implicado en el ateísmo es que conduce a una anarquía (ἀναρχίαν) en el Cosmos, ya que conlleva que el mundo se encuentra en la misma condición que una ciudad que “no tiene el éforo, el árbitro o el juez que es de justicia que administre y presida todo” (*Opif.* 11). La segunda, en cambio, referida al monoteísmo, se relaciona más directamente con el papel político de Dios en el Cosmos. A este respecto, en *Opif.* 171 Filón traza un paralelo entre la creencia politeísta y la

oclocracia (ὄχλοκρατία).<sup>37</sup> En efecto, mientras que la oclocracia es una mala forma de constitución en la tierra, ya que implica el gobierno de la muchedumbre, el politeísmo involucra un poder compartido en el mundo por parte de diversos dioses. Tanto la una como el otro tienen por debajo una forma de entender el poder muy distinta del concepto griego de μοναρχία utilizado por Filón, es decir, el poder emanado de un solo Señor, el Creador del Cosmos quien garantiza el orden del mismo. Por consiguiente, el politeísmo supone una dispersión de poder entre distintas divinidades, la cual conduciría al desorden en el Cosmos. En *Fug.* 10 esto se hace patente ya que Filón contrapone el gobierno divino cuya Inteligencia cumpliría la función de ordenar todas las cosas, siguiendo así a Anaxágoras según el cual el principio intelectual es el que ordena el mundo, con el desorden acarreado “como resultado de los dictados de la muchedumbre”.<sup>38</sup> Asimismo en *Decal.* 155 el Alejandrino sostiene que las leyes enseñan que hay una única Causa, Guía y Rey en el mundo que mantiene alejado del cielo toda forma de gobierno insidiosa surgida de la maldad y la ambición humana como lo es la oligarquía y el gobierno de la multitud. De esta manera, se puede observar como lo hace Peterson (1999:52) que el concepto de monarquía divina implica la coincidencia entre un único poder (μία ἀρχή) del principio único supremo (Dios) del único supremo detentor de ese poder (ἄρχων). En efecto, la imagen que transmite el tratado *Opif.* acerca de Dios es la de un rey (βασιλέως) que aspira al poder absoluto (ἡγεμόνος αυτοκρατοῦς) por cuya magnificencia se funda una ciudad (πολίς), es decir, el Cosmos del cual es la única Causa y autoridad (*Opif.* 17).

#### **b. La inmovilidad de Dios**

Un segundo tópico que encierra el significado del sintagma *monarquía divina* es el de la inmovilidad de Dios en tanto es Motor Inmóvil. En este punto es importante señalar, como lo hace Martín (1996: 85) que Filón utiliza de forma recurrente la atribución

---

<sup>37</sup> Cf. *Fug.* 10; *Decal.*, 155.

<sup>38</sup> Triviño, José María. (1976). *Obras Completas de Filón de Alejandría* (Vol.3). Buenos Aires: Acervo Cultural, p. 76.



“motor” para describir al Dios hebreo, concepto extraído sin lugar a dudas de la metafísica aristotélica. Por ejemplo, encontramos en *Cher.*128 una visión de la divinidad como “el que produce el efecto de nuestras fuerzas corporales y anímicas es el Artífice, por quien todas las cosas son movidas”<sup>39</sup> (τεχνίτης δὲ ὁ τὴν πλῆξιν ἐργαζόμενος τῶν σώματός τε καὶ ψυχῆς δυνάμεων, ὅφ’ οὗ πάντα κινεῖται). Asimismo, el Estagirita presenta en *Metaph.* 1072 b 13-14 una visión de dios como aquél “principio [del que] penden el cielo y la naturaleza” y que garantiza en tanto que Motor Inmóvil el orden de la naturaleza toda. Si bien Aristóteles no se refiere a un dios creador y providente, sí piensa en él como un principio del que dependen todos los seres. Filón rescata esta perspectiva de Dios como Motor Inmóvil. Un ejemplo de ello se encuentra en el pasaje de *Post.* 28 donde afirma: “el ser Ser, el que mueve y muda todas las cosas, es inmóvil e inmutable”, τὸ ὄν τὸ τὰ ἄλλα κινουῦν καὶ τροπεῖον ἀκίνητόν τε καὶ ἄτροπεον. Como puede apreciarse aquí Filón hace uso del mismo sustantivo de motor (κινουῦν) para referirse a Dios. Este concepto de Dios como Motor Inmóvil acentúa la trascendencia divina, quien pone en movimiento los seres haciéndolos alcanzar su propio fin, pero no se ve afectado por movimiento ni cambio alguno. Esta condición divina de no verse afectado por el cambio, es relacionada por Filón como cualidad propia de lo ingenerado. Ahora bien, en *Opif.* 12 Filón atribuye a Moisés la distinción radical entre lo ingenerado, cuyas características más propias son ser invisible, eterno e inteligible y lo generado como aquello que es visible, sujeto al cambio y la corrupción y sensible. Por supuesto, Dios se encuentra claramente dentro de la primera categoría. Por detrás de esta división ontológica de los seres que es platónica ya que significa la radical disociación del mundo inteligible con respecto al sensible, opera el esquema aristotélico del acto y la potencia. En él Dios es Motor en tanto que puro Acto que moviliza a todos los entes llevándolos a su actualidad. Así, Filón utiliza el lenguaje aristotélico para explicar las dos causas (αἰτίαι) de la creación, la eficiente (δραστήριον) que es el Intelecto divino (ὀλων νοῦς) en su función ordenadora de la materia informe y la paciente (παθητόν), es decir, la materia que por sí misma no posee configuración ni orden alguno (*Opif.* 8-9). A este respecto, Martín (1996: 90)

---

<sup>39</sup> Triviño, José María. (1975). *Obras Completas de Filón de Alejandría* (Vol.1). Buenos Aires: Acervo Cultural, p. 180.

afirma que dicha explicación de las causas eficiente y paciente del mundo se apoya fuertemente en la filosofía aristotélica, ya que se basa en una concepción de Dios como *Noûs* y causa activa el cual tiene como función *mover, configurar y vivificar*<sup>40</sup> a la materia. Además, en este pasaje Filón se distancia explícitamente de la tradición platónica, colocando al *Noûs* por encima de la virtud, la sabiduría el bien y la belleza. Y, por último, es evidente que el Alejandrino fija su atención en Aristóteles, ya que dirige una crítica en *Opif. 9* que muy probablemente esté dirigida a él por creer que el mundo es increado, eliminando así la providencia. Por tanto, es considerado por Filón una muestra de impiedad atribuir a Dios inactividad, en el sentido de no considerarlo Causa eficiente del mundo, Acto puro que da lugar a la configuración de la materia a través del acto de creación. En cambio, puede afirmarse la inmovilidad de Dios, pero en un sentido distinto del mencionado, es decir, en el de que Dios es inmutable e ingenerado por lo cual no está sujeto a la generación y la corrupción como los seres que habitan el mundo sublunar. Por ello es que Filón sostiene que Dios es Intelecto sin mezcla, es decir, carente de materia y trascendente con respecto a su creación sensible (*Opif. 8*).

En esta misma línea, en ocasión de la disquisición que el Alejandrino realiza en *Opif. 89- 128* acerca del número siete o *hebdómada*, resalta una vez más la inmovilidad divina. Esta temática ya había sido tratada por un predecesor judío de Filón, Aristóbulo y también por Clemente de Alejandría. A este respecto, Runia (2001: 265-266) indica que estos pensadores hablaron sobre la hebdómada como de una ley y principio fundamental de la Naturaleza que rige toda realidad, tanto la que se refiere al mundo natural como a lo divino.<sup>41</sup> Así, Filón da las razones de la creación del mundo en seis días a través de una explicación de raigambre pitagórica, explicando que el número seis es el más generador, ya que está compuesto por un principio masculino (el número impar tres) y uno femenino (el número par dos), los cuales al multiplicarse son principio de todo ser, cuyas generaciones se reproducen por acoplamiento (*Opif. 13-14*). El séptimo día no se produjo acto creativo alguno, sino que fue considerado por el Creador

---

<sup>40</sup> Cf. Traducción de Triviño de *Opif. 9* (1976: 38).

<sup>41</sup> En este sentido, Runia señala como fundamentales los pasajes de *Eusebius Praeparatio Evangelica* 13.12.11-13 en donde está registrado el fragmento 5 de Aristóbulo y el texto de Clemente *Stromata* 6.137-144.

como un día especial y santo, convirtiéndose en una festividad para el Universo entero por tratarse de su “cumpleaños” (*Opif.* 89). La hebdómada es de principal importancia dado que constituye un principio presente tanto en los seres inteligibles como en los sensibles (*Opif.* 101). De esta manera, en los párrafos 101-128 de *Opif.* Filón explica cómo la hebdómada ordena y “lleva a la perfección” a los seres sensibles y cómo Moisés ha mostrado una estima mayor por la hebdómada que cualquier matemático, pues ordenó a sus seguidores que cada seis días pasaran el séptimo absteniéndose de todos los trabajos por los que se afanan para la búsqueda de los medios de vida y que se dedicaran solo a la filosofía para la mejora de sus caracteres y el examen de la conciencia.<sup>42</sup> En *Opif.* 100 Filón identifica la hebdómada con la diosa griega Victoria “de la que se cuenta que nació de la cabeza de Zeus”. En este sentido, Lisi (2009:136) señala en su traducción de este tratado que en ese pasaje hay una evidente identificación por parte de Filón de Atenea con Nike, la diosa de la victoria, quien según la mitología es virgen y sin madre. Al igual que Nike, el número siete no genera ni es generado, por lo cual se mantiene en absoluta inmovilidad e inmutabilidad. En este contexto, la

---

<sup>42</sup> Cf. *Opif.* 101 donde aparece la hebdómada como la medida de las revoluciones de la luna; *Opif.* 102 lleva a la perfección todo porque todo cuerpo orgánico ocupa tres dimensiones largo, ancho, profundidad y 4 límites punto, línea, superficie y volumen, los cuales sumados realizan la hebdómada; en *Opif.* 103-104 cita a Solón quien afirmaría que son diez las edades del hombre cada una de las cuales tiene una duración de siete años; en *Opif.* 105 Hipócrates sostendría que la vida humana es de siete edades cuya duración es de una hebdómada cada una: niño, púber, adolescente, joven, varón, mayor, anciano; la hebdómada está emparentada con la superficie a través de la tríada y la del sólido a través de la tétrada; *Opif.* 112 en donde se muestra que el cielo es circunvalado por siete círculos: ártico, antártico, trópico estival (Trópico de Cáncer en el hemisferio norte), trópico invernal (Trópico de Capricornio en el hemisferio sur), equinoccio (el ecuador), zodiaco y vía láctea; *Opif.* 113 los planetas se ordenan en siete filas, mostrando la máxima afinidad con el aire y la tierra; *Opif.* 114 donde la Osa Mayor –guía de los navegantes- está compuesta de siete estrellas, que es a las que miran los timoneles cuando abren caminos en el mar; en *Opif.* 115 el coro de las Pléyades es completado por una hebdómada de estrellas; *Opif.* 116 en el cual se sostiene que en el séptimo mes sucede cada uno de los equinoccios, el de primavera y el de otoño, cada uno de los cuales hace propicio un diferente tipo de siembra. *Opif.* 117 en donde se afirma que la parte de nuestra alma que se encuentra separada de la rectora se divide en siete: 5 sentidos, 1 aparato de fonación y el aparato reproductor; *Opif.* 118 donde se describe que las partes exteriores del cuerpo son 7 (cabeza, Pecho, vientre, 2 manos, 2 miembros inferiores), así como también las interiores o víceras (estómago, corazón, pulmones, bazo, hígado y 2 riñones, En la cabeza hay 2 ojos, 2 orejas, 2 narinas y la boca en la cual ingresa lo mortal, es decir, los alimentos y egresa lo inmortal, etc.

hebdómada es definida como “imagen de Dios” de quien se afirma que es el *gobernante y conductor más antiguo*<sup>43</sup>, el único del cual se puede afirmar que ni se mueve ni es movido. Para darle solidez a esta tesis, Filón cita a Filolao “Hay, pues, dice, un conductor y gobernante de todas las cosas, un dios único que es siempre, estable, inmutable, semejante a sí mismo, diverso de todas las cosas”.<sup>44</sup> Como puede observarse, en este pasaje Filolao, filósofo pitagórico presocrático, atribuye a Dios el gobierno del Cosmos, lo cual no sería contradictorio con respecto de su condición de inmutable e inmóvil. Según Martín (1996: 85) esta temática acerca de la inmovilidad de Dios es ampliamente desarrollada por Filón y, siendo extraña a la tradición bíblica y platónica puede ser asociada con Aristóteles. En *Metaph.* 1072b 7 el Estagirita dice “En cambio, el motor inmóvil no puede ser de otro modo que como es. Es, pues, un ser necesario y, en cuanto tal, es lo mejor (el supremo bien) y por eso es principio de movimiento”. Aquí Aristóteles, explicando la imposibilidad del cambio para dios reafirma su fundamental rol como causa de todo movimiento del mundo sublunar. Empero la naturaleza de la causalidad del Dios de Filón que es aquel del que habla el Pentateuco es muy distinta de la del dios aristotélico. En efecto, mientras que el Dios de la tradición bíblica judeo-cristiana es causa eficiente del mundo, ya que Él es quien lo crea y quien tiene un propósito para con su creación o Providencia; el dios de Aristóteles es causa final del movimiento, en el sentido de Bien o perfección a la que todo ente aspira. A pesar de esta sustantiva diferencia, en ambos casos la figura de la divinidad combina en sí la característica principal de la inmovilidad con la causalidad del movimiento y configuración de los entes. De esta manera, el Estagirita sostiene que el Motor Inmóvil mueve como el objeto del amor. En *Metaph.* XII, 7, 1072 b 3-4 se sostiene que el Motor "mueve como amado (κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον) y por medio de lo que es movido (κινουμένῳ) mueve las otras cosas". Para Berti (2012: 16-17) el verbo aquí utilizado, ἐράω, el cual implica amor erótico, no hace más que reafirmar la comparación entre el Motor Inmóvil y el objeto del deseo o de la inteligencia, enfatizando que la forma en

---

<sup>43</sup> A este respecto, Runia (2001: 274) remarca el paralelo que tiene *Opif.* 100 y *Conf.* 170 donde citando el verso II, 204 de la *Iliada* de Homero Filón utiliza los mismos términos para hablar de Dios ἀρχῶν καὶ ἡγεμῶν.

<sup>44</sup> Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1968), ed. Weidmann, Dublin-Zürich, 44B 20.

que el Motor mueve es sin ser movido, es decir, sin sufrir él mismo cambio o alteración sino que preservando su inmovilidad. Desde esta óptica, se puede argumentar que en el libro Lambda de la *Metaph.* podría verse una concepción de la divinidad como causa motora de los seres, algunos de los cuales mueve directamente, como es el caso del primer cielo, y otros de forma indirecta, es decir, mediante la mediación de una serie de motores que serían la causa del movimiento de los astros, hasta llegar a la realidad sublunar fuertemente influida por el influjo de los cuerpos celestes. Por consiguiente, la causalidad motriz o eficiente de dios sobre la realidad diversa con respecto a Él no anula su inmovilidad como ser perfecto y, por tanto, no necesitado de movimiento alguno para lograr su fin, sino que él mismo es su propio fin como “pensamiento del pensamiento” (*Metaph.* XII, 9, 1074b 34). De forma muy similar a Aristóteles, Filón también utiliza la comparación entre el amor erótico y la tendencia o deseo de todo ser a encaminarse hacia la perfección guiado por un principio inteligible de orden. De modo que, en *Opif.* 111 se pregunta “¿Qué parte entre los seres que habitan el universo no ama (ἔρωτι) el siete, domada por el amor y el deseo (πόθω) de la hebdómada?” Si bien aquí claramente no se está hablando sobre la divinidad, sino sobre el número siete como principio ordenador de toda realidad, tanto la sensible como la inteligible, encontramos una posible similitud con el planteo Aristotélico según el cual dios mueve como el objeto del amor, es decir, sin ser movido.

Por otra parte, es más que significativo el hecho de que Filón haya dedicado un tratado de forma exclusiva al tema de la inmutabilidad e inmovilidad de Dios, en donde señala que no existe “mayor impiedad [...] que la de suponer que el Inalterable experimenta cambios” (*Deus.* 22). En este importante tratado denominado *Sobre la inmutabilidad de Dios*, el cual forma parte de la Serie del *Comentario Alegórico* se plantea una discusión que si bien está presente en todo el *corpus* es tratada con especial atención allí, que es la relativa a la tensión existente entre la afirmación sobre la inmutabilidad de Dios que Filón toma de la tradición filosófica griega y la idea bíblica de Dios como causalidad del mundo en devenir.<sup>45</sup> La complejidad que Filón aporta a la consideración del Dios de las *Escrituras Hebreas* es señalado paradigmáticamente por W. Maas (1974: 120), ya

---

<sup>45</sup> Cf. La traducción de *Deus.* de J.P. Martín (2010: 265-273).

que influyendo fuertemente en la posterior teología cristiana, significa la introducción de una temática ajena a la Biblia como lo es la de la inmovilidad divina. En el caso particular de este tratado hay una concepción sobre la estructura ontológica del mundo que se divide en dos polos. Por un lado, está el Dios único de Moisés cuyo nombre es interpretado por Filón como el *Existente* a partir de la exégesis del pasaje bíblico de *Éxodo* 3,14 el cual dice ἐγώ εἰμι ὁ ὢν. Y en el otro extremo ontológico está la nada (*Deus.* 171). En la misma dirección está la declaración que Filón pone en boca de Dios en *Mos.* I, 75 donde se sostiene que Dios es el único al que corresponde el pleno ser. En efecto, en este pasaje Dios dice a Moisés:

Y entonces contesta: “En primer lugar, diles que yo soy el El Que es , para que, aprendiendo la diferencia de lo que es y lo que no es, aprenda además que ningún nombre en absoluto se predica con propiedad de mí, al solo a quien le corresponde el ser. (Martín, 2009b, 43).

