

La interpretación legislativa y filosófica de los dos primeros mandamientos del Decálogo bíblico: las *Leyes particulares I* de Filón de Alejandría

Por Paola Druille⁹² y Laura Pérez⁹³

Resumen

En el siglo I d. C., Filón escribió cuatro tratados conocidos como *Leyes particulares*, en los que ordena los mandamientos del Decálogo bíblico en normativas especiales, que sistematizan su interpretación legislativa de la preceptiva mosaica. El primer libro de *Leyes particulares* es emblemático en este sentido. El filósofo expone allí acerca de los dos primeros mandamientos del Decálogo: honrar al único Dios y su culto. Estos mandamientos, que abarcan todo el campo

⁹² Paola Druille es Doctora y Licenciada en Letras, Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Docente en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina). En la actualidad integra el Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT) « Filón de Alejandría en clave contemporánea ». Ha sido codirectora del Proyecto de

de la vida religiosa y moral, incluida la prohibición de adorar a otros dioses y la negación de su existencia, junto con la exigencia de un culto exclusivo al Dios de Moisés, son la base fundacional del monoteísmo judío. Por ello, además de sintetizar las normas específicas que conducen al cumplimiento de ambos mandatos, Filón explica su profundo sentido filosófico y teológico, aplicando muchas veces el método de la interpretación alegórica, instrumento principal de su lectura hermenéutica de la Biblia. En este trabajo intentaremos analizar cuál es el significado legislativo y filosófico de los dos mandamientos que inician el Decálogo para Filón, y cuáles las leyes particulares que deriva de cada uno de ellos, con la intención de demostrar que *Leyes Particulares* I encierra los contenidos ideológicos determinantes del pensamiento del filósofo.

Investigación de Incentivos Docentes (PID) « Mesianismo y política en la literatura y la filosofía ». Ha publicado el prólogo, traducción y notas de *Sobre los Querubines* en *Obras Completas de Filón de Alejandría*. Vol II (Madrid, Trotta). Su producción científica y su actividad docente y de formación de recursos humanos se enmarcan en las áreas de la literatura y la filosofía griega antigua (paodruille@gmail.com).

⁹³ Laura Pérez es Profesora y Licenciada en Letras. Doctora en Letras. Becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Ha sido investigadora del « Proyecto Internacional Philo Hispánicus, I : Edición de las Obras de Filón de Alejandría ; II : Estudio de su relación con la Cultura Occidental » dirigido por el Dr. José Pablo Martín (Proyecto 30/3102 de la Universidad Nacional de General Sarmiento) y del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica Orientado « Metáfora y *episteme* : hacia una hermenéutica de las instituciones » dirigido por la Dra. Raquel Miranda (PICTO 2011-0201, financiado por la ANPCyT y la UNLPam). Actualmente es investigadora del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica « Filón de Alejandría en clave contemporánea », dirigido por la Dra. Marta Alesso (PICT 2015-0343, financiado por la ANPCyT). Su producción científica se dedica a temas relacionados con la literatura y filosofía griega antigua, el judaísmo helenístico y el cristianismo antiguo (lau_perez75@hotmail.com).

Palabras clave: Decálogo. Mandamiento. Monarquía. Culto. Alegoría. Filón

I. Introducción

Ubicado en contemporaneidad con Jesús, Filón de Alejandría se instituye como uno de los principales exegetas del Pentateuco debido a que utiliza un método de interpretación destinado a destacar las verdades permanentes del texto. En *Leyes particulares* I,⁹⁴ uno de los tratados menos estudiados del corpus *philonicum* aunque en gran medida representativo del pensamiento de la comunidad judía de Filón, el filósofo aplica los pasos del proceso alegórico implementado sobre los libros vectores del Decálogo bíblico, *Éxodo*, *Levítico*, *Números* y *Deuteronomio*. Luego de un análisis exhaustivo de algunos versículos claves presentes en estos libros, explica la monarquía divina del único Dios y los cultos específicos que merece. La singularidad de la interpretación que elabora con respecto a estas cuestiones paradigmáticas del pensamiento bíblico se origina en la funcionalidad que adquiere