Esta doctrina es esencial para que entienda todo ser humano la radical distinción de la divinidad con respecto a la nada, de lo cual se concluiría la impropiedad de atribuirle nombre alguno. En medio este par de opuestos, se encuentra el hombre como ser mixto en quien cabe la posibilidad de vicio y la virtud, así como el mundo físico creado. Tanto el enfoque antropológico como el físico del Alejandrino en el tratado *Deus.*, posibilitan un camino de elevación y regreso hacia su Creador mediado por las potencias intermedias divinas las cuales cumplen la función de producir y conducir a las criaturas, siendo consideradas por Filón como un canal por el cual Dios otorga sus “gracias” a lo creado (*Deus.* 108-110). Así, pues, de esta manera la antitética relación Creador-creado es salvada por Filón por medio de estas *potencias* que posibilitan el ascenso del intelecto humano hacia Dios por medio del camino de la sabiduría y la ciencia, oponiéndose a los designios del placer de la carne (*Deus.* 142-144). Esta vida elevada por la práctica de la filosofía que Dios preveía para el hombre, la cual consistiría justamente en la capacidad para discernir las *diferencias* entre el pleno Ser, es decir, Dios y el mundo en devenir, se da en aquellos que por medio de su educación se han encaminado en el camino de la vida e iniciado “en los misterios sin engaño del

Existente, [por lo cual] no le atribuyen a él nada que pertenezca a los seres de la creación” (*Deus.* 61). En un mismo sentido, el Alejandrino expone en *Opif.* 77 la primera causa por la cual Dios creó al hombre en último lugar señalando la importancia de los dones que Dios otorgó al hombre, entre ellos el mejor es el parentesco racional con Él. En efecto, según lo relatado en *Génesis* 1, 29, Dios no solo otorgó todos los medios necesarios para que el hombre viva, sino para que viva bien le dio como gracia el intelecto a través del cual llega a sentir amor hacia la contemplación y conocimiento de los cuerpos celestes. Aquí claramente pueden observarse la distinción aristotélica entre el vivir y el vivir bien tal como aparecen por ejemplo en *Pol.* I, 4, 1253b 23-24. Al igual que Aristóteles en *Pol.* VII, 1, 1323b 21-36 el significado que Filón le atribuye al vivir bien está relacionado con la vida según la virtud, a la cual se arriba a través de la búsqueda de la sabiduría y el ejercicio filosófico de reflexión. Empero hay otros lugares del *corpus* donde Filón le atribuye un significado distinto a este concepto aristotélico, relacionándolo con el respeto hacia la ley (*Decal.* 17; *Spec.* I, 339) o con la educación como medio para llegar a una vida buena (*Spec.* II, 229). En ocasión de la exégesis alegórica acerca de los árboles que Dios colocó en el paraíso, Filón afirma en *Opif.* 153-154 que debe considerarse en sentido simbólico y no literal la existencia de “árboles de la vida o de la sagacidad”. El árbol de la vida es en este pasaje la piedad como máxima virtud que hace al alma inmortal y, la multiplicidad de los demás árboles simbolizarían las diversas opiniones presentes en el intelecto del hombre. Una vez más, en este contexto, es la capacidad de distinguir la *diferencia*, en este caso entre el bien y el mal, lo decisivo para lograr la virtud. A dicha capacidad el Alejandrino la denomina “prudencia intermedia” (φρόνησιν τὴν μέσην), es decir, mediante el concepto de prudencia como la virtud que permite al hombre lograr el hábito de elección del punto intermedio entre el vicio y el defecto, el cual proviene de la filosofía práctica aristotélica (*EN* 1107a-1109a). A este respecto Runia (2001: 368, citado en Lisi 2009: 152) señala que tomando en cuenta el pasaje paralelo de *Praem.* 81, el concepto de prudencia (φρόνησις) debe interpretarse en el sentido aristotélico como inteligencia práctica. Asimismo, otra evidencia de este conocimiento y utilización del lenguaje aristotélico no de forma meramente nominal, sino también en cuanto al contenido conceptual es el análisis que el Alejandrino realiza con respecto al camino de la sabiduría cuyo dueño es Dios “el único Rey de verdad”, que conduce a la proximidad con Él siempre y cuando el

hombre no se desvíe hacia el exceso o el defecto, sino que se mantenga en el “camino medio” (*Deus.* 159-163).

### c. Imágenes peripatéticas de Dios

Un tercer punto de análisis son aquellas analogías que Filón utiliza en *Opif.* para explicar en qué consiste la función de gobierno de Dios, las cuales han sido retomadas de la filosofía y cultura griegas y helenísticas. En términos generales, se puede afirmar que este tratado tiene dos dimensiones donde se expresa el poder divino. Por una parte, una dimensión cosmológica por la cual Dios es considerado Creador y Rey del Universo. Y, por otra, tiene una especial providencia hacia el ser humano, cuya peculiar constitución, al estar conformado por dos principios de naturaleza muy diferente –alma y cuerpo- lo hace portador de una especial responsabilidad de seguir los designios propios de la Naturaleza guiados por su capacidad racional. Según la actitud adoptada por el hombre, ya sea que obedezca las leyes naturales establecidas por su Padre o que siga a su antojo sus propios deseos corporales o enseñanzas teológicas falsas, alcanzará la contemplación de Dios o no. En cuanto al primer punto, el poder divino hacia el mundo creado, Filón interpreta la monarquía del Dios del *Antiguo Testamento* como Rey del Cosmos, comparable al reinado de un monarca humano sobre una ciudad (*Opif.* 17). En este gobierno cósmico está comprendida la creación toda, tanto el mundo inteligible como el sensible, entre los que están contemplados los astros de naturaleza divina y el mundo sublunar. Peterson (1999: 56) explica que para Filón mientras que las leyes particulares incumben al pueblo de Israel, el primer mandamiento comprende la monarquía de Dios sobre el cosmos entero (*Leg.* II, 204; *Decal.* 51). Por lo tanto, las implicancias de la función sacerdotal del pueblo judío tiene consecuencias teológico-políticas en el Cosmos. El pueblo judío asume una función mediadora entre la humanidad y Dios. Por ello, sus sacrificios y adoración son realizados en nombre de la humanidad toda y de los cuatro elementos del Cosmos (*Spec.* I, 97). Por otro lado, dada la especial naturaleza del ser humano, al que Dios le ha otorgado en gracia la facultad intelectual por medio de su hálito divino, Filón hace especial hincapié en la obediencia a las leyes de la Naturaleza por las que la monarquía de Dios rige el mundo e impone Su poder entre los hombres (*Opif.* 3). Por ejemplo, en *Opif.* 143 dice que:



Como toda ciudad bien reglada tiene una constitución (πολιτεία), aconteció necesariamente al ciudadano universal (κοσμοπολίτη) usar la constitución que también respetaba el mundo entero. Ésta es la razón correcta de la naturaleza que se denomina con un nombre muy apropiado mandamiento, porque es una ley divina (φύσεως ὀρθὸς λόγος) según la cual se distribuyó lo que corresponde y es pertinente para cada uno. (Lisi, 2009, p. 149).

Dios no deja a la deriva a su creación, sino que le proporciona el mejor orden teológico-político posible, el monárquico, estableciendo a partir de su función como Noûs universal las leyes que deben regirla. De esa manera, se puede observar cómo Filón presenta esta función rectora del universo en términos de un acto noético fundamental que permite distinguir la diferencia entre Dios y sus creaturas, es decir, la consideración de la actividad divina de gobierno como actividad de intelección o de pensamiento para la creación de un mundo inteligible como modelo del sensible. En *Opif.* 66 el Alejandrino habla del ser humano al cual Dios realizó el regalo del intelecto el cual es como el “alma del alma”, “la pupila en el ojo” o el “ojo del ojo”. La misma comparación aparece en *Deus.* 46 donde Filón afirma que “...la vista del alma es el intelecto, iluminado por sus propios rayos de luz, por medio de los cuales es disipada la inmensa y profunda tiniebla que desparrama ignorancia sobre los hechos”. La preponderancia otorgada al sentido de la vista como análogo a la visión intelectual es típicamente propia de la cultura griega. Ahora bien, esta comparación entre la facultad racional y la de la visión es propiamente aristotélica. En *Top.* I, 17, 108 a 11 Aristóteles dice que “como la visión en el ojo, el *noûs* en el alma”. En este pasaje puede comprenderse el principio noético como la parte rectora en el alma humana. De manera similar, en *Opif.* 69 el Alejandrino expresa que la semejanza del hombre con respecto a Dios de la que habla *Génesis* 1, 26-27 es “según la guía del alma, el intelecto” (τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν). En efecto, en este contexto “la relación que tiene el gran guía en todo el universo, posee, así parece, el intelecto humano en el ser humano” (λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ, τοῦτον ὡς ἔοικε καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ). Otra de las metáforas que Filón construye para explicar el papel político de Dios en el Cosmos, es la del Creador como arquitecto o artesano que primero forja las Formas inteligibles del mundo sensible en su alma. Así es que, en

*Opif.* 24-25 Filón se refiere a un arquitecto en cuyo razonamiento (ἀρχιτέκτονος λογισμός) se encuentra la forma de la ciudad inteligible (νοητὴ πόλις) antes de construir la sensible. Además, aparece allí la idea de que el mundo inteligible es la razón divina (θεοῦ λόγον) cuando crea el mundo. Asimismo, en *Opif.* 20 aparece el mismo paralelismo entre una ciudad que está primero en el alma del artesano y el mundo construido a partir de las Ideas está en la razón divina (τὸν θεῖον λόγον). Esta concepción según la cual la forma o configuración de todo ente que es producto de la técnica se encuentra en el alma del artesano está presente en varias obras del *corpus aristotelicum*. Entre ellas se encuentra *Metaph.* VII, 7, 1032b 1-6, donde el Estagirita sostiene que: “En la generación técnica la forma se encuentra en el alma del generador, siendo los contrarios relativos a esa forma”. Y prosigue explicando cómo a partir del acto intelectual se da origen a toda producción: “La intelección comienza cuando se concibe o define en primer lugar la forma (“lo que es ser esto”) de lo que se quiere producir” (*Metaph.* VII, 7, 1032b 7). Claramente en este pasaje Aristóteles explica cómo el artesano primero debe determinar por un acto intelectual la determinada forma de aquello que quiere construir para luego pasar a plasmarlo en la materia. Asimismo, el concepto o forma debe estar en el alma del edificador para iniciar el movimiento que hará de las piedras y la madera una casa (*Metaph.* III, 2, 996b 8). Es cierto que Filón tiene en mente una distinción ontológica radical entre el mundo inteligible en el cual se hallan las Ideas o Formas arquetípicas y lo sensible, y por tanto, un concepto de creación más cercano al del demiurgo platónico. No obstante, la analogía por la cual se explica la causalidad eficiente en el caso de la producción técnica a partir de la forma que el artesano o arquitecto tiene en su alma, la cual sirve como los planos de aquello que se va a construir, es evidentemente una imagen muy frecuentada por el Estagirita y a la cual recurre Filón. Con respecto a ello, Runia (1986: 168) asocia la incorporación de la analogía del arquitecto aristotélico a la lectura del tratado *De Philosophia*, más que a la de la *Metafísica*. Sin embargo, la manera en que ambos autores entienden la existencia de las formas o ideas es muy distinta. Contrariamente a lo que cree Filón, Aristóteles piensa que la única posibilidad de considerar la forma separada de la materia es mediante el acto de intelección o por acción de la facultad de la sensibilidad, ya que en ambos casos son las formas sin la materia las que quedan plasmadas en el alma del hombre (*DA I*, 4, 410a 10-14). Por lo tanto, se separa sustancialmente de lo que desde

una óptica platónica el Alejandrino afirma, es decir, que las Ideas o Formas son contenidos de la mente divina a partir de los cuales comienza la creación del mundo sensible. En cambio para Aristóteles, las formas son como los conceptos de las cosas y, en sentido estricto, no existen separadas de la materia a la que configuran (*Física* II, 3, 194b 27).

#### **d. Dios como *ousía***

Otro de los núcleos conceptuales en los que se apoya la noción de monarquía divina que aparece en *Opif.* es la idea de Dios como *ousía* o sujeto. Según Martín (1996: 86-87) Filón utiliza un vocabulario técnico muy cercano a Aristóteles para definir qué clase de realidad es Dios. En el caso del Estagirita, en el capítulo 6 del Libro Lambda es donde define a Dios como *ousía* eterna e inmóvil (*Metaph.* XII, 6, 1071b 3-5). La necesidad de la existencia de una *ousía* de estas características, proviene del hecho de que de lo contrario, sería imposible la existencia de ousías imperecederas y en eterno movimiento como los astros. En este punto Aristóteles entra en directa controversia con respecto a la platónica teoría de las Ideas, ya que la admisión de la ousías que no tienen en sí un principio que permita el movimiento y el cambio, haría imposible la explicación del movimiento perfecto y circular de los astros o los ciclos de generación y corrupción propios de los seres del mundo sublunar (*Metaph.* XII, 6, 1071b 12-22). Más aún, para que sea posible el movimiento eterno de los astros debe existir una ousía cuyo “lo que es ser esto” (esencia) siempre esté en acto y no solo en potencia y que no poseyendo materia y, por tanto, no estando atada a la corrupción, pueda generar un movimiento eterno. En efecto, para Aristóteles dios no es idea, ni siquiera la mejor de ellas. En cambio Platón identifica a dios con la Idea de Bien, la cual otorga inteligibilidad y ser a las demás que se encuentran en una posición subordinada con respecto a ésta. Por ello, Filón se acerca más a la terminología aristotélica para determinar qué es Dios, ya que lo hace definiéndolo fundamentalmente por su Ser o existencia. De Dios no cabe predicación alguna, ya que es el único sujeto de quien se puede afirmar la existencia plena, por lo cual no tiene más denominación que la de *Existente* (*Mos* I, 75). Lo único que es alcanzable a la comprensión humana es la existencia de Dios, no su esencia (*Deus.* 62, *Post.* 169, *Virt.* 215, etc). Además, Filón hace una distinción entre el término ὕπαρξις que puede ser entendido en tanto existencia como facticidad y ουσία en el

sentido de esencia como formalidad constitutiva. Por esta razón, no se puede hallar en Filón una atribución directa de *ousía* para designar el ser de Dios, como sí pasaba en Aristóteles, quien define al Motor Inmóvil como *ousía eterna e inmóvil* (*Metaph.* XII, 6, 1071b 3-5). Esta diferenciación de los conceptos de ὑπαρξις y de ουσία sirve a los propósitos de remarcar el hecho de que Dios no puede ser comprendido a la manera en la que el intelecto humano comprende los entes sensibles de los cuales sí es posible predicar cualidades. En palabras de Martín (2009a):

Todos los seres creados pertenecen a géneros por ser “generados” (*Leg.* 2, 13), pero Dios está por encima de todo género, pues él mismo es el “generador” (*Deus.* 56). Dios no cae bajo la categoría de relación (*Mut.* 27), ni puede ser comprendido bajo ninguna idea (*Somn.* 1, 67), puesto que no tiene determinación categorial alguna (*Post.* 14). (p. 57).

Si bien como puede observarse hay una teología negativa en Filón debido a la imposibilidad por parte del hombre de comprender la *ousía* divina en tanto esencia, también existe una parte positiva en la definición de Dios, ya que de él conocemos su Existencia como pleno ser, en oposición y diferencia radical con respecto a la nada. Esta atribución ontológica de la existencia a Dios también puede ser encontrada en Aristóteles, ya que es debido a la plenitud de la existencia del Primer Motor que él se convierte en principio de movimiento, en tanto que Actualidad plena sin materia, y, por tanto, sin potencia. Basta con tener presente el antes mencionado pasaje de *Metaph.* XII, 6, 1071b 3-5 donde el Estagirita postula la necesidad de la existencia de Dios como *ousía*. Por otro lado, aunque es cierto el hecho de que en ocasiones aparecen en ambos autores atribuciones referidas a Dios como por ejemplo que es Uno, o que es bueno, nunca se invierten dichas afirmaciones en la forma “el Uno es Dios” “el Bien es el primer motor”, etc., ya que esto implicaría que Dios es una Idea. Por el contrario, según lo afirmado en *Opif.* 8 Dios es el Noûs puro y sin mezcla en tanto que causa activa del Cosmos. De esta manera, Dios no es pensado por Filón no como una Idea o Forma, sino como el productor de las Ideas que constituyen como los planos del mundo sensible, y, en tanto tal, sujeto no idea. Ésta podría decirse que es la utilización que Filón hace del

concepto aristotélico de Motor Inmóvil para explicar al Dios judío, el cual no puede ser concebido como lo hacía Platón, es decir, como mero contemplador de las Ideas o Formas, las cuales toma como modelo para moldear la materia (*Opif.* 20). En efecto, el Dios de las *Santas Escrituras* no puede estar por debajo de las Ideas siendo su mero contemplador, sino que Él mismo debe ser su creador, como así también lo es del mundo sensible.

#### **e. Dios como Acto**

Otro de los conceptos clave a los que va unido el de monarquía divina, es el de Dios como Acto. El Primer Motor es actualidad sin potencia. Tanto para Aristóteles como para Filón Dios es causalidad activa de todo ser. En el antes mencionado texto de *Opif.* 8 el Alejandrino explica citando como autoridad a Moisés que existen dos causas para la creación del mundo: una eficiente y otra paciente. La causa eficiente se refiere a Dios que en tanto Noûs constituye todo ser, tanto inteligible como sensible. Y la pasiva es la relativa a la materia que siendo por sí misma “inanimada e inmóvil” es “movida, formada y animada” por el Intelecto divino. En efecto, el acto creativo divino se da ordenando (*προσάττοντα*) y concibiendo (*διανοούμενον*) como Filón afirma en *Opif.* 13. La forma en que el Intelecto ordena o configura la materia por sí misma amorfa es introduciendo en ella el principio del movimiento. En el marco de la exégesis de *Genesis* 1,12 presente en *Opif.* 42-44, Filón complementa la explicación bíblica creacional de las plantas con el esquema aristotélico del cambio a través de los conceptos de acto y potencia. La primera generación de plantas llega a la existencia por orden directa de Dios a la tierra a quien manda engendrarlas, mientras que las sucesivas generaciones lo hacen a partir de la concepción natural por medio de las semillas. Es así que, al igual que Aristóteles, Filón concibe que las especies participan de la eternidad haciéndose inmortales por la continuidad de sus sucesivas generaciones. El mecanismo que opera es el siguiente: “[Dios] hace que el fin retorne, doblándose, hacia el principio. En efecto, el fruto surge de las plantas, como si fuera el fin al que se llega desde el principio y el fruto, que contiene en sí la semilla, nace nuevamente la planta como si del fin surgiera el principio” (*Opif.* 44). En armonía con esta interpretación, se encuentra la postura de Runia (2001: 180-181) quien señala:

“The teleology of Philo's botany of course corresponds to Aristotle's teleological view of the workings of nature, which is taken over in the Stoa. Moreover he also assumes the Aristotelian doctrine of the permanence and immortality of the species, which reproduce themselves in a never-ending cyclical process.”.

Como puede observarse, según la interpretación de Runia, Filón recurre a la mirada teleológica aristotélica acerca del orden de la naturaleza, donde todo cambio, en este caso el crecimiento y generación de las plantas, se da por una causa final que actualiza sus potencialidades. Por otra parte, distanciándose del planteo aristotélico, Filón otorga una preponderancia al hombre por sobre las plantas y los animales, la cual es típicamente bíblica. Por otra parte, en *Opif.* 113 Filón habla del influjo que los astros tienen sobre las mareas, así como sobre el cambio de las estaciones y el crecimiento de plantas y animales, remarcando que a cada uno de ellos “...los hacen recorrer el camino de su propia naturaleza, de modo que los nuevos florezcan sobre los viejos y lleguen sucesivamente a su punto máximo de desarrollo...” Martín (1996:87) señala que el par de conceptos acto-potencia son utilizados por Filón para explicar las facultades constitutivas del hombre (por ejemplo en *Leg.* 1, 28, II, 24-45, *Cher.* 70, *Sacr.* 73, *Jos* 58, etc); y también para la actividad del Cosmos y la técnica, pero no para referirse a Dios. Por tanto, cuando el Alejandrino utiliza el término *dýnamis* no lo hace en el mismo sentido que Aristóteles, sino para referirse a aquellas potencias o seres intermedios que cumplen una función mediadora entre Dios y su creación. Así, por ejemplo, en *Spec.* 1, 47 dice que si bien es imposible para el hombre conocer la *ousía* de Dios, sí puede tener alguna impresión intelectual a través de los “actos... de sus potencias”. La actividad (*enérgeia*) llevada a cabo por las *dýnamis* tiene que ver, como se ha afirmado más arriba, con la creación y reconducción de los seres a Dios. Este planteo se distancia sustancialmente del aristotélico, cuyo dios es “pensamiento del pensamiento”, es decir, cuyo acto de intelección no tiene como producto la creación de entes diversos a él. En efecto, existe una diferencia radical entre Aristóteles y Filón y es que éste último se refiere a la actividad divina (*enérgeia*) como actividad productora del mundo del Demiurgo y no como un acto de noesis esencial. De esta manera, siguiendo a Martín (1996: 88) se puede afirmar que el término *enérgeia* no solo es utilizado con mucha menos frecuencia que el de *dýnamis*, sino que es tomado por Filón para describir las operaciones que lleva a cabo el Noûs a través de sus potencias. Asimismo,

Aristóteles también habría utilizado el término *dýnamis* pero para describir las funciones propias del alma humana (DA 414a 29).

#### **f. Dios es *Noûs***

Por otra parte, Filón pone gran énfasis a la relación existente entre el gobierno cósmico de Dios y la función rectora del Intelecto. Esta cuestión es muy común en la filosofía de Platón y Aristóteles. Sin embargo, es evidente que en *Opif.* se da la presencia de consideraciones y conceptos de raigambre aristotélica tanto en el campo antropológico, como en el ético y en el teológico-político vinculados a la relación entre la forma en que Dios rige el mundo y la facultad intelectual. En lo relativo al plano antropológico, Filón traza un paralelo entre el Logos divino con su función creadora y de gobierno con el logos dado en gracia al primer hombre, por el cual Dios le asigna el privilegio de darle nombre a los animales y gobernar sobre ellos (*Opif.* 148). Mientras que el Intelecto divino crea el mundo inteligible nombrando las Ideas o Formas arquetípicas, el logos humano logra captar las cualidades esenciales de cada animal y asignarle un nombre apropiado que las refleje. En efecto, como se ha señalado en referencia al ya citado pasaje de *Opif.* 13 Filón afirma que la actividad creadora de Dios se da “no sólo ordenando, sino también concibiendo”. Este gran Arquitecto primero concibe e idea cada parte de lo que será Su ciudad para luego pasar a materializarla (*Opif.* 17-19). Por consiguiente, el Logos de Dios adquiere un papel clave en la teología filoniana, ya que sirve de mediación entre la absoluta trascendencia y unicidad del Dios bíblico y su presencia y providencia en el mundo (Martín 2009a, p.60). En consonancia con ello, en *Opif.* 16 Filón presenta el Logos divino como el lugar que alberga las Ideas sobre las cuales se constituirá el mundo sensible, cual si fueran los planos de un arquitecto. La forma peculiar en que el Logos crea es nombrando las cosas, convirtiéndose así en el medio utilizado por Dios para que el mundo sensible llegue a existir (*Leg.* II, 86). En *Agr.* 51 el Alejandrino expone el importante papel que asume el Logos como jefe subordinado o segundo con respecto a Dios, el “Pastor, Rey y guía” del Universo, pero con potestad sobre la creación toda, tanto la de naturaleza divina como mortal. En este mismo pasaje es también descripta la función del Logos como “recta razón” y ley con la que Dios rige al mundo. Una tarea similar de gobierno y guía cumple el logos en el hombre pero de forma parcial, por lo cual es fundamental que reconozca que su logos es

una gracia divina bajo la pena de cometer un acto de impiedad y ateísmo (*Leg.* I, 49). Por consiguiente, el Alejandrino explica la semejanza del hombre inteligible que es arquetipo del sensible modelado a partir del barro con respecto a Dios, de la que se habla en *Génesis* 1, 26-27, como la que se da entre el intelecto humano que es guía para el alma y el Intelecto divino que lo es para con el Universo (*Opif.* 69). Ahora bien, dada esta facultad divina otorgada al hombre en la forma de intelecto parcial es que en *Opif.* 148 Filón relata el acto de “sabiduría y realeza” (σοφίας γὰρ καὶ βασιλείας) que le es otorgado a Adán, al dar nombre a cada uno de los animales según sus propiedades o cualidades. Por causa de su perfección sin mácula hasta el momento ya que aún no había caído en el pecado, el primer hombre fue considerado por el Creador como digno del segundo lugar y detentador del poder superior de gobierno (δύναμις ἀρχῆς). Aristóteles también atribuye al hombre la capacidad de gobernar como propia del ser racional. En *Pol.* I, 3, 1254b 4-8 Aristóteles declara:

Porque el alma sobre el cuerpo tiene mando de señor, y el entendimiento sobre los afectos, de gobernador y rey; en los cuales claramente se muestra ser conforme a naturaleza y utilidad que el cuerpo sea regido por el alma, y la parte que es sujeta a los afectos, por el entendimiento y por la parte que alcanza uso de razón.

Como puede apreciarse en esta cita, el Estagirita privilegia la capacidad de gobierno detentada por la función racional del alma sobre el cuerpo, el cual se vincula fuertemente con la parte desiderativa o apetitiva, que tiene que ver con la satisfacción de los deseos de los sentidos. De manera muy parecida, Filón remarca la naturaleza compuesta del ser humano, el cual consta de alma y cuerpo. El hombre no fue creado con una naturaleza puramente inteligible a la manera en que lo están los astros, sino que según Filón interpreta a partir de la exégesis del segundo capítulo del *Génesis*, fue moldeado por el gran Artesano a partir de la substancia terráquea y el hálito divino, llegando a ser un “compuesto de alma y cuerpo” (*Opif.* 134-135). Esta definición de hombre en la cual son claramente distinguibles dos principios, uno activo referido al alma y otro pasivo, es decir, el principio material que es “configurado” a partir de aquél es aristotélica. Por ejemplo, en *Metaph.* VII, 11, 1037a 28-30 el Estagirita sostiene que



“la definición de hombre es la definición de alma; la entidad es, en efecto, la forma específica inmanente de cuya unión con la materia resulta lo que denominamos entidad compuesta”. Asimismo, en *DA* II, 1, 412a 27-28 Aristóteles también distingue entre los dos elementos que hacen al compuesto que es el hombre: “el alma es la entelequia primera de un cuerpo que en potencia tiene vida”. De esta manera, podría afirmarse que el concepto aristotélico del hombre como compuesto es retomado con éxito por el Alejandrino para dar cuenta de la distinción y, al mismo tiempo, complementariedad de los dos relatos de la creación humana, el del hombre inteligible de *Génesis* 1, 26-27 y el del hombre sensible de *Génesis* 2, 7. Esta doble composición del ser humano como “ser limítrofe” inmortal desde el punto de vista de su inteligencia y mortal desde el de su corporeidad, trae consecuencias éticas importantes. Mientras que el hombre se deja guiar por la “recta razón” que Dios le otorgó se adecúa a las leyes de la Naturaleza, desechando todo deseo pecaminoso del cuerpo. En tal estado se encontraba Adán antes de su caída en el pecado, que le acarreó como castigo divino la necesidad de trabajar la tierra para alimentarse, así como la enfermedad y la muerte. En *Opif.* 79 Filón describe las causas de tal caída como el doblegamiento de la inteligencia ante los placeres irracionales en pos de la glotonería y la fornicación, así como los deseos de fama, dinero y poder. Este pasaje tiene claras resonancias de la clasificación aristotélica de las diferentes clases de placeres en las que la mayoría de los hombres incurre en excesos. Por consiguiente, en *EN* VII, 4, 1147b 25-26 aparecen aquellos placeres que se refieren a cosas necesarias de la vida como el alimento y las relaciones sexuales, sobre las cuales se puede tener intemperancia o moderación. Por otra parte, en 1147b 28-30 el Estagirita nombra aquellos placeres que si bien no son necesarios para la supervivencia son elegibles por sí mismos como la victoria, los honores, la riqueza, etc. Con respecto a los placeres, Filón retoma la idea aristotélica acerca de la necesidad de templanza en los impulsos provenientes de la parte irracional del alma, ya que de lo contrario se genera una guerra en la misma, por la discordia que hay entre la parte rectora racional y la parte desiderativa relacionada con lo corporal (*Opif.* 81). En *Opif.* 164 también se hace mención de la batalla (πόλεμον) contra la incontinencia (ἀκρασίαν) y el placer (ἡδονήν). Asimismo, Aristóteles expone en su consideración acerca de los distintos tipos de amistad en el cuarto capítulo del Libro IX de la *EN*, un tipo de amistad o disposición que el hombre tiene para consigo mismo. En el caso del justo, su disposición hacia sí mismo revela concordia en su alma, puesto que por medio de su

razón establece lo que es bueno y conveniente para él y ello concuerda con lo que desea con su alma desiderativa. En cambio los injustos se encuentran en una batalla consigo mismos, ya que como dice Aristóteles: “están en desacuerdo consigo mismos, esto es, desean unas cosas pero quieren otras, como los incontinentes; pues en lugar de lo que ellos piensan que son bienes, eligen las cosas placenteras, aun cuando sean nocivas” (EN IX, 4, 166b 7-9). Filón utiliza un concepto aristotélico para definir la carencia de templanza o término medio en cuanto a los placeres, éste es el de incontinencia (ἀκρασία), la cual es propia del amante del placer quien tiene desmesura en el comer, beber o en los deseos sexuales (*Opif.* 158). A pesar de estas evidentes resonancias de la filosofía práctica aristotélica en Filón, se puede remarcar una vez más cómo el Alejandrino se distancia del Estagirita en cuanto a la preponderancia que le otorga al ser humano con respecto a los demás seres vivos. Dicha supremacía del hombre se condice con la visión antropológica bíblica por la cual en *Génesis* 1, 28 Dios otorga poder al hombre para que todo ser vivo de los tres elementos lo obedezca (*Opif.* 84). En *Opif.* 83 explica la razón por la cual el ser humano debía ser el último en ser creado para que los demás animales se postraran como si fuera “su amo y señor por naturaleza” (ἡγεμόνα φύσει καὶ δεσπότην). Dios asigna al hombre esta posición de reinado o gobierno a causa de haber sido engendrado “jefe por naturaleza”, es decir, por su facultad intelectual. Así es que, los carneros lanudos se someten al ser humano como a un rey por naturaleza (τῷ φύσει βασιλεῖ) y se dejan esquilar como si fuera el tributo que pagan los ciudadanos a sus gobernantes en las ciudades (*Opif.* 85). La posición encumbrada que el hombre ocupa en calidad de virrey o lugarteniente del único y gran Rey (τις ὑπαρχος τοῦ πρώτου καὶ μεγάλου βασιλέως) le confiere la potestad para guiar (ἡνιοχῆ) y timonear (κυβερνᾶ) los animales y las plantas (*Opif.* 88). En Aristóteles también está presente esta idea de que hay quienes por naturaleza pueden mandar y quienes deben obedecer. En el capítulo primero del Libro I de la *Política* el Estagirita habla sobre los diferentes tipos de relaciones de poder que se establecen al interior de la casa familiar. Así, llega a la siguiente aseveración en 1252a:

Porque aquel que con su entendimiento puede prevenir las cosas, naturalmente, es el señor y por naturaleza tiene el gobierno y regimiento, y aquel que con el cuerpo

lleva las cosas a cabo, sirve y es esclavo; por eso al señor y al siervo un mismo bien le conviene.

En este pasaje Aristóteles afirma que el poder de mando no es una cosa que le corresponde a alguien por azar, sino que está fundamentado en la capacidad racional del hombre que, pudiendo encaminar sus acciones y las de los demás hacia un fin o bien en común, por naturaleza está dotado de lo necesario para gobernar sobre los seres irracionales (sus animales) y sobre aquellos que participan en menor medida de la racionalidad ya sean esclavos o libres (esposas e hijos). A este respecto, Uríbarri Bilbao (1996: 36-37) señala la relevancia que la imagen de la monarquía doméstica o económica de la que Aristóteles habla en *Pol.* III, 14, 1285b 29-33 tendrá en la consideración filoniana del concepto de monarquía divina que aparece por ejemplo en *Prov.* II, 15, *Opif.* 10-11, 171 o *Decal.* 53. En este pasaje de la *Pol.* el Estagirita describe el gobierno o administración de la casa como la autoridad de un solo individuo sobre “todas las cosas” y lo compara con la administración monárquica de una ciudad sobre uno o más pueblos. En las subsiguientes líneas, realiza un examen por el cual trata de determinar si es conveniente o no el gobierno de un solo hombre y pasa a enumerar cinco tipos de monarquía realmente existentes. De todos ellos, elige y se centra en la monarquía doméstica y en la propia de los tiempos heroicos de Laconia (o Esparta). A ésta última, consistente en un generalato vitalicio la descarta (*Pol.* III, 15, 1285b 33-1286a 7). En este contexto, Aristóteles se queda con la mencionada monarquía doméstica o económica, ya que es la que de manera paradigmática manifiesta más plenamente la esencia misma de la monarquía, tal y como es definida en *Ret.*, I 8. 1, 1365b 37-1366a 1, es decir, como la forma de gobierno en la que *uno* solo es señor de todos. Filón retoma esta definición fuerte de monarquía comparando el gobierno del padre de familia con el de Dios sobre el Cosmos. Si bien el Alejandrino no llega a utilizar el sintagma *monarquía divina*, sí expresa su contenido al hablar del vínculo de poder y cuidado que el Dios único de la Biblia en calidad de βασιλεύς profesa sobre su creación. En *Opif.* 9-10 está desarrollada la relación entre Dios y lo por Él generado y la del padre con respecto a sus hijos. Tanto el uno como el otro por causa de su familiaridad (*oikeíosis*) o afinidad con la criatura, la cuida y aparta de “todo lo que es digno de castigo y dañino, mientras que desean proveerlos de todas las maneras de todo lo que es útil y provechoso”. El mundo no puede estar en anarquía, sino que el orden del

mismo es garantizado por su gran Rey quien lo administra y preside. Como puede observarse, el rol divino de Dios como monarca del Universo está muy bien delineado en *Opif.* Las principales enseñanzas que el Alejandrino quiere transmitir a todo aquel que esté interesado en el credo judío, ya sea gentil o prosélito y que remarca hacia el final del tratado a modo de conclusión, vienen a definir, justamente, el rol que Dios cumple en el Universo. Por consiguiente, establece como primera conclusión general que Dios existe, por oposición a las argumentaciones falaces que desarrollan los ateos (*Opif.* 170). La segunda es que es Dios es uno en contra de lo que piensan los adeptos a la corriente politeísta, los cuales trasladan la mala constitución de la olocracia de la tierra al cielo (*Opif.* 171). Y, por otro lado, que tiene providencia hacia el mundo porque al igual que los padres cuidan de sus hijos, es propio por las leyes de la naturaleza que quien genera cuide de lo generado.