⁹⁴ Las traducciones de los textos de Filón nos pertenecen y las remisiones a los tratados se realizarán según las abreviaturas de los títulos en latín, establecidas por *The Studia Philonica Annual*: *Cher.*=Sobre los Querubines; *Abr.*=Sobre Abraham; *Conf.*=La confusión de las lenguas; *Contempl.*=La vida contemplativa; *Det.*=Las insidias; *Deus*=Sobre la inmutabilidad de Dios; *Ebr.*=Sobre la ebriedad; *Fug.*=Sobre la fuga y el encuentro; *Her.*=El heredero de los bienes divinos; *Jos.*=Sobre José; *Leg.* 1-3=Alegorías de las Leyes 1-3; *Migr.*=La migración de Abraham; *Mos* 1-2.=Vida de Moisés 1-2; *Mut.*=Sobre el cambio de nombres; *Opif.*=La creación del mundo según Moisés; *Praem.*=Premios y castigos; *QG* 1-6=Cuestiones sobre el Génesis 1-6; *Sacr.*=Los sacrificios de Abel y Caín; *Spec.*1-4=Las leyes particulares 1-4; *Somn.*1-2= Sobre los sueños 1-2; *Virt.*= Sobre las virtudes; *Aet.*=Sobre la indestructibilidad del mundo; *QE.*= Cuestiones sobre el Éxodo. Seguimos la edición de Cohn, Wendland y Reiter (1962).

la exégesis judeohelenista para llevar a cabo una fundamentación filosófica del monoteísmo judío sobre la base de los lineamientos divinos dados a conocer por Moisés a los hombres. De hecho, durante su lectura del Pentateuco Filón reconoce la existencia de un mensaje universal que Moisés quiso hacer trascendental entre los hombres,⁹⁵ y registra un doble contenido en el texto bíblico: por un lado, la narración o descripción concreta, *i. e.* el sentido literal, y por otro, sus significaciones. En *Leyes particulares* I, Filón no atiende tanto a la literalidad del texto mosaico, sino a los significados que se activan en cada instancia de lectura, y la ἀλληγορία (“alegoría”) es el recurso que lo auxilia en su recorrido interpretativo.

En efecto, si se examina el concepto ἀλληγορία en los tratados de Filón, inmediatamente se distingue la filiación directa con otro término que las investigaciones modernas han tratado de identificar y definir por separado: ὑπόνοια. Desde el punto de vista semántico, ὑπόνοια es el significado subyacente detrás de una historia o mito, y ἀλληγορία es la búsqueda de significados posibles para un término que encuentra dificultades de comprensión.⁹⁶ Según las palabras del propio Filón, leer la Biblia es justamente extraer el pensamiento oculto (ὑπόνοια) que contienen las alegorías (ἀλληγορίαι).⁹⁷ La alegoría consiste, entonces, en una pluralidad de manifestaciones en el texto narrativo bíblico que determina otra pluralidad de interpretaciones. Por este motivo, el concepto ὑπόνοια⁹⁸ no debe ser confundido con

⁹⁵ Dos escritores que antecedieron inmediatamente a Filón, Aristeas y Aristóbulo, asumieron que el Pentateuco es un mensaje extendido de Moisés, que a menudo habla de tópicos morales o cosmológicos por medio de imágenes y narrativas de otras cosas. Cf. Dawson, 1992, p. 75.

⁹⁶ Cf. Martín, 1993, pp. 154-155.

⁹⁷ Cf. *Opif.* 157; *Jos.* 28; *Praem.* 65 y *Contempl.* 28.

⁹⁸ En *República* 378 d-e, Platón utiliza el término ὑπόνοια para referir al sentido alegórico de los relatos mitológicos.

ἀλληγορία, pues esta última funda un método exegético hasta ese momento desconocido en la cultura helenística.⁹⁹ A partir de Filón, el concepto ἀλληγορία comienza a ser entendido como un método de exégesis que se contrapone al sentido literal y enfatiza las verdades permanentes del texto.¹⁰⁰ Sus procedimientos hacen posible realizar una reconstrucción del sentido en niveles jerárquicos y generales¹⁰¹ de interpretación que incorporan para su desarrollo la tradición filosófica de la cultura judeohelenista, determinando así un movimiento pendular que oscila entre la Escritura y la filosofía precedente.¹⁰² Mediante este movimiento elabora un trabajo sistemático que le permite llegar a un resultado filosófico específico y crear un aparato teológico particular dirigido a demostrar el monoteísmo de la religión judía. En este sentido, la interpretación de los dos primeros mandamientos que, según Filón, encabezan el Decálogo bíblico, deja entrever la manera en que el filósofo usa el método alegórico con la finalidad de explicar la existencia de un único Dios y la exclusividad de su culto.

A continuación intentaremos analizar cuál es el significado legislativo y filosófico dado por Filón a estos dos mandamientos, y cuáles las leyes particulares que deriva de cada uno de ellos, con la intención de demostrar que *Leyes Particulares* I encierra los contenidos ideológicos determinantes del pensamiento del filósofo.

⁹⁹ El concepto alegoría aparece en el siglo I a. C. como “lenguaje velado” o, para los gramáticos, como tropo de elocución (cf. Demetrio, *Sobre el estilo* 100 y 282-286). El primer testimonio del uso del término como género literario pertenece a Filón (Martín, 2009, p. 47, nota 109), quien incluso escribe tres tratados titulados *Alegorías de las Leyes* en el que el método alegórico cobra una predominancia especial.

¹⁰⁰ Cf. Alesso, 2009, pp. 162-163.

¹⁰¹ Alesso (2009, p. 232) considera que la alegoría filoniana se mantiene en el plano de una lógica diairética que le permite ordenar sus argumentaciones en estructuras piramidales, *i.e.* de lo universal a lo particular.

¹⁰² Cf. Long, 1997, pp. 198-210.

II. El método hermenéutico de Filón en los tratados *Leyes particulares*

La obra de Filón, centrada en la exégesis del Pentateuco, comprende diversos géneros y temáticas. Si bien no se ha logrado determinar de modo exacto la cronología y organización del corpus, suelen distinguirse tres series principales de tratados: las *Quaestiones* —que despliegan el método de preguntas y respuestas o *zetemático*—, el *Comentario alegórico* y la *Exposición de la Ley de Moisés*. Los tratados que conforman la *Exposición de la Ley* se organizan según un esquema de tres niveles, que se corresponden con las tres partes que, según Filón, conforman el Pentateuco:¹⁰³ una sección cosmológica, que se ocupa de la creación del mundo y, en el conjunto de la *Exposición*, sirve para comprender que la legislación contenida en la Torá está en conformidad y armonía con la naturaleza del universo y sus leyes (*La creación del mundo según Moisés*); otra sección de carácter genealógico e histórico, donde se relatan las vidas de hombres virtuosos, que vivieron de acuerdo a la ley natural y constituyeron modelos o encarnaciones de la ley divina (las vidas de los patriarcas: *Sobre Abraham* y *Sobre José*). Luego una tercera sección que consiste en la exposición legislativa, que incluye tanto los principios generales de la Ley, los diez mandamientos, y las leyes especiales o particulares que se agrupan bajo aquellos diez (*Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares*).¹⁰⁴

¹⁰³ Filón explica la relación entre estos tres géneros o partes del Pentateuco en *Premios y castigos* 1-3. Cf. Royse, 2009, pp. 45-46.