Por otra parte, Uríbarri Bilbao (1996: 37-38) detecta que este papel que la divinidad cumple en el Universo, en tanto que asegura su orden y unidad ante la multiplicidad y devenir de los entes en el mundo sublunar, es fundamentado tanto en Aristóteles como en Filón mediante el recurso de una cita literaria, que es la del Canto II, 204 de la *Iliada* de Homero. Por medio de ella el poeta señalaría la conveniencia del gobierno de uno, ya que el ser no quiere ser mal gobernado. En *Metaph.* XII, 10, 1076a 3-4 el Estagirita se sirve de esta cita como refuerzo argumentativo sobre la unicidad del principio supremo de la Naturaleza, es decir, el Primer Motor inmóvil. Es este Motor el que explicaría, para el Aristóteles el movimiento en el mundo, el cual a pesar de los diversos cambios que experimenta es regido por un único principio. En efecto, el dios aristotélico es puro Acto, es decir, que al ser un principio inteligible carente de materia, da lugar al movimiento continuo y eterno. La actividad de este Primer Motor es la de la intelección perfecta. Por ello no tiene como objeto otra cosa que sí mismo, siendo “pensamiento del pensamiento” (*Metaph.* 1074b 34). Pero la forma en que este dios mueve es muy peculiar, ya que detentando tal perfección no puede llevar a cabo ningún tipo de movimiento o cambio. Por lo tanto, genera movimiento de la misma forma que lo hace el objeto del deseo o como lo inteligible (*Metaph.* 1072a 26). Es por ello que desde las realidades más encumbradas y divinas relativas al mundo supralunar, hasta todo ente que forma parte del mundo sublunar tienen un vínculo de amor o deseo hacia la perfección de la actividad intelectual del Primer Motor. A pesar de que toda *ousía*

compuesta no alcanza dicha perfección se aproxima lo más que puede a ella, realizando dentro de lo que es su propia naturaleza su fin. De esta manera, todo ente natural tiene su propio fin al que aspira el cual es coincidente con la forma particular que adquiere cuando llega a su punto final de desarrollo. En *Física* II, 8, 199a 30-32 el Estagirita sostiene “Y puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser causa como causa final”. Aunque es difícil conciliar la idea del dios aristotélico que mueve sin ser movido y que no es creador del Cosmos con el Dios bíblico, Filón recupera la idea aristotélica por la cual el mundo se siente atraído hacia Dios. Este es el caso particular del sabio, quien aspira por amor al conocimiento más elevado, el de lo inteligible, pretendiendo llegar hasta Dios (*Post.* 13). El Logos divino como facultad mediadora adquiere un papel fundamental para la reconducción del hombre caído en el pecado hacia Dios (*Sacr.* 8). En efecto, el contenido de la monarquía cósmica que en Aristóteles estaba encabezada por un único principio metafísico, en Filón adquiere un matiz diferente, teológico político, el cual da origen a la idea de un Dios que siendo *ousía* o sujeto gobierna con su providencia el mundo. Martín (1998: 317) afirma que esta cita homérica es retomada por Filón muy probablemente a partir de la lectura del libro XII de la *Metaph.* Esto sería así ya que antes de Aristóteles esta cita de la *Iliada* no aparece en ningún autor griego y después de él las citas parecen evocar el tan conocido final del libro XII de la *Metaph.*, el cual tuvo fuertes resonancias en la cultura. En *Conf.* 170 Filón retoma la mencionada cita pero con un propósito distinto del de Aristóteles, en este caso para fundamentar la necesidad de un solo Dios como Rey y guía que presida el Cosmos mediante las siguientes palabras:

No existe ser alguno igual a Dios en jerarquía y, por el contrario él es el único soberano, guía y rey, al que corresponde dirigir y administrar todas las cosas. Por eso las palabras <<no es bueno que haya muchos jefes, haya un solo jefe, un solo rey>>, podrían con justicia aplicarse no solo a las ciudades y a los hombres sino más bien al mundo y a Dios. En efecto, uno solo es necesariamente el Hacedor, Padre y a la vez Señor” (Triviño, 1976, Vol. 2, p. 206).

Refiriéndose al uso que ambos autores hacen de este pasaje homérico Martín (1996: 92-93) sostiene que hay una indudable cercanía desde el punto de vista estilístico. Mientras

que en Aristóteles las palabras de Homero vienen a armonizar bajo el signo de la unidad los campos de la ontología, la cosmología del cielo y del mundo sublunar y la lógica; en el caso del Alejandrino compendia todo el contexto teológico, cosmológico y político en el cual Aristóteles había colocado la cita bajo un concepto común de unidad del principio divino. En esta misma dirección Peterson (1999: 60) afirma que la alusión al mismo pasaje de Homero que aparece en *Metaph.* es evidencia de que Filón se mueve dentro de la tradición peripatética, pero con un interés diverso del Estagirita, quien pretendía investigar la cantidad de principios que presidian el Cosmos. Por el contrario, el Alejandrino tiene una finalidad pedagógica, que es la de dar a conocer a todo aquel que se interese por la religión y cultura judías el *monoteísmo* a través del concepto filosófico-político de *μοναρχία*. Dentro de su manejo de la tradición peripatética, también hace alusión a la temática sobre el “rey de reyes” a la manera que aparece en el tratado pseudoaristotelico *De Mundo*, acentuando una interpretación monoteísta y evitando por todos los medios la consideración de un poder disperso en diferentes divinidades. Por ello critica fuertemente como una de las mayores impiedades a quien adora o alaba más a lo creado que al Creador (*Opif.* 7), lo que es igual que rendirle honra a los sátrapas en vez que al gran Rey (*Decal.* 61). La existencia de otras formas de adoración no encaminadas a lo establecido por la Ley de Moisés traen desorden al Cosmos, el cual solo puede ser ordenado a través del Noûs divino (*Fug.* 10). Los simpatizantes del pueblo judío deberán, pues, despojarse de toda práctica politeísta que atribuye la soberanía y el poder que solo son del único Dios hebreo a multiplicidad de dioses (*Virt.* 179). De esta manera, el hombre llega a ser “ciudadano del mundo” por causa de su respeto a las leyes de la naturaleza que rigen el Cosmos entero (*Opif.* 3). La misma función ordenadora de Dios es mencionada en *Legat.* 147, donde es comparada con la de Augusto quien por medio de la *pax romana* puso orden entre los pueblos bárbaros que iba anexando al Imperio Romano. Por ello, puede afirmarse siguiendo a Peterson (1999: 52) que el sentido común que envuelve el concepto de monarquía divina de Aristóteles y el de Filón es, pues, la convicción de que la realidad está regida por un único principio supremo de poder (*μία ἀρχή*) que coincide con un único detentor de tal poder (*ἄρχων*).

## **Cuarta Parte: Consideraciones sobre la discusión en torno al concepto de monarquía como categoría *teológico-política***

A modo de contextualización teórica y para clarificar en qué términos se enmarca la continuidad existente entre el planteo del concepto de *monarchía* realizado por Aristóteles en el libro XII de su *Metafísica* y su influencia en el tratado *Opif.* de Filón, haremos mención de la postura en torno al significado de *teología política* del jurista alemán Carl Schmitt, así como de las críticas que le realizaran Erik Peterson y Hans Blumberg. Esto es relevante, ya que siguiendo a Peterson (1999:58), la naturaleza de la recepción del concepto aristotélico de *monarchía* en Filón es teológico-política. Se puede afirmar esto puesto que la finalidad con que el Alejandrino hace uso de la noción de *monarchía* es la de dar a conocer a los no-judíos la esencia del poder divino único en el Cosmos y su necesaria consecuencia que es la defensa del monoteísmo judío. Así es que, a través del concepto de monarquía divina, Filón sienta las bases para la concepción de un gobierno teológico universal del Dios hebreo, cuyas incumbencias alcanzan a la creación toda, donde el pueblo judío desempeña un papel histórico esencial como sacerdote de la humanidad.

En 1922 Carl Schmitt publica un trabajo titulado *Teología Política*, donde realiza un agudo análisis del fenómeno por el cual la religión y la política se encuentran siempre vinculados, desde una perspectiva de la soberanía tal y como ha sido constituida en la Edad Moderna. Para el jurista, el fenómeno que atraviesa y define a la Modernidad es el de la secularización, por la cual las principales nociones y conceptos provenientes del derecho canónico han tenido una aplicación profana, es decir, se aplican a una realidad ajena a aquella para la cual fueron concebidos, la política. Esta aplicación de conceptos teológicos al ámbito político se hace patente en los supuestos teológicos en que están basadas las doctrinas políticas modernas. Este autor considera que tanto desde un punto de vista histórico como por su estructura sistemática, los conceptos teológicos y los de la moderna teoría del Estado son análogos. Schmitt (2009: 38) sostiene que tal analogía ya fue señalada por el filósofo Leibniz en los parágrafos 4 al 5 de su *Nova Methodus*

*discendae docendaeque Jurisprudentiae*<sup>46</sup> donde expone el paralelo entre la teología y la jurisprudencia, las cuales compartirían un doble principio, el de la *ratio* (teología natural y jurisprudencia natural) y la *scriptura* (un libro con revelaciones y reglas positivas). Con la finalidad de dilucidar estos supuestos teológicos que se encuentran por detrás de los conceptos jurídicos, Schmitt (2009:43) propone una sociología de los mismos consistente en “...explorar la última estructura radical sistemática y comparar esa estructura conceptual con la articulación conceptual de la estructura social de una época determinada...” La aplicación de éste método llevaría –según el autor sostiene- a poner de relieve la identidad espiritual y sustancial entre la estructura conceptual sistemática teológico-jurídica y la realidad social. Este método trata de trascender el tradicional análisis filosófico-político que se establece en términos dicotómicos: si la ideología es el resultado de la realidad socio-política o si, por el contrario, sería ésta última la que se adecuaría a la cosmovisión imperante en un momento histórico determinado. En este sentido, hacer una sociología del concepto principal de la teoría jurídica, es decir, el de soberanía, implicaría mostrar la correspondencia entre una forma de gobierno que se da en una sociedad y momento histórico determinados, y lo que el autor denomina el “estado de conciencia de la humanidad occidental” que se revela o manifiesta en la configuración jurídico-política vigente y cuya estructura armoniza con la de los conceptos metafísico-teológicos vigentes. De esta manera, la conciencia europea del siglo XVII identificó el concepto teológico-metafísico de Dios como Legislador supremo con el jurídico-político de un monarca humano que actuara en calidad de legislador sobre su reino. En tal contexto imperaba una filosofía teísta por la cual se concebía el papel de la Divinidad no solo como creadora del mundo, sino como protagonista de una *creación continúa*, por la cual Dios no solo reinaría sino que también gobernaría a Su creación. De manera análoga a la figura de este gran monarca divino, garante del orden del mundo por su intervención constante en él, el rey humano fue considerado por ese entonces como legislador supremo, ejecutor de las decisiones últimas en materia jurídica en calidad de monarca que no solo reina sino que también gobierna sobre sus súbditos. Descartes con su *Discurso del Método* habría sentado las bases filosóficas para este concepto de monarquía consistente en “un Dios único [que]

---

<sup>46</sup>Leibniz, G. (1769). *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae*. París: Variorum Opusculum II.



gobierna el mundo” (Schmitt, 2009, p.45). Luego de la Revolución Francesa y en parte propiciado por los filósofos enciclopedistas tales como Rousseau, el mundo europeo va perfilándose hacia una visión deísta que asevera la existencia de un Dios creador del mundo pero que no interviene en él a través de actos de voluntad particulares. Este concepto metafísico por el cual Dios actuaría mediante actos generales de voluntad, ya estaría presente en pensadores como Leibniz y Malebranche. En esta misma tónica, Rousseau reflexionó acerca del concepto jurídico de voluntad general identificándolo con el pueblo soberano. Para Schmitt la consecuencia de esta concepción deísta es la dispersión de la vida espiritual de los hombres, por la cual el elemento trascendental del concepto de soberanía, tanto en el caso del poder divino como del temporal, se ubica por fuera del ámbito de ejercicio del gobierno (sobre el mundo creado en el primer caso y sobre el reino terreno en el segundo). En su lugar empieza a ganar posición una concepción inmanente de la soberanía, donde se identifica a los gobernantes con los gobernados. Pero incluso en este contexto deísta, Dios no deja de constituir una figura esencial en la legitimación sagrada del poder, ya que Él maneja la gran máquina del mundo a pesar de ser trascendente con respecto al mismo. En tal sentido, Dios reina pero no gobierna. El cambio significativo donde entra en crisis la figura divina como creadora y ordenadora del cosmos se produce en el siglo XIX, cuando se pone a la humanidad en lugar de Dios. La crisis de autoridad que se da en el plano teológico-político se traduce en el ámbito jurídico-político en la imposibilidad de su legitimación a través de la ley natural proveniente de Dios. La soberanía reposaría a partir de entonces no en la unidad personal del monarca sino en una unidad de otra especie, constituida por el Estado de derecho en algunos contextos y por el pueblo soberano en otros. El ateísmo empieza a protagonizar el espíritu de época y sus implicancias en el ámbito histórico-social son catastróficas, desde el punto de vista de Schmitt. Empiezan a aflorar las concepciones democráticas y anarquistas de la política. Así, la identificación del Estado con la soberanía, las teorías del Estado de derecho de Krabbe, la identificación que Kelsen realiza entre soberanía y orden jurídico y las ideas de Marx y Engels acerca de la necesidad de la conciencia de sí de la humanidad para superar su alienación dejando de lado los ideales totalizadores del Estado y Dios, derivan en concepciones anárquicas que ignoran el problema central de la política: a quién corresponde la decisión. En palabras del propio Schmitt (2009: 16):

“Ya sea sólo Dios soberano, es decir, el que en la tierra obra como su representante indiscutible, ya lo sea el emperador, el príncipe o el pueblo, esto es, aquellos que con el pueblo pueden identificarse sin contradicción, se plantea siempre el problema del sujeto de la soberanía, es decir, la aplicación del concepto a una situación concreta”.

La situación concreta a la que se refiere Schmitt es la llamada *situación límite*, la cual constituye por razón lógico-jurídica el elemento determinante para el concepto de soberanía. Este tipo de situación independientemente de su contenido –estado de extrema necesidad, peligro de existencia para el Estado, etc.- arroja luz sobre el verdadero significado del poder soberano, pues constituyendo un caso que no puede ser previsto por la norma jurídica (cuando las leyes son suspendidas) pone en evidencia quién es el que tiene la iniciativa de tomar una decisión para normalizar la situación y volver a un estado en el que impere nuevamente el Estado de derecho. Aquél que decide sobre el caso de excepción es el verdadero soberano. Por otra parte, quien piensa que el Estado de derecho es un concepto evidente y objetivo hace una consideración irreflexiva, pues detrás del orden jurídico hay una decisión tomada, no está basada su legitimidad en una norma. Por tanto, el problema de en quién reposa la soberanía, es un problema de competencias, es decir, a quién le corresponde la competencia de decidir cuando no hay una competencia prevista. Cuando se elimina el elemento decisionista de la teoría moderna del Estado (evidente por ejemplo en planteos como los de Hobbes) y advienen a la cultura occidental teorías más “progresistas” o “democratizadoras”, se pretende resolver el problema de la decisión personal unitaria del soberano y del poder por medio de argumentaciones que para Schmitt son engañosas y encubren el verdadero problema de fondo de las competencias. En este sentido, nuestro autor dirige críticas a diversos teóricos cuya perspectiva liberal coloca la validez de toda decisión y poder político en la norma, es decir, en el Estado de derecho. Desde esta óptica Krabbe<sup>47</sup> sostendría que lo característico de la teoría moderna del Estado es la suplantación de la autoridad personal (sea ésta la de una persona natural o jurídica) por la que emana de la “fuerza espiritual de las leyes”. A su vez, el orden jurídico emanaría de la conciencia jurídica de los que integran el pueblo, es decir, de la naturaleza espiritual del hombre. El

---

<sup>47</sup> Krabbe, H. (1919). *La idea moderna del Estado*. La Haya: Martinus Nijhoff.

poder del Estado solo se manifiesta en el derecho y se hace válido en la promulgación de la norma. El Estado se da a conocer en cuanto de él emana la ley (hace estimación del valor jurídico de los intereses), no en cuanto ésta es aplicada. El Estado no produce el contenido del derecho, solo hace estimación del valor jurídico de cada uno de los intereses en función de la conciencia jurídica de los que integran el pueblo. El trasfondo de este posicionamiento es para Schmitt una lucha ideológica en contra del poder de un Estado central autoritario. Pero el jurista alemán dirige sus contraargumentaciones más decisivas en dirección a Kelsen<sup>48</sup> de cuya teoría opina que es “el estudio más hondo que en los últimos años se ha dedicado al concepto de soberanía” (Schmitt, 2009, p. 22). Kelsen buscaría construir un sistema normativo de imputaciones unitario y puro, lo cual implicaría despojarlo de todo elemento sociológico; y esto debido a que las teorías que sostienen que el Estado es creador y fuente de derecho son simples personificaciones e hipóstasis o duplicaciones del orden jurídico único en distintas personas. Para Schmitt la necesidad de que este sistema esté despojado de todo elemento sociológico se basa en la antigua contraposición entre el ser y el deber ser, que se trasplanta a la también indemostrada antítesis entre lo sociológico y lo jurídico. De esta manera, el orden jurídico tendría como punto de origen una norma fundamental a partir de la cual se deducirían las demás. La jerarquía existente dentro del Estado, entonces, tendría en la cumbre a esta norma fundamental de la que nace una serie de permisos y competencias y que se extiende hasta los últimos grados. Entonces, la competencia suprema no es ejercida por una persona o un complejo sociológico-psicológico de poder, sino por el orden soberano en la unidad del sistema normativo. Desde un punto de vista jurídico puro, el Estado es el punto final u “orden originario” de toda imputación, no existiendo personas reales ni fingidas, sino solo imputaciones que constituyen la esencia del criterio jurídico. El argumento decisivo en contra de sus adversarios científicos consiste en que una norma para tener validez no puede estar fundamentada más que en otra norma. El Estado en su sentido jurídico es igual a su norma fundamental unitaria, la Constitución. La deducción de esta teoría unitaria está basada en la teoría del conocimiento y en la exigencia de unidad de ésta. Mientras que existe una dualidad de métodos de la sociología y la jurisprudencia, la unidad del sistema jurídico puro

---

<sup>48</sup> Para su análisis Schmitt tiene en cuenta las siguientes dos obras: Kelsen, H. (1920). *El problema de la soberanía y la teoría del derecho internacional*. Tübingen: J.C.B. Mohr.; y Kelsen, H. (1922). *Concepto sociológico y concepto jurídico del Estado*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

despojado de todo elemento sociológico se desprende de la necesidad de una metafísica monista o unidad sistemática como “acto libre del conocimiento jurídico”.