¹⁰⁴ Completan la serie un tratado sobre la relación entre las leyes y las principales virtudes griegas, *Acerca de las virtudes*, y uno sobre los premios que recibirán quienes cumplan las leyes y los castigos destinados a quienes no lo hagan, *Premios y castigos*. Los dos tratados *Vida de Moisés* I y II, están muy relacionados con la serie de la *Exposición*; en efecto, si bien la tendencia más corriente ha sido la de considerarlos dentro de los escritos apologeticos e históricos, se acepta actualmente que pueden

Nuestro interés en el presente trabajo se concentra en uno de los tratados que se incluye en la sección propiamente normativa de la *Exposición, Las leyes particulares I*,¹⁰⁵ que es la primera parte de los cuatro tratados sobre *Las leyes particulares* y contiene la exégesis de dos de los diez mandamientos del Decálogo bíblico. En este escrito, de la misma manera que sucede con el resto de los libros incluidos en la sección legislativa, el alejandrino tiene como objetivo “investigar detalladamente” o “describir con exactitud” (ἀκριβῶς) las leyes escritas relacionadas con el monoteísmo judío, a fin de comprender su sentido, incluso aquellos que puedan aparecer ocultos en forma de alegorías (*Decal.* 1), de modo de “explicar y sacar a la luz aquello que no resulta comprensible para la mayoría” (*Spec.* 3, 6). Esta finalidad explicativa se combina con una operación de sistematización basada en un criterio también claramente explicitado.¹⁰⁶ Los dos mandamientos, honrar al único Dios y su culto, promulgados por Dios mismo sin intermediarios, son a la vez leyes generales y “compendios de las leyes particulares” (νόμων τῶν ἐν μέρει κεφάλαια)

entenderse como una especie de introducción a la serie que se ocupa de la Ley mosaica. Cf. Morris, 1987, p. 855, y Goodenough, 1962, p. 33. Martín (2009, p. 24) separa los libros *Vida de Moisés I-II* y *La creación del mundo según Moisés* como “libros especiales y programáticos;” dada la dificultad para incluirlos en una única serie. Sobre *Vida de Moisés I* y *II* comenta que “pueden tener la función de una introducción general a la obra exegética de Filón” (p. 25).

¹⁰⁵ No se ha alcanzado aún un acuerdo acerca de la cronología de la serie completa de la *Exposición*, pero es claro que el grupo central de tratados, *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares I-IV*, fueron compuestos alrededor de los años en que Filón participó de los eventos políticos relacionados con los tumultos antijudíos del año 38. Al inicio de *Las leyes particulares III*, el autor se lamenta porque ha debido abandonar sus ocupaciones filosóficas para dedicarse a cuestiones políticas; es decir, que los acontecimientos del 38 y la posterior delegación ante Gayo presidida por Filón interrumpieron transitoriamente la composición de la serie.

reveladas a través del profeta Moisés (*Decal.* 19). Tal organización de la legislación bíblica en géneros y especies guía la construcción de este tratado, que se ocupa de presentar las numerosas leyes particulares que cada mandamiento encierra y que se encuentran diseminadas en las diversas secciones del Pentateuco, como se analizará en los siguientes apartados.

III. La monarquía de Dios

Los preceptos que conforman el Decálogo, las diez palabras reveladas por Dios en forma directa ante Moisés y la asamblea de todos los israelitas reunidos en el desierto, están asentados en el libro de *Éxodo* 20: 2-17 y se reiteran en *Deuteronomio* 5: 6-21 en el contexto del discurso que Moisés dio a los israelitas en Moab, cuando se preparaban para cruzar el Jordán y entrar en la tierra de Canaán. Los dos primeros mandamientos están contenidos en los cinco versículos iniciales de estos pasajes; sin embargo, estos no han sido leídos ni separados de la misma manera por todos los intérpretes de las leyes bíblicas. En el caso de Filón, los dos mandatos que abren el

¹⁰⁶ El interés del tratamiento filoniano de las leyes de la Torá está relacionado con su situación de judío en la diáspora, la cual supone una comprensión de las leyes bíblicas permeada por la profunda formación helenística con que contaba Filón y por las tradiciones jurídicas griega y romana, que se aplicaban en las cortes egipcias. De hecho, se ha discutido mucho si la obra de Filón refleja una interpretación de las leyes mosaicas de acuerdo a una tradición oral proveniente de la *Halajá* palestina o, al contrario, su explicación se basa en mayor grado en las concepciones jurídicas y éticas greco-romanas y en corrientes filosóficas como el estoicismo, a las que el autor adaptaría el sentido de las normativas bíblicas. En todo caso, ambas direcciones de análisis no deben considerarse incompatibles, pues en su condición cultural de judío helenizado, lo más probable es que Filón haya recibido influencias de las dos tradiciones.