Ahora bien, Schmitt se pregunta en qué se fundamenta la necesidad lógica y la objetividad de las diferentes imputaciones, si acaso no lo es en una disposición positiva o mandato. Kelsen habla del orden y la unidad jurídica, así como de la unidad que solo en el orden concreto político tiene realidad efectiva como armonía natural. Pero cuando Kelsen piensa y determina el orden jerárquico de estas imputaciones no lo hace por obra de un acto libre de conocimiento, sino en base a juicios de valor que se refieren a valores dados positivamente. Kelsen sigue una línea ideológica, pretende objetividad y pureza eliminando convenientemente todo elemento que no cuaje con su sistema por impuro, sin preocuparse por dar un ejemplo concreto que demuestre cómo su propia jurisprudencia es distinta de las demás. Así, la conclusión a la que arriba Kelsen de eliminar la soberanía es para Schmitt análoga a la del liberalismo que niega al Estado en favor del derecho, revelando así su ignorancia con respecto al problema sobre realización del mismo. En efecto, la puesta en realidad de la idea del derecho implica su configuración y formación. La idea del derecho jamás se torna realidad en toda su pureza, se añade un elemento que no se desprende de ésta idea ni del contenido de una norma jurídica general positiva. En una toma de decisión jurídica concreta, la conclusión jurídica no puede desprenderse completamente de las premisas. Es necesaria la decisión, que se convierte en un factor autónomo determinante como estimación cierta del valor jurídico y no como el origen causal o psicológico de la misma. Del hecho de que la idea de derecho no se pueda transformar a partir de sí misma, se deriva que ella no dice nada sobre quién debe aplicarla. En toda transformación hay una mediación de autoridad. De la cualidad jurídica de un precepto no se puede deducir qué persona individual o qué entidad concreta puede reivindicar para sí tal autoridad. Esta es la dificultad que Krabbe no quiere ver. De hecho, el elemento constitutivo y específico de la decisión es algo totalmente nuevo y extraño. Normativamente considerada la decisión nace de la nada. La fuerza jurídica de la decisión, así como su valor independiente proveniente del haber sido tomada por una instancia competente, es independiente del resultado de la fundamentación y de la corrección del contenido de ésta.

El aporte que ha realizado Schmitt a la discusión en torno a la relación entre la teología como estructura conceptual vigente en una época y las formas políticas que son adoptadas en la misma desde una teoría decisionista de la soberanía es clave, puesto que ha marcado los términos en que los teóricos posteriores han discutido el vínculo entre la religión y la política. Efectivamente, como se ha señalado anteriormente el significado de la expresión *teología política* no es por mucho unívoco. En este sentido, Negro Pavón (2000: 320) sostiene que es significativo que en medio de la gran controversia generada por su definición conceptual, haya sido en el ámbito político y a través de un pensador político y no desde la teología que haya aparecido la concepción contemporánea de la *teología política*; siendo especialmente influyente la teoría schmittiana que enfoca la problemática desde la perspectiva de la soberanía. Por lo tanto, Carl Schmitt definió la temática de la teología política como de naturaleza política e histórica y no teológica, considerándola como parte de la historia de las ideas y de las formas políticas. La Modernidad estaría determinada por el proceso de secularización del mundo y de la teología, dándose el fenómeno de la aplicación de conceptos de origen teológico en el ámbito jurídico. Considerada así, la teología política no es la historia de la relación entre política y religión, ni la existente entre el poder temporal y el espiritual sino, por el contrario, la consideración de la teología como fuente de ideas y conceptos políticos. En otras palabras, para comprender la intrínseca relación entre teología y política habría que desentrañar las raíces mismas de los conceptos jurídicos de la moderna teoría del Estado constatando en su comparación con la conciencia y las ideas cosmológicas y teológicas de una época la profunda identidad sustancial y espiritual de éstas últimas con respecto a las formas de orden jurídico-político propias de ese momento histórico. Por ello, comprender a cabalidad las formas y orden jurídico-político implica necesariamente, según la perspectiva del jurista alemán, rastrear su analogía con las ideas teológicas dominantes en la conciencia humana. La influencia de esta forma schmittiana de concebir la teología política tuvo fuertes repercusiones en las consideraciones teóricas posteriores. Como señala Negro Pavón (2000: 321), entre las más relevantes encontramos el uso que de este concepto schmittiano llevó a cabo el historiador E. H. Kantorowicz en su trabajo *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*<sup>49</sup> publicado en 1957 por la Universidad de Princeton. En

---

<sup>49</sup>Kantorowicz, E.H. (1985) *Los dos cuerpos del rey*. Madrid: Alianza.

dicha investigación Kantorowicz se plantea el problema de la continuidad de la dinastía monárquica en la Edad Media por medio de la consideración de lo que denominó los “dos cuerpos del rey”; consistente en la existencia física del monarca que padece enfermedades y muere como parte de su condición humana y la espiritual, que revela la existencia del rey en tanto el oficio de majestad ejercido por el derecho divino de gobernar. Así, queda asegurada y legitimada la continuidad de la monarquía, incluso una vez muerto el rey. Esta construcción teológico-política medieval para garantizar el orden jurídico-político basado en la autoridad personal del rey estaría reflejado en la célebre frase "El rey está muerto. Larga vida al rey". Al igual que Schmitt, Kantorowicz plantea el problema de la teología política en términos histórico-políticos, rastreando en las construcciones simbólicas propias de la conciencia de la sociedad occidental medieval sus análogas estructuras conceptuales en el ámbito jurídico-político. En otras palabras, se trata de hacer evidente cómo es utilizada la teología para la legitimación sagrada del poder temporal.

Otro autor de gran relevancia que se ha visto fuertemente influido por la teoría schmittiana ha sido el teólogo católico B. Metz. Este pensador se erigió como una figura sobresaliente dentro de una corriente teológica naciente posterior a la Segunda Guerra Mundial, que basándose en una lectura en clave marxista de Hegel, Ernst Bloch, e inspirado en la escuela de Frankfurt con una preocupación fuertemente socio-política, propuso una nueva forma de teología a la cual denominó “teología política crítico-negativa”. La crítica de Metz<sup>50</sup> está dirigida a la pretendida neutralidad política de la teología cristiana, la cual aún más que el protestantismo ha puesto en cuestión la legitimidad y posibilidad de una teología política. Bajo estas circunstancias, sería imperioso asumir la tarea crítica de desprivatizar la teología y la religión, que el Estado moderno con su proceso de politización y monopolización de lo público llevó al ámbito de la conciencia privada. Esta propuesta de “politizar” la teología o llevarla al ámbito de lo público no implicaría para Metz en forma alguna que la Iglesia como institución se arrogue la tarea de ordenación positiva de la sociedad, es decir, establecer normas políticas con su discurso. Por el contrario, el mensaje del reino de Dios tendría valor solo como un conjunto de normas para la moral, quedándose así en el plano de las ideas

---

<sup>50</sup> Metz, J.B. (1975) *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme.

sin entrar en el de las formas. Asimismo, la teología política como disciplina autónoma dentro de la teología debería desmitificar al Estado como forma política que se fue ontologizando por la amalgama entre lo político y la teología. Esto se traduciría en concebir al Estado como *una* forma política entre las tantas posibles, que tuvo un inicio en el siglo XVI y que tendrá un fin. El advenimiento del Estado como forma política simbolizaría la imposición del poder temporal de la espada por sobre el eclesiástico, del principio particularista sobre el universalista de la Iglesia, de un aparato técnico supuestamente neutral (logos heracliteano) sobre la política eclesiástica (logos juánico). Esta corriente teológica crítico-negativa hizo gran mella en el ámbito teológico Latinoamericano, cuando en 1971 se publica la obra del teólogo católico peruano Gustavo Gutiérrez que se denominó *Teología de la Liberación*<sup>51</sup>. De forma homónima se llamó a toda una corriente de pensamiento teológico-político de los llamados sacerdotes del “tercer mundo”. En la misma tónica que la teología crítico-negativa, la llamada *teología de la liberación* reflexionó a propósito del mensaje del reino de Dios centrando su interés en un compromiso eminentemente social. Para Gutiérrez plantear una teología como discurso que versa sobre el reino del Dios cristiano, en tanto que Dios es fuente u origen de vida, debe dar una respuesta a la realidad socio-económica donde existe el pobre, para quien el futuro esperable es la muerte prematura e injusta. Entonces, el mensaje del reino de Dios pone foco en esta realidad mundanal en la cual es recibido. En palabras del propio Gutiérrez (1971: 33) en el capítulo primero de su mencionada obra, titulado “Teología y Liberación”:

“La fe en un Dios que nos ama y que nos llama al don de la comunión plena con Él y de la fraternidad entre los hombres, no sólo no es ajena a la transformación del mundo sino que conduce necesariamente a la construcción de esa fraternidad y de esa comunión en la historia. Es más, únicamente haciendo esta verdad se *verificará*, literalmente hablando, nuestra fe”.

En efecto, la *Teología de la liberación* también retoma el sentido mismo de la teología política como principalmente histórico y en sus implicancias y problemáticas socio-políticas. En este caso, la fe y el discurso que versa sobre la fe,

---

<sup>51</sup> Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sigueme.

es decir, el teológico no pueden independizarse de la realidad del mundo a la cual se dirige el mensaje evangelizador. Se trata de la necesidad de buscar respuesta a la situación de pobreza y marginalidad en que se inserta el mensaje de la Iglesia en Latinoamérica. El abogar por una transformación de *este* mundo no sería, por tanto, algo ajeno al mensaje sobre el reino de Dios, sino por el contrario, constitutivo del mismo por cuanto garantizaría la comunión con Dios y entre los hombres que éste mismo pregonaba. La situación de extrema opresión por parte de los poderes político-económicos y la amenaza que la misma genera para la continuidad y bienestar de la vida biológica de las personas, significaría desde la perspectiva de la Teología de la liberación una contradicción fundamental con respecto al Dios cristiano. De esta manera, y a pesar de las muchas críticas que ha recibido el planteo schmittiano, se puede percibir cómo el eminente sentido histórico-social y político de la teología política como discurso que provee de los elementos conceptuales apropiados para pensar y actuar en la realidad profana de este mundo, es vuelto a retomar.

La teoría sobre la soberanía desarrollada por Carl Schmitt en su libro *Teología Política* también contó con detractores, entre ellos uno de los más relevantes fue el teólogo Erik Peterson que criticó la posibilidad misma y la legitimidad de hablar de *teología política* como una rama o parte del discurso teológico. En 1935 Peterson publica *El monoteísmo como problema político* donde a través de un recorrido erudito por la historia de las ideas en la antigüedad occidental, sienta las bases para declarar el agotamiento e imposibilidad de la teología política. El autor se centra en el concepto de monoteísmo y su vinculación con el de monarquía en el planteo de diversos autores de la tradición filosófica occidental. Peterson rastrea en la historia de las ideas la génesis y las implicancias teológicas y políticas en la cultura occidental del problema del monoteísmo expresado en términos políticos, es decir, de la μοναρχία. La trayectoria genealógica de éste término se inicia con la teología natural aristotélica, y el concepto de monarquía divina. El concepto de monarquía divina se expresaría, aunque no bajo el sintagma, en la cita de la *Iliada* II, 204 de Homero con la que el Estagirita cierra el libro XII de su *Metafísica*. En esta cita el poeta se expresa de la siguiente manera: “No es bueno el gobierno de muchos (οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη), uno solo debe ser el jefe (εἷς κοίρανος ἔστω)”. La finalidad que persigue Aristóteles con esta cita, es la de



reforzar la argumentación metafísica que desarrolla en torno a la naturaleza del Primer Motor Inmóvil. En efecto, en el capítulo 10 del libro XII de la *Metafísica* el Estagirita cierra su estudio sobre “dios” o el primer principio que ordena el cosmos, remarcando la unicidad del mismo. La Naturaleza no está constituida por varios principios como sostienen otros filósofos.<sup>52</sup> Por el contrario, el Cosmos cuenta con un único principio –el Motor Inmóvil- cuya unidad metafísica es análoga a la expresada por Homero en el citado verso. El contexto en el que se enmarca el mencionado fragmento como afirma Costa (2013: 47) tiene una fuerza dramática muy importante y revela un ideal monárquico. Este relato de la *Iliada* hace referencia a la crítica situación en la que se hallaban los griegos, pues ya hacía nueve años que se encontraban en Troya, no pudiendo aún conquistarla. Entonces, el rey Agamenón inspirado por un sueño que le ha enviado Zeus, reúne a sus hombres instándolos a volver a su tierra. Una vez que los mismos empiezan a emprender el regreso a las naves son interpelados por Odiseo, quien se dirige en primer lugar a los jefes militares y luego a los soldados rasos. A éstos primeros los increpa a no ser cobardes y mantener la fidelidad a su rey, pues no conocen cuáles son sus verdaderas intenciones, ni en qué medida Zeus está o no de su parte. En cuanto a los segundos, se dirige a ellos poniéndoles de relieve que son inútiles, cobardes y sin importancia tanto en el ejército como en la asamblea. En este marco es en el cual son pronunciadas por boca de Odiseo las palabras del Canto II, 204, es decir, en este discurso hacia los miembros inferiores del ejército griego, a quienes les aclara que no pueden hacer su caprichosa voluntad, sino que deben obediencia al rey Agamenón. En efecto, no todos pueden ser reyes o gobernar a su arbitrio sino que “No es bueno el gobierno de muchos; uno solo debe ser el jefe/ uno solo el rey...” (*Iliada* II, 204-205). Costa (2013:47) vio en este uso que el Estagirita hace de la cita poética una intención de reafirmar el valor de su argumentación sobre la unicidad metafísica del Primer Motor, más bien que una presunta legitimación teológica de la monarquía como gobierno. La autora abona esta hipótesis señalando la importancia de que Aristóteles no haya incluido en su cita el verso 205 (“uno solo el rey”), para no dar énfasis al sentido político de este fragmento. Sin embargo, ésta habría sido la dirección que habría adquirido la

---

<sup>52</sup>Para los platónicos estos principios eran las Ideas o los Números, como afirmó Espeusipo. Otros erigieron como principios a los contrarios (uno, bien, diada, materia, mal) pero no explicaron con exactitud de qué manera todas las cosas surgen a partir de ellos, como sucede con Empédocles, para quien todo surge de los cuatro elementos (agua, aire, fuego, tierra) que se unen y se separan por la acción de las fuerzas del Amor y el Odio.

interpretación filoniana. En efecto, como afirma Costa (2013: 44) Filón retomó la mencionada cita para fundamentar cosmológica y metafísicamente la monarquía. Es de especial interés que autores de la época imperial se hayan hecho eco del tratamiento aristotélico de la cita homérica de *Metaph.* y no del realizado en otros contextos del *corpus aristotelicum*, ya que es allí donde Aristóteles llama al Primer Motor “dios”, prestándose por ello a una lectura teológico-política.<sup>53</sup> Esta postura se aleja claramente de la de Peterson, quien afirma que si bien en este contexto no está utilizada la expresión “monarquía divina” sí está implícito su significado, el cual sería la coincidencia de la concepción de un único poder con un único ser poderoso. En este sentido, la fórmula que encerraría el concepto de este sintagma es: un poder=un ser poderoso. En el caso del Dios aristotélico, al constituir su actividad perfecta e inmutable de intelección la meta trascendente a la cual todo ente aspira, puede ser considerado rey y monarca. En palabras del propio Peterson (1999:52):

“Hay que subrayar que el vocablo «monarquía» (μοναρχία) aún no aparece en Aristóteles en ese contexto; pero la idea sí, y por cierto en el doble sentido de que en la monarquía divina el único poder (μία ἀρχή) del principio único supremo coincide con el «ser poderoso» del único supremo detentor de ese poder (ἄρχων)”.

El segundo antecedente de relevancia para la evolución del concepto de monarquía divina, es para Peterson el tratado pseudoaristotélico *Sobre el mundo (De Mundo)* que los antiguos atribuyeron al Estagirita. Gracias a él se hizo gran difusión en el ambiente intelectual helénico –en especial a partir del siglo I a.C en Egipto- de la idea de Dios como monarca del Cosmos. Al igual que en el analizado pasaje de *Metaph.* si bien no aparece textual el término μοναρχία, sí el contenido de su concepto. Como afirma Uríbarri Bilbao (1996:42), *Sobre el mundo* es un tratado cuyo autor y datación histórica son desconocidos. Lo que se sabe es que su autor es un intelectual helenista con fuertes características peripatéticas, estoicas,

---

<sup>53</sup> Son significativos para Costa (2013: 44) los tratamientos que al respecto de *Iliada* II, 204 hace Filón en un contexto teológico en *Conf.* 170, y en uno político en *Legat.* 149, donde se lo relaciona con la figura de Augusto.

neopitagóricas y neoplatónicas, y que la datación temporal aproximada del tratado es cercana al cambio de era. Por la forma en que fue escrito puede pensarse que no está dirigido a un público erudito, sino que se trata de un tratado de divulgación cuyo cometido no es tanto el convencer a través de rigurosas argumentaciones sino que su carácter es expositivo, siendo de suponer que las temáticas abordadas allí eran significativas para un número considerable de ciudadanos. La organización del escrito consta principalmente de tres partes. El primer capítulo consiste en una carta a Alejandro donde hay un elogio a la filosofía. En los capítulos dos a cuatro hay una descripción del universo en términos astronómicos, físicos, geográficos y meteorológicos. Por último, en los capítulos cinco a siete hay una consideración filosófico-teológica acerca del principio del orden y permanencia del Cosmos por causa de Dios. En esta última parte del tratado es donde queda claro el tratamiento que su autor hace de la filosofía como ciencia que se dedica a la contemplación del Cosmos, el cual es de carácter divino, al igual que los seres superiores que en él se encuentran, los astros. En tanto que ciencia que considera las cosas divinas, la filosofía es teología. La cosmología también conduciría a una teología, ya que el estudio del Cosmos lleva a la pregunta por su fundamento, origen y orden. Como advierte Uríbarri Bilbao (1993: 44) esta forma de plantear la problemática acerca del principio de todo lo existente es muy cercana a la que Aristóteles realiza en *Metaph*, en tanto el Estagirita introduce el principio divino único y su dominio como causa última del orden del Cosmos.

La concepción que acerca de dios y su gobierno en el Cosmos se desarrolla en el tratado *Sobre el mundo* combina la trascendencia e inmanencia de éste con respecto al mundo creado. Dios, en efecto, es creador y origen del mundo, pero no actúa directamente en el mismo. La conservación e inmutabilidad eterna de lo creado es lograda a partir de la acción de la fuerza (δύναμις) divina, por la cual interviene en el mundo constituyendo su razón última. Empero, Dios conserva siempre su trascendencia, ya que su esencia (οὐσία) se mantiene intacta. Esta distinción entre la esencia y la fuerza de Dios es parangonada con el ejemplo del gran rey persa (Peterson, 1999, p. 54). En efecto, el Dios monarca del universo ejerce su poder de manera análoga a la forma en que lo hace el gran rey persa en su reino. Si bien habita un lujoso palacio alejado de sus súbditos, no sucede nada en sus dominios sin que él

se entere. Y, a pesar de que él no interviene personalmente en todos los asuntos del reino, lo hace delegando responsabilidades en sus subordinados. Dios sería desde ésta óptica similar a un titiritero que moviendo un solo hilo, produce la multiplicidad de movimientos en el mundo. Dios es el poder por detrás de la fuerza que mueve las cosas, por lo cual reina pero no gobierna. En efecto, es el supuesto de la *potestas* (fuerza) y el único sujeto de la *auctoritas* (poder). Este doble componente de providencia y trascendencia forman parte de esta concepción de lo que es la monarquía divina. El *De Mundo* es para Peterson otra manifestación en defensa del monoteísmo expresado por medio del concepto filosófico-político de monarquía como gobierno del único Dios del Cosmos. Si bien como en Aristóteles no aparece el sintagma *monarquía divina*, para Peterson la descripción del tipo de influjo y poder que Dios ejerce sobre el mundo es una construcción conceptual del significado del mismo.

El último gran antecedente que el autor señala como fundamental es a Filón de Alejandría. Peterson resalta el tratamiento que acerca de la monarquía divina Filón realiza en el primer libro del tratado *Sobre las leyes particulares* (*Spec. I*). Allí el alejandrino explica el primer mandamiento de la ley mosaica, es decir, el relativo a la adoración y culto debidos al Dios único de los hebreos, utilizando el término *μοναρχία*. Según Peterson (1999: 56), se da aquí una tensión entre el universalismo de una monarquía cósmica divina cuya influencia incluye no solo a toda la humanidad, sino a todo el cosmos y las demás leyes particulares del decálogo que se refieren de forma primordial a Israel como el pueblo elegido por Dios. En efecto, en pasajes tales como *De decálogo 51* (*Decal.*) el Alejandrino distingue claramente entre las primeras cinco leyes cuya jerarquía es superior por contener el primer mandamiento referido a “la monarquía por la que es regido el mundo”, y las restantes que se expresan acerca de prohibiciones particulares que Dios imparte a su pueblo. De esta manera, las implicancias teológico-políticas que trae aparejado el hecho de que el pueblo hebreo como elegido por Dios se dedique a Su adoración como único monarca del Universo, son fundamentales. Filón considera al pueblo judío como sacerdote para toda la humanidad<sup>54</sup> y para todo el cosmos en tanto:

---

<sup>54</sup> *Spec. II*, 167.

“el sumo sacerdote de los hebreos, en cambio, eleva sus súplicas y acciones de gracia no solo por la totalidad del género humano sino también por las partes de la naturaleza: la tierra, el agua, el aire y el fuego. Como entiende que el mundo es su patria, como en realidad lo es, es su norma atraer sobre ella con plegarias y ruegos el favor del Soberano, suplicándole haga partícipe de Su amable y propicia naturaleza a su creatura” (*Spec. I*, 97).

Filón transforma, de esta manera, el monoteísmo judío en una monarquía divina cósmica, donde el pueblo hebreo tiene un lugar central en tanto su accionar y su adoración al Dios único tiene repercusiones en todo el cosmos. Este tipo de interpretación de la ley sagrada mosaica que antepone el conjunto de la constitución a las leyes particulares, se debe según el autor a que Filón está haciendo un análisis de la misma como si se tratase de la legislación profana de una polis ideal.

Por otra parte, al igual que sucedía en el tratado *De Mundo*, Filón también elabora material peripatético comparando a Dios con el gran rey persa, o “rey de reyes”. Pero su utilización de esta analogía es muy cuidada, puesto que procura evitar tanto una interpretación politeísta como una de carácter aristotélica en cuanto a la concepción de dios. A los fines de salvaguardar el monoteísmo judío, el Alejandrino sostiene en *Decal.* 61, que lo creado no debe recibir la misma honra que su Creador, al igual que los sátrapas del gran rey no deben recibirla en lugar de su monarca. Por otra parte, nuestro autor se alejó de la idea peripatética de dios, en cuanto resaltó la *actividad demiúrgica* del mismo, argumentando en favor de la adoración al Dios hebreo por ser principio y creador de todo. A pesar de ello, es presumible como afirma Peterson (1999: 60), que Filón se mueva dentro de la tradición peripatética dado que utiliza la misma cita de la *Ilíada* II, 204 que Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica*. En *Conf.* 170 el Alejandrino dice que “Él es el único soberano, guía y rey, al que corresponde dirigir y administrar todas las cosas”. Aquí, como puede apreciarse Filón no solo le atribuye a Dios el puesto de rey, sino que le asigna tareas propias de la conducción de la *polis* griega; siendo esto un tema muy usual en la literatura helenista, como en Dión Crisóstomo y en Elio Arístides. Detrás de esta concepción de Dios como rey y administrador está el imaginario estoico que parangona el mundo

con una ciudad-estado (πόλις) administrada por Dios como el máximo de los funcionarios. Esta exposición acerca de la monarquía divina no se enmarca en la preocupación peripatética acerca del número de principios del Cosmos, tampoco en la distinción que en *De Mundo* se hace entre “poder” y “fuerza como manifestaciones de Dios en el mundo. Por el contrario, lo que suscita el interés del Alejandrino es el problema teológico-político que significa el monoteísmo de su pueblo en medio de un contexto en el que convivía con personas con diversidad de creencias. Por consiguiente, el empleo del término griego de monarquía en el caso de Filón tuvo que ver con una estrategia pedagógica para explicar sus creencias a los gentiles (*Virt.*, 179 s., y 220). Es de notar, como advierte Peterson (1999:55) que a diferencia de Aristóteles en el contexto del libro Lambda de la *Metafísica*, así como del autor del tratado pseudoaristotélico *De Mundo*, Filón sí utiliza el término μοναρχία para referirse al poder único de Dios.<sup>55</sup> La consideración de Filón se corresponde, según lo aseverado por Peterson, con una imagen de la monarquía divina como acto restaurador del orden (τάξις) cósmico. En *Fug.* 10 el Alejandrino se refiere a la figura bíblica de Jacob como símbolo de los que “han dicho que el espíritu (νοῦς) ha venido para poner orden en todas las cosas y para reordenar el ser”. En este contexto, el desorden provocado por la poliarquía o creencia politeísta es subsanado por la monarquía divina que restaura el orden (τάξις) de una soberanía (αρχή νόμιμος) según la Ley. Filón tiene en cuenta *Timeo* (30 A), donde Platón narra el relato de la instauración del orden por parte del demiurgo a partir del desorden o caos. En *Legat.* 147 el filósofo Alejandrino traza una analogía entre el gobierno cósmico de Dios con su acción ordenadora y la acción política de Augusto, quien habría logrado poner orden entre los pueblos bárbaros que integraban el Imperio mediante la expansión de la cultura griega. Como se puede apreciar, a diferencia de lo que ocurría con Aristóteles o con el tratado pseudoaristotélico *De Mundo*, la comparación que se realiza con respecto a la monarquía divina no es ya la del rey Agamenón o el gran

---

<sup>55</sup> Este concepto de μοναρχία implica en el pensamiento de Filón, según afirma Peterson (1999: 58), una forma de adoración monoteísta. Por tanto, se opone a la impía adoración de las religiones politeístas y paganas caracterizadas por las formas de gobierno corruptas que se oponen a la monarquía: la «poliarquía» (πολυαρχία) divina (*Virt.* 179), así como a la «oligarquía» (ὀλιγαρχία) (*Decal.*, 155) y la «oclocratía» (ὀχλοκρατία) (*Fug.*, 10; *Decal.*, 155; *Opif.*, 171).

rey persa, sino la del principado de los césares romanos. Esta analogía que Filón establece es muy similar en el ámbito pagano a la que se da entre Zeus y el Imperio Romano. Como sostiene Peterson (1999:59) en el himno a Zeus de Calímaco, o en Lucano se percibe claramente la temática según la cual no existía el orden y la paz, sino la discordia, los motines y rebeliones hasta que el poder político del Imperio impone el orden. Por otra parte, el vocablo “monarquía divina” se encuentra presente en autores pertenecientes a la tradición de la escuela judía helenista de Egipto como en el tercer libro de los Macabeos (c. 2,2) y en la Sibila judía (libro III y fragm. 1) alejandrina, donde está presente la invocación «monarca» (μόναρχε); pero no en representantes de la tradición judía palestinese como Josefo.

Como se ha visto hasta aquí, la utilización del vocablo griego μοναρχία por parte de Filón persigue distintos fines: solucionar el problema teológico-político que se le presentaba al monoteísmo particularista judío, en tanto no era compatible con el politeísmo imperante en la Alejandría romana; introducir un elemento lingüístico que hiciera más accesible a los gentiles el significado del monoteísmo; y justificar un papel sacerdotal especial del pueblo judío. Sin embargo, la utilización de ese vocablo con tales fines no fue exclusiva de Filón. El cristianismo primitivo también hizo uso de este término perteneciente a la filosofía política griega con fines idénticos al judaísmo. Como religión monoteísta y detentadora de un concepto de verdad unívoco incompatible con otras formas de adoración, se granjeó recelos políticos en el marco del Imperio Romano, cuyo accionar era la absorción de todos los cultos que se practicaban en las tierras que anexaban. Por consiguiente, a los fines de dar una respuesta a la situación de persecución que sufrieron los cristianos en los primeros siglos de nuestra era, así como para fundamentar la superioridad del cristianismo sobre las demás religiones como congregación reunida de fieles en torno al culto del único Dios verdadero, utilizaron el término μοναρχία. El resultado de esta estrategia fue que el poder imperial terminara adoptando la ideología del cristianismo como forma de legitimar teológicamente su soberanía. De esta manera, la metafísica y teología cristianas fueron utilizadas como insumo para el concepto de monarquía del Imperio Romano, resolviéndose en la fórmula “un monarca en la tierra, un Dios monarca”. Por ello, se da un acercamiento del imperio al arrianismo, convirtiéndose

los arrianos en los teólogos de la Corte Bizantina. La llamada “herejía del arrianismo” que sostenía la separación del Dios Padre con respecto de su Hijo Jesucristo, afirmaba que éste no existió desde siempre sino que fue creado por Dios, por lo cual se encuentra subordinado a Él. Dentro de esta corriente herética, fueron cristianos como Orígenes, Eusebio de Cesarea u Orosio, quienes dieron una interpretación escatológica e histórica del problema teológico político acerca del poder del Imperio Romano, trazando una relación entre el fin del Estado y la aparición de Cristo. Así, Orígenes responde a la polémica levantada por el pagano Celso, quien afirmaba que el monoteísmo de los cristianos es un acto de rebeldía en el mundo metafísico y político. La negativa cristiana a adorar a los dioses nacionales introduciría, según la perspectiva de Celso, separatismos en el reino de Dios, e ir en contra de los cultos nacionales sería un ataque al Imperio Romano. En este sentido, como el Dios de Celso reina pero no gobierna, admite todas las religiones que se encuentran dentro del territorio imperial. Por otro lado, la respuesta que da Orígenes a la aseveración de Celso de que los diferentes pueblos no podrían ponerse de acuerdo bajo una misma ley, es a través del pasaje bíblico de Sofonías 3, 7-13 donde se afirma que Dios convocaría a los pueblos para el juicio final. En otras palabras, Orígenes interpreta el problema político planteado por Celso teológicamente, dejando en claro que es el único Dios verdadero, es decir, el cristiano el que tiene la autoridad para imponer la Ley y juzgar a la humanidad. Asimismo, traza una conexión entre el reinado de Augusto y la llegada de Cristo, dando una legitimidad sagrada al poder temporal del emperador. En este contexto, es la cita de Salmos 71,7 según la cual “*En sus días había una justicia y una paz total...*”, la que da un marco de legitimidad a una interpretación teológica de la cuestión política planteada por el Imperio Romano. Según Orígenes, la *Pax Augusta* y el orden llevado por el poder imperial a todos sus territorios conquistados contribuyó a la predicación y conversión general profetizada por la Biblia para los tiempos en que Jesús viniera a la tierra. En la misma línea argumentativa, Eusebio de Cesarea sostiene que tras la caída del Estado nacional judío y el gobierno de Augusto vigente para la fecha del nacimiento de Cristo, se produjo la eliminación del pluralismo de los estados nacionales y sus guerras propiciando la paz. Augusto es, desde la óptica de Eusebio, el restaurador del orden luego de las poliarquías, tiranías y democracias en que vivían los hombres antes de la monarquía impuesta por este emperador romano. Con el gobierno de



Augusto comenzaría el monoteísmo que es la expresión metafísica del poder monárquico del Imperio Romano. Por otra parte, hace publicidad política del emperador Constantino quien tras derrotar a Licinio restauró la monarquía política y con ella la divina, pues rebatió la doctrina del paganismo.

Cuando la trinidad se convierte en dogma, al establecer la consustancialidad de las tres personas divinas en Dios, a partir del Concilio de Nicea convocado por Constantino en el 325 d. C, la expresión “monarquía divina” pierde su carácter teológico político. A partir de este triunfo del “monarquianismo” sobre el “arrianismo”, la monarquía divina ya no es la de un Dios unipersonal, sino la de un Dios trino. Gregorio Nacianceno expone esta cuestión en su *Discurso Teológico* donde explica las tres doctrinas sobre Dios: anarquía, poliarquía y monarquía. Las dos primeras son inadmisibles pues eliminan a Dios. Por consiguiente, solo la última, es decir, la monarquía es propia de los cristianos, pero no está referida al gobierno de un Dios unipersonal ya que constituye el germen de la disensión, sino al de un Dios trino. Es por este vuelco que se produce en el dogma de la Iglesia respecto a Dios y al lugar que se le asigna a Cristo, es decir, por la irrupción del dogma trinitario, que para Peterson (1999: 94-95) el monoteísmo en tanto problema político queda liquidado. Este constituye el argumento histórico de mayor peso utilizado por el autor para afirmar la imposibilidad constitutiva de una teología política rigurosamente cristiana. De esta manera, la trinidad se convierte, en Palabras de Peterson (1999:50) en “la problemática interna de una «teología política» que se oriente por el «monoteísmo»”. Hubieron motivos teológicos y políticos por los cuales se reveló históricamente este agotamiento y liquidación de la teología política. Por un lado, motivos históricos-políticos que el mismo San Agustín habría dejado entrever en su *De civitate Dei*, donde pone seriamente en cuestión la interpretación escatológica por la cual se explicaba la implantación de una monarquía política y un culto divino monoteísta por medio de la providencial acción de la *Pax romana*. Este escrito sería para Peterson, síntoma de una situación política durante el siglo V por la que se cuestiona la *Pax Romana* y la escatología cristiana que la legitimaba. Por otro, teológicamente al establecerse el dogma de la trinidad y, por consiguiente, desbaratarse el concepto teológico-político de unidad divina, se empieza a cuestionar la legitimidad de la unidad imperial. La teología política tal y como era concebida

por Schmitt, es decir, como expresión política de un estado de conciencia o forma de pensar el orden metafísico-teológico del mundo, queda obsoleto. Para Peterson, cuya formación es teológica y no jurídica como el caso de Schmitt, la teología es un discurso que versa sobre la Revelación que Dios ha dejado plasmada en las Santas Escrituras, por lo cual toda expresión o posicionamiento político que sea expuesto en un discurso teológico es por definición no-legítimo. En este punto es de notar, como afirma Navarrete Alonso (2015: 65) que la crítica dirigida por Peterson a Schmitt no es solamente de naturaleza filosófico-teórica sino que está asociada a la adhesión política del jurista al nacionalsocialismo. Como afirma Peterson (1999: 95): “se llevó a cabo la ruptura radical con una «teología política» que hacía degenerar al Evangelio en instrumento de justificación de una situación política”. El teólogo de Hamburgo abogaba por una teología “pura”, es decir, carente de todo posicionamiento político, por lo que nunca podría ser utilizada genuinamente como medio para la legitimación del poder político o temporal. Por consiguiente, traza un paralelismo entre la teología política arriana que antaño había legitimado al régimen cesaropapista de Constantino con la de Schmitt que cumplía la misma misión con respecto al totalitarismo nacionalsocialista. De esta manera, Peterson deja en evidencia que no es posible una teología política dentro del ámbito de la teología cristiana porque, a fin de cuentas, la doctrina de la Trinidad se constituye en tal justamente como misterio acerca de la divinidad, no siendo aplicable o transferible al ámbito político o temporal del hombre. Ante esta crítica lapidatoria que la lanza el teólogo contra el jurista, éste último elabora una respuesta en 1969 cuando publica *Teología Política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*.<sup>56</sup> Allí Schmitt señala el problema que encuentra en la relación que existe entre los argumentos y la conclusión a la que arriba el teólogo de Hamburgo. En primer lugar, existiría una limitación historiográfica en tanto el planteo petersoniano solo se refiere a los primeros siglos de nuestra era, utilizando para ello fuentes de esa época. Sin embargo, la conclusión a la que arriba no se restringe a ese momento histórico, sino que se generaliza como la prueba de la imposibilidad total de una teología política cristiana. Por otro lado, evidencia una limitación teológica puesto que considera únicamente el monoteísmo judío, cristiano-trinitario y pagano, pero no el de

---

<sup>56</sup> Cf. Schmitt, C., «Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política» [TPII], en: *Teología política*, trad. de J. Navarro Pérez, Madrid, Trotta, 2009, pp. 59-133.

Mahoma. Además, opera bajo el supuesto de que la teología política es un uso ilegítimo de la teología para justificar la situación política. En este sentido, Schmitt contraargumenta diciendo que tal afirmación debería respaldarse presentando un ejemplo de una teología trinitaria apolítica de la misma época. Por último, la limitación conceptual del planteo petersoniano es que identifica la unidad política con la monarquía. A este respecto, Schmitt sostiene que la unidad política no se restringe a una forma de gobierno, sino a la unidad de un pueblo, cayéndose así la fórmula petersoniana según la cual del hecho de que haya un Dios se sigue necesariamente que haya un rey. Para el jurista, es el sistema normativo, el cual se encuentra, en el último de los términos apoyado en la decisión del soberano el que determina la existencia irracional de un pueblo, otorgándole forma jurídica y unidad política. Por consiguiente, Peterson habría realizado una conclusión interesada al afirmar la imposibilidad de toda teología política basándose en la identificación entre la legitimación teológica del poder del César con la legitimidad del liderazgo carismático del Führer del totalitarismo nazi; ya que está formulada en función del escenario político alemán del momento. De esta manera, también habría disfrazado el problema plantado en 1922 por Schmitt en su *Teología Política* en relación al paralelismo entre la teología y la jurisprudencia como dos ciencias que trabajan con conceptos análogos en sentido estructural, y no la relación entre política y revelación.