decálogo son sintetizados en la apertura del tratado *Leyes particulares I* en los siguientes términos: 1) no reconocer otros dioses soberanos fuera del único Dios, y 2) no divinizar imágenes fabricadas por la mano del hombre. Filón, de esta forma, no alude en absoluto al versículo de Ex 20: 2, en el que la tradición talmúdica y el judaísmo ortodoxo ubican el primer precepto y donde se proclama la relación privilegiada entre Dios y el pueblo de Israel:¹⁰⁷ “Yo soy el Señor tu Dios, el que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre” (Ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, ὅστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐξ οἴκου δουλείας).¹⁰⁸ El alejandrino, en cambio, se basa en Ex 20: 3 para el primer mandato, que sanciona “No tendrás otros dioses aparte de mí” (οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ), mientras que agrupa para conformar el segundo precepto los vv. 4-6 de Ex 20, que prohíben la elaboración y adoración de ídolos (“No te harás ningún ídolo ni imagen”, οὐ ποιήσεις σεαυτῶ εἰδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, v. 4; “No te prosternarás ante ellos ni los adorarás”, οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσης αὐτοῖς; v. 5) y anuncian castigos para quienes transgredan estas normas y sus generaciones subsiguientes, así como recompensas y gracias para quienes las cumplan (vv. 5-6).¹⁰⁹

Los dos primeros mandamientos bíblicos así formulados constituyen para Filón la base sobre la que se sustenta el monoteísmo judío y sus dos corolarios esenciales: Dios es único, por lo tanto, sólo a Él debe rendirse culto y está prohibido adorar como dioses a otros seres

¹⁰⁷ Cf. Daniel, 1975, p. xv. No obstante, la autora propone que el tratamiento de la circuncisión en la apertura del tratado, en tanto símbolo de la Alianza, podría responder a este v. 2. Sobre las diversas divisiones del decálogo, cf. Lluch Baixauli, 1997, p. 425; Meyers, 2005, p. 163; Kadosh, 2007, p. 526.

¹⁰⁸ Las traducciones de textos de la *Septuaginta* y otros autores griegos son nuestras.

¹⁰⁹ Ya en *Sobre el decálogo* Filón había presentado la misma división de las dos primeras leyes (*Decal.* 51, 52-65 y 66-81).

u objetos naturales, así como divinizar las imágenes cultuales. El principio general se resume en el concepto de la monarquía divina, según se desarrolla en *Spec.* 1, 12-20. Allí el filósofo explica que, al observar el ordenado funcionamiento de los procesos del cosmos –la sucesión del día y la noche, de las estaciones, la generación de los animales, plantas y frutos– muchos entendieron que los astros, el sol, la luna y los demás planetas, controlaban y tenían efectos sobre estos ciclos y consideraron que ellos eran las causas que los gobernaban. De allí derivaron la divinización de los astros, sin percibir que estos eran también objetos creados y sensibles, como el resto de los elementos del mundo, y que por lo tanto debían haber sido generados y regidos por una causa previa y superior, no generada, ni visible, ni corruptible. Filón identifica en esta creencia y actitud la mayor impiedad e insensatez (*Decal.* 61; *Spec.* 1, 20), puesto que de esta manera los hombres han otorgado a los servidores, súbditos y subordinados los honores debidos al único Dios (*Spec.* 1, 14; 19-20), de igual modo que si asignaran a los sátrapas mayores honores y jerarquía que al gran Rey (*Decal.* 61).¹¹⁰