Otra muy relevante crítica que ha recibido el jurista alemán ha sido la proveniente de Hans Blumenberg en *La legitimidad de la Edad Moderna* (1966)<sup>57</sup>. Dicha invectiva se dirigió a uno de los conceptos centrales que utiliza Schmitt, el de *secularización*. Para el autor, la utilización de este término por parte del jurista alemán en un sentido eminentemente analógico, es decir, sacado de su contexto jurídico original, no da una explicación satisfactoria de la particularidad de la Modernidad. En efecto, la secularización en el sentido de transferencia de contenidos religiosos desde la esfera de la revelación hacia la de la jurisprudencia, no es capaz de dar cuenta de las novedades que se dan en la sociedad, la política y la religión en la Edad Moderna.

---

<sup>57</sup> Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. (P. Madrigal, Trans). Valencia: Pre-textos. (Trabajo original publicado en 1966).

En cambio, el concepto que propone Blumenberg para secularización, es uno donde el término adquiriera el significado de mutua transformación entre dos épocas que se suceden, donde la diferencia entre aquello que aún no ha sido modificado (lo no-secularizado) y aquello que sí lo ha sido sea puramente ideal y no sustancial. La concepción substancialista schmittiana de la secularización que no reconoce la pervivencia de elementos procedentes de la teología cristiana, otorga legitimidad y distingue la peculiaridad de la Modernidad en esta no-continuidad con respecto al Medioevo. No obstante, Blumenberg remarca que la originalidad de los tiempos modernos estaría más bien en la transformación de las preguntas cruciales que el hombre se plantea con el fin de darle sentido a su propia existencia. Mientras que en el Medioevo las mismas estarían orientadas a la búsqueda de una explicación escatológica del orden cósmico y político; en la Modernidad la búsqueda de fundamento estaría dada por la razón autónoma. Las preguntas que no habrían sido respondidas en la Edad Media serían, entonces, buscadas en la propia razón humana y no en la revelación divina. Por tanto, la Modernidad contaría con una legitimidad propia, es decir, contaría con una forma propia de encarar el problema del fundamento del orden vigente, no necesitando como sostenía Schmitt explicar el sentido del orden jurídico como función análoga de los conceptos procedentes de la teología cristiana medieval. El planteo schmittiano implicaría, desde este punto de vista, una sobrevaloración del rol de los conceptos teológicos contenidos en el esquema de pensamiento político de Schmitt que conduciría a una teologización de la política. Esto sería consecuencia de la necesidad histórica de Schmitt de dar respuesta a la situación política alemana de ese momento, es decir, a la premura de legitimar el poder del Führer estableciendo una nueva vinculación entre la norma y la situación de excepción. De esta manera, el pensamiento del jurista alemán habría constituido un esfuerzo por justificar la decisión de la voluntad soberana ante la situación de excepción en un momento histórico donde el paradigma de pensamiento jurídico reinante representado por la teoría pura del derecho de Kelsen, no habría admitido un concepto de soberanía que reposara su legitimidad en algo más que en el orden jurídico. Pero Schmitt también respondió a Blumenberg en el Epílogo de *Teología Política II* a las críticas dirigidas a su teoría, lo que en este caso de manera mucho más breve que a Peterson. A la acusación blumenbergiana por la cual se le arroga el haber teologizado la política, Schmitt ve en el planteo de su oponente la

maximización del espíritu científico en la Modernidad. Según el jurista, el filósofo habría maximizado la figura del hombre y la emergencia de una fundamentación racional de las ciencias como lo defensorio de la Edad Moderna, lo cual obvia el momento histórico crucial del umbral entre el Medioevo y la Modernidad donde se produce la suplantación de los teólogos por los juristas como definidores del orden teológico-político.

Como se ha podido observar en este apartado, la relevancia que ha adquirido la compleja relación entre la religión y la política en los desarrollos de la teoría política es clave. La confluencia de nociones de origen religioso para la legitimación del poder político ha constituido una práctica frecuente. La legitimidad de dicha práctica, es decir, de la constitución de un orden teológico-político fue cuestionada desde el ámbito teológico por Peterson. Asimismo, Blumenberg cuestionó desde la filosofía la afirmación schmittiana por la cual el símbolo distintivo de la modernidad sería la secularización. La importancia que ha tenido la teología para legitimar el orden político, ha sido cristalizada por la teoría de Schmitt como un estado de conciencia de la cultura occidental que se expresaría en la concepción del poder de Dios y sería trasladado al ámbito de la legitimación de la soberanía del monarca. Peterson trata de refutar la posibilidad de un orden teológico-político, debido a la imposibilidad de considerar a la teología, que es un discurso que versa sobre la verdad revelada, como medio para legitimar el orden político vigente. En tal sentido, Peterson retoma el caso de Filón de Alejandría como ejemplo de una apropiación de un término teológico-metafísico como lo es el de monarquía de Aristóteles para enfrentar un problema teológico-político, el de sentar las bases para justificar ante los gentiles el poder del Dios hebreo ante los embates de la cultura y el poder político romano. Si bien no se trataba de un intento de legitimación de un poder temporal a manos de la comunidad judía de la diáspora alejandrina, sí constituía un intento de traducir al lenguaje de sus vecinos gentiles, el significado de una monarquía cósmica encabezada por un único Rey y Padre creador, el cual como Monarca máximo encaminaría la historia favoreciendo a su pueblo elegido, entre el cual también estaban comprendidos los prosélitos, así como prodigando castigos para aquellos que se opongan a él.

## Conclusiones

A la hora de pensar la relevancia de la obra filoniana en el mundo actual, surge la pregunta sobre la pertinencia del aporte que ha hecho tanto desde una perspectiva filosófica como política. A pesar de no haber constituido tradicionalmente un punto recurrente sobre el que los especialistas partan para pensar los antecedentes sobre las teorías teológico-políticas medievales cristianas, hemos podido apreciar a lo largo de este trabajo la incidencia que su método alegórico sistemático para comprender las *Santas Escrituras* ha tenido sobre los primeros recorridos teóricos del cristianismo. En efecto, la utilización de conceptos de raigambre filosófica griega para comprender el sentido simbólico o alegórico de los relatos históricos y la legislación contenida en el Pentateuco, ha servido como piedra de troque para las posteriores consideraciones teológicas de los cristianos. Como hemos podido observar a través de nuestras consideraciones sobre la interpretación de Peterson (1999) y Uríbarri Bilbao (1996), este ejercicio teórico por parte del judaísmo helenista de Filón y del cristianismo de los primeros Padres no ha sido meramente retórico o teórico, sino que ha cumplido una funcionalidad específica y de naturaleza teológico-política, es decir, la de realizar una defensa férrea de la propia fe y del ejercicio del culto en contextos de marcada animosidad hacia los mismos de parte del Imperio Romano. Empero, encontramos una diferencia radical entre el Alejandrino y los cristianos. Filón no expone más intenciones que las de salvaguardar la legalidad de las prácticas del culto judío, amenazada por el gobierno de Calígula quien pretendía introducir una imagen suya en el Templo para su adoración. Es decir, nunca incitó ni promovió a través de sus tratados a la rebelión de los judíos contra el Imperio, ni a la implantación de un nuevo orden paralelo al romano. En cambio, en el caso del cristianismo, la metafísica y teología del arrianismo han servido como base para la legitimación teológica de la monarquía del Imperio Romano, constituyendo la legitimidad de un monarca humano por analogía al gobierno del Dios cristiano. Será en el contexto de los desarrollos schmittianos que se comenzará a considerar la relevancia de lo teológico-político como clave interpretativa de la naturaleza del fenómeno del orden jurídico-político en las sociedades occidentales, influyendo de manera muy importante en la teoría política contemporánea.

La obra de Filón de Alejandría constituye una importante pieza en la historia de la filosofía occidental. En primer lugar porque logra, como es muy poco usual, dar una respuesta original a las problemáticas y circunstancias políticas de su época, a partir de

un pensamiento heterodoxo que abreva en dos tradiciones sin confundirse con ellas, la griega y la judía. Esto abre paso a un sistema de interpretación de la realidad que servirá como modelo para la filosofía religiosa posterior, y que pondrá en juego los dos principios del pensamiento de Filón, es decir, el racional y la fe, otorgándole diferente peso relativo según el momento histórico y las formas sociales de que se trate. Por ello, no es por mucho una exageración sostener, como lo hace Martín (1986: 1), que Filón trazó un esquema interpretativo de la realidad inexistente antes de él y que aún perdura en la cultura occidental hasta el día de hoy. Los conceptos teológico políticos con que Filón pensó el ordenamiento del Cosmos, así como la autoridad divina y humana se constituyeron en paradigmáticos para la teología cristiana.<sup>58</sup> La búsqueda de la supervivencia del credo judío monoteísta en un contexto socio-político y cultural adverso a través de la utilización de los conceptos e idioma griegos, se constituyó en una propuesta o proyecto teológico político y cultural que nuestro autor encabezó y que logró llevar a cabo filosófica y doctrinalmente. Por otra parte, el momento histórico en el cual Filón vivió constituyó un punto clave en el cambio cultural que esbozó gran parte de las características de las sociedades occidentales actuales, a pesar de que, como sostiene Negro Pavón (2000: 348), éstas están inmersas en un proceso de deslegitimación y crisis de la autoridad religiosa y política como ideales forjadores de conciencias. En efecto, como señala Martín (1986: 2), la forma en que Filón abordó la problemática sobre la comprensión de las Escrituras a partir de un doble principio consistente en la razón y la lectura creyente de la Biblia impactó en el desarrollo de la historia de las ideas de occidente siendo revisada en los distintos momentos históricos en el contexto de diversidad de formas sociales.

Como se ha tratado de demostrar a lo largo de la presente Tesina, Filón se nutrió de la filosofía práctica y metafísica aristotélica, de las cuales demostró tener un profundo conocimiento y manejo. Por ello fue capaz de explicar las verdades expresadas en el Pentateuco a partir de conceptos, ideas, e imágenes extraídas de la tradición peripatética, así como de la platónica, estoica y pitagórica, logrando combinaciones diversas en función de sus propósitos redaccionales. En este sentido,

---

<sup>58</sup> Cf. Rivas Rebaque, F. (2007: 54) donde sostiene la importancia de la influencia del método exegético filoniano en los primeros cristianos. Sobre la continuidad de la tradición peripatético-platónica en la constitución del concepto de monarquía en Aristóteles, el tratado pseudo-aristotélico *De Mundo* y Filón de Alejandría, así como su incorporación a la tradición cristiana véase Peterson (1999: 61-95).

teniendo en cuenta el desarrollo que el Alejandrino realiza del concepto de *monarchía* en *Opif.* hemos podido constatar que existe una continuidad entre el concepto de monarquía divina de Aristóteles y de Filón, así como la utilización de vasto vocabulario aristotélico, no sólo político y ético sino también metafísico. Así es que, hemos desentrañado el contenido del término de monarquía en *Opif.* a partir de seis núcleos conceptuales que guardan similitud con el planteo aristotélico acerca de su dios-monarca del Cosmos del cual pende toda realidad. En primer lugar, se ha analizado la relación entre el concepto de monarquía divina con el de monoteísmo, es decir, con la adoración a un único Dios en oposición a las creencias politeístas. En este punto, hemos mostrado cómo la utilización del concepto de *μοναρχία* fue utilizado para conceptualizar la forma de gobierno de Dios sobre el mundo, el cual se erige como principio de poder único sobre todo el Cosmos, así como Causa eficiente del mismo (*Decal.* 64; *Opif.* 171). Por otra parte, se ha señalado la continuidad en esta concepción acerca de la divinidad con respecto a Aristóteles, de quien el Alejandrino retoma la cita de la *Iliada* II, 204 con la que el Estagirita cierra el libro Lambda de la *Metafísica*. En efecto, en ocasión del cierre de su consideración sobre los principios de la Naturaleza, Aristóteles hace uso de esta cita homérica para dar más fuerza a su argumentación por la cual establece que existe solo un dios que es causa del movimiento en el Universo sin él mismo moverse, es decir, el Motor Inmóvil. En ese contexto, el Estagirita entra en controversia con la postura filosófica de otros pensadores que afirmaron una multiplicidad de causas para el Cosmos. Si bien la utilización de esta cita de la *Iliada* tiene otro propósito en Filón, es decir, el de fundamentar teológico-políticamente la necesidad del imperio de un solo Dios sobre el mundo, ya que Él es su Creador y Rey, el solo hecho de retomar la cita hecha por Aristóteles nunca antes mencionada por ningún escritor griego es significativo, pues evidencia el impacto que la tradición peripatética ha tenido sobre el Alejandrino (Peterson, 1999, 60). Otra evidencia de que Filón tiene en mente a Aristóteles cuando habla de la monarquía divina es *Opif.* 7, cuando critica a quienes admiran y honran más a la creación que al creador. Esto es así ya que aunque no lo nombra, en un pasaje paralelo de su obra, el de *Aet.* 10 atribuye dicha doctrina al Estagirita, por lo cual se pronuncia más cercano a la concepción platónica acerca de una divinidad demiúrgica que crea y tiene una providencia hacia el mundo. En un segundo punto, hemos analizado cómo en ambos autores hay una concepción de Dios



como Motor inmóvil. Así es que, Filón introduce en la tradición bíblica un aspecto que es ajeno a ella, el tópico de la inmovilidad de Dios, el cual es muy probablemente inspirado en la metafísica aristotélica (Martín, 1996, 85). Por consiguiente, Filón remarca la trascendencia y perfección de Dios con respecto de lo creado, en tanto no está sometido al cambio como éste (*Opif.* 8). En este mapa ontológico del mundo, Dios se ubica en la escala más alta como el pleno Ser y los entes sensibles como aquello que solo posee una forma determinada a causa de Dios, quien como Causa activa vivifica y configura la materia (*Deus.* 171; *Mos.* I, 75; *Opif.* 9). En medio de estos dos polos se haya el hombre, ser mixto, que por causa de su intelecto puede participar de la virtud y el vicio. Aquellos que se interesan por conocer y comprender las verdades contenidas en la Ley de Moisés, por causa de su atracción hacia la divinidad, les será permitida la contemplación de Dios (*Opif.* 144). Esta temática del atractivo que causa Dios a los seres se puede afirmar que también es de raigambre Aristotélica (*Metaph.* XII, 7, 1072 b 3-4). En efecto, la doctrina por la cual el Creador se distingue con respecto a la nada es esencial para Filón, ya que esta toma de conciencia será el inicio para la reconducción del hombre hacia Dios. En este contexto, cumplirán un papel fundamental las potencias divinas, las cuales en su rol de ayudantes de Dios no solo participan de la actividad creadora, sino que contribuyen a que el hombre por medio del camino de la búsqueda del conocimiento ascienda a la contemplación de Dios (*Deus.* 142-144). Todo hombre puede seguir este derrotero, independientemente de que sea judío o no, ya que Dios ha creado al hombre con un parentesco racional con respecto a Él, con el fin de que no solo viva, sino que viva bien (*Opif.* 77). Al igual el Estagirita hiciere en *Pol.* VII, 1, 1323b 21-36, Filón conceptualiza el vivir bien relacionándolo con el hábito de la virtud, es decir, de una conducta regida por la razón. El hombre tiene la capacidad racional de distinguir entre la virtud y el vicio a la cual denomina “prudencia intermedia” (φρόνησιν τὴν μέσην) en *Opif.* 153-154, concepto que es retomado del planteo ético aristotélico (*EN* 1107a-1109a). Por otro lado, hemos analizado las imágenes que el Alejandrino ha retomado de la tradición peripatética para explicar el rol político de Dios. En *Opif.* Filón compara el reinado de Dios sobre la creación con el de un monarca humano sobre una ciudad (*Opif.* 17; *Opif.* 143). La actividad de gobierno es vinculada por el Alejandrino con la función divina de Dios como Noûs puro y sin mezcla que ordena la creación (*Opif.* 8; *Fug.* 10). De esta forma, como

hemos desarrollado en el presente trabajo es el gobierno monárquico de Dios quien restaura el orden en el Cosmos, a diferencia de el caos que es implantado por causa de las creencias dañinas del politeísmo (*Opif.* 11). La monarquía divina es la única que tiene este poder de restaurar el orden suscitado por las falsas creencias, ya que se basa en la Ley de la naturaleza. Filón traza un paralelo entre la función rectora del Intelecto divino en el mundo con respecto al intelecto humano en el hombre, utilizando algunas metáforas que están presentes en la obra del Estagirita (*Top.* I, 17, 108 a 11). Por ejemplo, en *Opif.* 66 asemeja el intelecto al “alma del alma”, “la pupila en el ojo” o el “ojo del ojo”, y en *Deus.* 46 afirma que “...la vista del alma es el intelecto”. Por otro lado, se puede encontrar en *Opif.* otra metáfora aristotélica, en este caso de naturaleza técnica por la cual se compara al Dios Creador hebreo con un artesano o arquitecto en cuya mente se encuentran las formas arquetípicas que funcionan como planos sobre la base de los cuales construirá la ciudad sensible (*Opif.* 20; *Opif.* 24-25). Esta misma idea se encuentra en distintos pasajes de la *Metafísica*, donde el alma del artesano y del arquitecto es el lugar en donde se albergan las formas o conceptos sobre la base de los cuales el técnico podrá dar configuración a la materia (*Metaph.* III, 2, 996b 8; *Metaph.* VII, 7, 1032b 1-6; *Metaph.* VII, 7, 1032b 7). Otro de los conceptos en los que se apoya la noción filoniana de monarquía y que también está presente en Aristóteles, es la concepción de Dios como ousía. Al igual que el Estagirita, para Filón Dios no es Idea sino sujeto. En este sentido Martín (1996: 87) llama la atención sobre la distinción terminológica que realiza el Alejandrino entre ὑπαρξις entendido en tanto existencia como facticidad y ουσία en el sentido de esencia como formalidad constitutiva. En la teología negativa de Filón solo es alcanzable al intelecto humano conocer el primer término, es decir, la existencia divina (*Mos* I, 75; *Deus.* 62, *Post.* 169, *Virt.* 215), pero no así su esencia. Es debido a esta incognoscibilidad de la ousía divina que no podemos atribuirle a Dios determinación categorial alguna (*Mut.* 27; *Somn.* 1, 67; *Post.* 14). En efecto, no es posible clasificar al “generador” de todas las cosas dentro de un “género” (*Deus.* 56). A diferencia de lo que sucede con Aristóteles por ejemplo en el pasaje de *Metaph.* XII, 6, 1071b 3-5 donde el Estagirita afirma acerca de dios que es *ousía eterna e inmóvil*; Filón nunca utiliza el término ousía para referirse a Dios. Empero ambos autores consideran a Dios como el Pleno ser o Existente. En el caso de Filón lo hace a partir de su exégesis de *Éxodo* 3, 14

donde se atribuyen a Dios las siguientes palabras: “Yo soy el que Es”. Y en el de Aristóteles, en el más arriba citado pasaje de *Metaph.* XII, 6, 1071b 3-5, donde el Estagirita postula la necesidad de la existencia de Dios como *ousía*. Además, en *Opif.* 8 Filón declara que Dios es superior a la virtud, a la sabiduría, al bien y a la belleza misma, alejándose así del planteo platónico de dios que lo erige como la más elevada de las Ideas. De esta forma, al igual que Aristóteles polemiza con la teología platónica, por lo cual, como afirma Martín (1996:86) jamás encontraremos en ellos afirmaciones del tipo “el Uno es Dios” “el Bien es el primer motor”, etc., ya que esto implicaría que Dios es una Idea. En este sentido, se puede afirmar que tanto para Aristóteles como para Filón, Dios es sujeto y no Idea. Por otra parte, hemos hallado otro punto de contacto entre Aristóteles y Filón en cuanto a la actividad llevada a cabo por Dios como acto sin potencia. En este sentido, es importante remarcar el pasaje de *Opif.* 8 donde Filón explica la creación del mundo a través de dos causas, una eficiente que es Dios y otra paciente, la materia. Allí atribuye a Dios como *Noûs* del Cosmos la capacidad de poner en movimiento y configurar la materia, es decir, llevarla a su actualización. En consonancia con ello, en *Opif.* 42-44 utiliza el esquema aristotélico de acto-potencia para explicitar cómo se dio la creación de las plantas. Mientras que la primera generación de ellas surgió por creación directa de Dios, en las generaciones sucesivas es a través de la semilla, es decir, la planta en potencia, que la misma llega a la plenitud de su crecimiento y constitución o que actualiza todas sus potencialidades. Al igual que el Estagirita, es en este contexto que el Alejandrino afirma que las plantas participan de la eternidad solo como especie, es decir, por la continuidad de las generaciones que se van sucediendo. Runia (2001: 180-181) afirma que esta característica del pensamiento de Filón por la cual considera que el ordenamiento de la Naturaleza es teleológico, es tomado de la metafísica aristotélica. Sin embargo, es preciso reconocer, siguiendo a Martín (1996:87), que el par de conceptos acto-potencia son utilizados por Filón para hablar las facultades constitutivas del hombre como lo hiciera Aristóteles en *DA* 414a 29 (por ejemplo en *Leg.* 1, 28, II, 24-45, *Cher.* 70, *Sacr.* 73, *Jos* 58); y también para la actividad del Cosmos y la técnica, pero no para referirse directamente a Dios. El término *dýnamis* es utilizado para referirse a aquellas potencias o seres intermedios que cumplen una actividad (*enérgeia*) mediadora entre Dios y el mundo, tanto en la creación como reconducción de los hombres a Dios (*Spec.* 1, 47). En este sentido,

hay una diferencia sustancial con el concepto aristotélico de dios de cuya actividad intelectual no se sigue creación alguna. Por último, hemos considerado como punto de inflexión entre ambos autores su definición de Dios como *Noûs*. Tanto Aristóteles como Filón trazan un vínculo entre la facultad intelectual y la actividad de gobierno. Aristóteles, por su parte en *Política* I, 1252a le atribuye el poder de mando solo a aquel que por su capacidad racional puede “prevenir las cosas”. En este sentido, Uríbarri Bilbao (1996: 36-37) remarca la importancia que el concepto de monarquía doméstica del Estagirita presente en *Pol.* III, 14, 1285b 29-33 tiene en los desarrollos del Alejandrino (*Prov.* II, 15, *Opif.* 10-11, 171 o *Decal.* 53). En *Opif.* 10-11, Filón realiza una comparación acerca del gobierno de Dios y su providencia hacia el mundo y el cuidado que el padre de familia prodiga a sus hijos. Por otra parte, desde una perspectiva bíblica, Filón asocia la preeminencia que se otorga en el *Génesis* a la creación del hombre, el cual sería semejante a Dios en cuanto a su facultad racional con la tarea de gobierno que Dios le habría asignado como gobernante de los animales. Así es que, Filón afirma que el primer ser humano, es decir, Adán por su perfección fue nombrado por Dios como lugarteniente y rey, dándole el privilegio de otorgar los nombres a los animales, tarea para la que estaba capacitado pues por su intelecto podía captar las propiedades de los objetos (*Opif.* 148-150; *Opif.* 84-85; *Opif.* 88). La idea de la preeminencia y gobierno del alma entendida como capacidad intelectual sobre el cuerpo es muy frecuente en filósofos como Platón y Aristóteles, pero Filón retoma varios conceptos e imágenes que son propias de la antropología y la ética del Estagirita. Así es que, por ejemplo, en *Opif.* 134-135 interpreta los dos componentes con que es formado el primer ser humano, es decir, el hálito divino y la substancia terráquea no como dos substancias totalmente independientes, sino que aparece la idea de hombre como “compuesto de alma y cuerpo”. Como ser mixto o limítrofe, el hombre puede inclinarse a la virtud o el vicio. Esta segunda opción es la que tomó Adán, por lo cual cayó en el pecado y se alejó de Dios. El pecado sucede cuando el hombre se deja guiar por los deseos asociados con el cuerpo en vez de por su razón. Si bien en Aristóteles no encontramos una conceptualización acerca del pecado y la caída, términos asociados con la tradición bíblica, su concepción acerca del intelecto como rector y guía del alma para contrarrestar las pasiones asociadas con los deseos del cuerpo sí es una temática por él abordada. Asimismo, en *Opif.* 79 Filón realiza una clasificación de los posibles ideales en los que el hombre busca la

felicidad muy similar a la desarrollada por el Estagirita en *EN VII*, 4, 1147b 25-30, ya que habla de la glotonería, la fornicación, los deseos de fama, dinero y poder. Siguiendo el planteo ético aristotélico, en *Opif.* 164 hace mención de la batalla (πόλεμον) contra la incontinencia (ἀκρασίαν) y el placer (ἡδονήν). Esta batalla interna que libera en su alma de los incontinentes debido a que “eligen las cosas placenteras, aun cuando sean nocivas” es tratada por Aristóteles en *EN IX*, 4, 166b 7-9. Como se puede observar, la resonancia de Aristóteles en el vocabulario ético de Filón es indudable ya que al igual que él remarca la importancia de la medida y la continencia para evitar todo exceso.

Filón ha sido un autor del cual generalmente se ha afirmado que está fundamentalmente relacionado con la tradición del Medio Platonismo. Sin embargo, como se ha podido mostrar en el análisis de su vocabulario utilizado en *Opif.* la presencia de la tradición peripatética en dicho tratado no es nada despreciable. Por ello convendría matizar dicha afirmación, marcando la preponderancia que algunos conceptos aristotélicos han tenido en el Alejandrino. Más aún si se considera que, al menos en la literatura especializada acerca de la obra de Filón de la que tenemos noticia, no se ha realizado un estudio sistemático de la presencia aristotélica en la misma. Esto lleva a plantearnos como necesidad el emprendimiento de un estudio que dé cuenta de la relación entre la tradición peripatética y el *corpus filónico* considerado como un todo sistemático.

## Bibliografía

Alesso, Marta. (2012). "Mesianismo y política en la Alejandría helenística" [en línea]. 6° Coloquio Internacional, 19 al 22 de junio de 2012, La Plata, Argentina. Agón: Competencia y Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad. Homenaje a Ana María González de Tobia. En Memoria Académica. Disponible en: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.4007/ev.4007.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4007/ev.4007.pdf)

Almirall Arnal, Juan. (2006). El origen de los rangos de la jerarquía eclesial. Barcelona: Universitat de Barcelona.

Antiseri, D. y Reale, G. (1995). Los orígenes griegos del pensamiento occidental. En Iglesias, J.A (Trad.), *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media* (pp.21-34). Barcelona: Editorial Herder.

Antón Pacheco, José Antonio. (2004). "El universalismo judeo-helenístico en Filón de Alejandría y Pablo de Tarso". *Convivium*, 17, 167-178.

Arnaldez, R. (1961). *Philon d'Aléxandrie, Œuvres. I De opificio mundi*. Éditions du Cerf: Paris.

Berti, E. (2010). "Metafísica y libertad en la filosofía antigua". *Anuario filosófico*, XLIII/1, 47-67.

Berti, E. (2012). "La causalidad del Motor inmóvil según Aristóteles". *Sapientia*, 68, 5-22. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/causalidad-motor-inmovil-aristoteles.pdf>

Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. (P. Madrigal, Trans). Valencia: Pre-textos. (Trabajo original publicado en 1966).

Bréhier. É. (1908). *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. París: Librairie Alphonse Picard & Fils. Disponible en

<https://es.scribd.com/document/218540029/Brehier-Les-idees-philosophiques-et-religieuses-de-Philon-d-Alexandrie-1908>.

Carlier, C. (2008). *La cité de Moïse : le peuple juif chez Philon d'Alexandrie*. Turnhout: Brepols.

Costa, Ivana. (2013). El aporte de Homero a la tesis del primer motor inmóvil. *Cuadernos de filosofía*, (60), 43-60.

Daniélou, J. (1962). *Ensayo sobre Filón de Alejandría*. Madrid: Taurus Ediciones.

D Ors, Alvaro. (1976). Teología política: Una revisión del problema. *Revista de estudios políticos*, (205), 41-80.

Druille, Paola. (2015). La situación cívica de los judíos en los tratados de Filón. *Synthesis*, n° 22, 2015. Disponible en: <http://www.synthesis.fahce.unlp.edu.ar/article/view/Synthesis2015v22a08>

Flores, Karla Alejandra. El período del Segundo Templo. Disponible en [http://www.paginaspersonales.unam.mx/files/624/El\\_periodo-delSegundo\\_Templo.pdf](http://www.paginaspersonales.unam.mx/files/624/El_periodo-delSegundo_Templo.pdf)

García Bazán, Francisco. (2014). “Religión y política entre los primeros cristianos. Proyecciones de la nueva mentalidad en la patrística temprana”. *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 7/1, 29-54.

González Fernández, M. (2008). Nómos empsychos, El tratado De Josefo de Filón de Alejandría. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 15, 49-67.

Grabmann, Martin. (1928). *Historia de la Filosofía Medieval*. Barcelona: Editorial Labor S.A.

Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme.

Hadot, Pierre. (1998). Las Escuelas helenísticas. En *¿Qué es la Filosofía Antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.

Hadot, Pierre. (1998). Las Escuelas filosóficas en la época imperial. En *¿Qué es la Filosofía Antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.

Kantorowicz, E.H. (1985) *Los dos cuerpos del rey*. Madrid: Alianza.

La Biblioteca de Alejandría, ayer y hoy. Contribuciones desde Coatepec [en línea] 2002 (enero-junio): Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100209> ISSN 1870-03 65 Universidad Autónoma del Estado de México.

Lisi, F. L. (2009). Filón de Alejandría, La creación del mundo según Moisés [De opificio mundi]. Traducción, edición y notas a cargo de F. L. L. Obras Completas I, Madrid 2009, 96- 158.

Lisi, F. L. (2011). “El *De opificio mundi* de Filón de Alejandría”. *RES PVBLLICA LITTERARVM. Documentos de trabajo del grupo de investigación “Nomos”*. Lucio Anneo Séneca. Instituto de Estudios Clásicos sobre la sociedad y la política I, 2011, 1-16.

Martín, José Pablo. (1986). Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental. Buenos Aires: Ediciones Depalma.

Martín, José Pablo. (1996). “El Motor inmóvil de Aristóteles y el Dios de Filón”. *Méthexis. Revista Argentina de Filosofía Antigua XI-1996*, 84-98.

Martín, José Pablo. (1998). “Sobre la cita de Homero que cierra el libro Lambda de *Metaphysica* de Aristóteles”, en Aristóteles. Actas de las Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas, Mendoza; p. 313 321

Martín, José Pablo. (2003). “De la *Septuaginta* a Bizancio: transiciones en la historia de una lengua”. *Circe*, 8, 189-202.



Martín, José Pablo. (2009a). Filón de Alejandría. Obras Completas I. Madrid: Trotta S.A.

Martín, José Pablo. (2009b). Filón de Alejandría. Obras Completas V. Madrid: Trotta S.A.

Martín, José Pablo. (2010). Filón de Alejandría. Obras Completas II. Madrid: Trotta S.A.

Martín, J. P. (2010). « Inmortalidad del alma y destino del cuerpo en la escatología de Filón », *Études platoniciennes* (En línea), 7, 179-198. Disponible en: URL : <http://etudesplatoniciennes.revues.org/639> ; DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.639

Martín, José Pablo. (2012). Filón de Alejandría. Obras Completas III. Madrid: Trotta S.A.

Massebieau, L. (1889). *Le classement des oeuvres de Philon*. París: *Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, Sciences Religieuses* I, pp.1-91.

Méndez Lloret, Isabel. (1993). “La concepción aristotélica de la divinidad: del Peri philosophías a Metafísica XII; teología cósmica y motores inmóviles”, *Daímôn, Revista Internacional de Filosofía*, 6, 23-40.

Metz, J.B. (1971). *Teología del Mundo*. (C. Ruiz-Garrido, Trans). Salamanca: Ediciones Sígueme. (Trabajo original publicado en 1968).

Navarrete Alonso, Roberto. (2015). “Teología Política y Modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt”, *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, 65, 63-75.

Negro Pavón, Dalmacio. (2000). En torno a la teología política. *Colección, Año VI* (10), 319-360.

Orrego, Ely. (2011). "Pensar la política desde la teología política", *Revista Pléyade, Dossier "Poder y soberanía: Lecturas teológico-políticas"*, 8, 185-198.

Pépin, J. (1986). Cosmic Piety. En A. H. Armstrong (Ed), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman* (pp. 408-435). New York: Crossroad.

Peterson, Erik. (1951). *Der Monotheismus als politisches Problem*. En: *Theologische Traktate*, München, Kösel.

Peterson, Erik. (1966). El monoteísmo como problema político. En: *Tratados Teológicos* (pp. 27-62). Madrid: Ediciones Cristiandad.

Peterson, E. (1999 [1935]). El monoteísmo como problema político. Madrid: Trotta.

Ponferrada, Gustavo E. (1991). "Filón de Alejandría: filosofía y Biblia". *Sapientia*, 46, 219-230.

Rabanal, Julia Elena. (2013) ¿La Monarquía del Primer Motor Inmóvil? Sobre la teoría política detrás del mundo supralunar en la metafísica aristotélica [en línea]. IX Jornadas de Investigación en Filosofía, 28 al 30 de agosto de 2013, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en:  
[http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.2945/ev.2945.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2945/ev.2945.pdf)

G. Reale- C. Kraus Reggiani y R. Radice. (1987). *Filone di Alessandria, La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosé*. Traduzione di C. K. R.; *Le allegorie dell e leggi*. Traduzione di R. R., prefazioni, apparati e commentari di R. R. Milano.

Rivas Rebaque, Fernando. (2007). La escuela de Alejandría: los contextos en la primera inculturación de la fe. En Gabino Uríbarri (Ed.), *Contexto y nueva evangelización* (pp. 49-99). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Robles López, Marco. (2010a). *Religión y Filosofía en el Mundo Antiguo. Tomo I: Auge y ocaso del paganismo*. Ecuador: Universidad de Cuenca.

Robles López, Marco. (2010b). *Religión y Filosofía en el Mundo Antiguo. Tomo II. Cristianismo: la historia olvidada*. Ecuador: Universidad de Cuenca.

Robles López, Marco. (2011). *Religión y Filosofía en el Mundo Antiguo. Tomo III. Antigüedad: Momentos Estelares del Pensamiento Filosófico*. Ecuador: Universidad de Cuenca.

Runia, D.T. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.

Runia, D.T. (1993). *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Assen; Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press.

Runia, D.T. (1995). *Philo and the church fathers : a collection of papers*. Leiden; New York; Koln: Brill.

Runia, D. T. (2001), *Philo of Alexandria, On the creation of the cosmos according to Moses*, Introduction, translation and commentary, Brill, Leiden-Boston-Köln.

Runia, D.T. y Sterling, G.E. (eds.), *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism Volume XXVI* 2014.

Runia, D.T. y Sterling, G.E. (eds.), *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism Volume XXVII* 2015.

Runia, D.T. y Sterling, G.E. (eds.), *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism Volume XXVIII* 2016.

Scarpi, Paolo. (2008). "Politeísmo y globalización", *Revista de Occidente*, 331, 5-20.

Schmitt, Carl. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.

Sznol, Shifra. (2011). Los autores de los Rollos del Mar Muerto y su marco histórico-social. *Sociedad y religión*, 21 (34-35). Disponible en <[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1853-70812011000100002&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812011000100002&nrm=iso)>

Torrijos, David. (2013). La causalidad del Motor Inmóvil. *Hypnos*, 31, 234-266.

Triviño, José María. (1976). *Obras Completas de Filón de Alejandría* (Vols. 1-5) Buenos Aires: Acervo cultural.

Uríbarri Bilbao, G. (1996). *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «Monarchia» en la controversia «Monarquiana»*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.

Van Winden, J.C.M. (1983). 'The World of Ideas in Philo of Alexandria: an Interpretation of De opificio mundi 24-25". En Den Boeft, J; Runia, D.T (Eds.), *Arche. A Collection of patristic Studies* (pp. 219-228). Leiden; New York; Koln: Brill.

Trevijano, R. (1995). Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo. Universidad Pontificia de Salamanca: Salamanca, pp. 123-134.

Wolfson, H. A. (1947). *Philo. Foundation of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* (Vols. 1-2). London : Oxford University Press.

Zuchhi, H. (2004). Aristóteles. Metafísica, trad. cast., introd., exposición sistemática e índices de H. Z. Buenos Aires, Debolsillo.