El filósofo judío resume entonces en dos argumentos su explicación de la superioridad y unicidad de Dios: los objetos del mundo, tanto los astros como los elementos de la naturaleza, *i. e.* agua, fuego, aire, tierra, no pueden ser las causas de todo lo que sucede en el cosmos, pues están regidos ellos mismos por una causa superior. La diferencia irreductible entre esta Causa y las subordinadas radica en sus cualidades de inteligible e inengendrada. La primera de estas características se ejemplifica mediante el paralelismo con la relación entre alma y cuerpo, pues así como en el hombre la sensibilidad es subalterna al intelecto, en el cosmos los objetos y seres sensibles son necesariamente subordinados y servidores del inteligible (*Spec.* 1, 17-18; *Decal.* 59-60). La segunda establece la insalvable distancia

¹¹⁰ Cf. también *Decal.* 155; *Spec.* 2, 224; *Virt.* 179; 220; *Conf.* 170-175; *Her.* 169; *Fug.* 11.

entre el Creador y las criaturas, al enfatizar que ninguna de las partes del mundo puede ser considerada un “dios autónomo” (αὐτοκρατῆ θεόν), pues el mundo, por haber sido creado, tuvo un comienzo, así como hubo un tiempo en que no existía y, por el mismo hecho de que el nacimiento es el principio de la corrupción, no existirá para siempre. E incluso si fue hecho inmortal por la providencia divina, no puede compararse a Dios, puesto que de un dios no puede decirse ni que pueda dejar de existir, ni que en algún momento no haya existido (*Decal.* 58).

En consecuencia, es para Filón un error fruto de una extrema ignorancia el rendir a los objetos creados, y por lo tanto posteriores, los honores debidos al Padre y Creador (*Decal.* 64; *Spec.* 1, 20), la Causa invisible y aprehensible solo por la inteligencia. Los astros y otros elementos, aunque puedan considerarse causas de muchos fenómenos y procesos naturales, no son las causas únicas y finales, sino que actúan como subordinadas a la causa primera: son como “magistrados” (ἄρχοντας) que, en una “gran ciudad” (πόλις μεγίστη),¹¹¹ gobiernan a los “súbditos” (ὑπηκόους) mientras permanecen ellos mismos subordinados al rey, “cuya autoridad imitan cuando dirigen rectamente según la justicia y la ley cada uno de los sucesos” (οὗ μιμουμένους τὴν ἐπιστάσιαν κατορθοῦν πρυτανεύοντος κατὰ δίκην καὶ νόμον ἕκαστον τῶν γεγονότων) (*Spec.* 1, 13). De hecho, por ser el Padre y Creador del mundo, Dios es también quien ha establecido las leyes que gobiernan la naturaleza, así como aquellas por las que debe

¹¹¹ La analogía entre el universo y la ciudad es recurrente en Filón y está en conexión con la filosofía estoica; cf. Marco Aurelio, *Meditaciones* 4, 4 (BS 30, 22); Cicerón, *De legibus* 1, 22 (SVF 2, 339; BS 30, 4); *De natura deorum* 2, 78 (SVF 2, 1127), 2, 133 (SVF 2, 1131) y 2, 154 (BS 30, 28); *De finibus* 3, 64 (SVF 3, 333; BS 30, 45); Dión Crisóstomo, *Orationes* 36, 29 (SVF 2, 1130); etc. No obstante estos precedentes, Filón es el primer autor en llamar al cosmos μεγαλόπολις, “gran ciudad”; véase *Spec.* 34 y *Opif.* 19; 143; *Jos.* 29; *Mos.* 2, 51; *Prov.* 2, 39.

regularse la comunidad humana –reveladas en forma directa y por mediación del profeta Moisés–, de modo que es el garante de la justicia y armonía en todos los órdenes del cosmos.

En estos párrafos resulta evidente que Filón desarrolla una argumentación distanciada de la literalidad del texto bíblico y que se sustenta en la teología filosófica elaborada por la tradición griega. De hecho, el concepto de la monarquía se relaciona aquí con la noción de la causa suprema, eterna e inmóvil, de la cual dependen todos los movimientos y causas subordinadas,¹¹² uno de los principales argumentos esgrimidos por los filósofos en la explicación de la existencia y definición de Dios.¹¹³ Un ejemplo muy cercano a Filón en la filosofía helenística puede hallarse en el tratado pseudo-aristotélico *De mundo*,¹¹⁴ donde la acción y providencia de Dios sobre el mundo, “la causa cohesionante de todas las cosas” (397 b), se explica mediante una comparación con el gobierno del gran Rey sobre el imperio persa (398a-b), justamente la misma analogía que esboza Filón en el párrafo citado de *Decal.* 61.

Por otra parte, el concepto político de la monarquía vinculado con la noción filosófico-teológica de la causa primera permite también expresar mediante el mismo procedimiento analógico la crítica del

¹¹² Cf. Martín (2009, p.45): “en Filón acontece una radicalización filosófica del monoteísmo, en el sentido de que existe sólo una causa primera y de que toda multiplicidad deriva de ella y a ella se debe”.

¹¹³ Cf. Platón, *Timeo* 28c-29a; Aristóteles, *Metafísica* 1071b-1073a; Sexto Empírico, *Adversus mathematicus* 9, 75-76 (= SVF 2, 311; BS 17, 6); 9, 133-135 (= SVF 1, 152; BS 17, 4); Cicerón, *De natura deorum* 2, 16 (= SVF 2, 1012; BS 17, 5); cf. el comentario de estos últimos textos en Boeri y Salles, 2014, pp. 413-414.

¹¹⁴ Seguimos la traducción del texto de Martín (2010), quien sostiene que la datación del tratado no puede ser anterior al siglo I a. C. (*ibid.*, p. 197). Runia (2002, p. 305) piensa que el escrito podría ser más temprano de lo que generalmente se acepta, tal vez del 200 a.C.

politeísmo. En efecto, como afirma Calabi, en el pensamiento de Filón, “monarquía y monoteísmo constituyen los dos términos de una analogía” (2015, p. 101, trad. propia), frente a los cuales se opone en forma diametral el politeísmo,¹¹⁵ consistente en divinizar a muchos seres y, por lo tanto, asimilado a la oclocracia, el gobierno anárquico de las masas, la peor forma de constitución política.¹¹⁶ Pero si la divinización de los objetos de la naturaleza es un error producido por la ignorancia, más censurable aún es la práctica de adorar a objetos creados por la mano del hombre, *i. e.* estatuas, esculturas, imágenes pintadas, seres imaginarios inventados por los mitógrafos y los poetas. Filón rechaza estas acciones prohibidas por el segundo mandamiento mediante dos argumentos. En primer lugar, arguye que el carácter creado de los ídolos —obra de artistas, poetas y escultores que en la mayoría de los casos son por todos conocidos— es absolutamente evidente (*Spec.* 1, 21; 28-30).¹¹⁷ En segundo lugar, el filósofo vincula la adoración de los ídolos con el amor por la riqueza y otras clases de bienes efímeros, como los honores y la gloria, simbolizados por la plata y el oro, materiales vedados expresamente por el texto bíblico en Ex 20: 23 (*Spec.* 1, 22-27).

Frente a los dos tipos de actitud prohibidos por el primer y segundo mandamientos, Filón dedica algunos párrafos a la demostración de la existencia de Dios (*Spec.* 1, 32-35) y a la pregunta por su esencia (*Spec.* 1, 36-50), cuestiones que se vinculan con ambos preceptos, puesto que la prohibición de tener otros dioses se justifica sólo cuando resulta posible comprender y aceptar la existencia del único Dios

¹¹⁵ Filón, de hecho, es quien acuña este término, hasta entonces desconocido en la lengua griega, véase *Conf.* 42 (πολύθεος) y cf. Martín, 2009, p. 45, n. 104.

¹¹⁶ Véase *Conf.* 170; *Somn.* 2, 286-289; *Agr.* 45; 50-51. Sobre la valoración positiva de la monarquía y negativa de la oclocracia en Filón, cf. Barraclough, 1984, pp. 518-520 y 524-529.

¹¹⁷ Cf. *Decal.* 66-72.

Creador, Padre y Soberano del mundo. Sin embargo, la preceptiva bíblica no es la única fuente de la disquisición teológica de Filón, sino que esta tiene su origen en la filosofía griega y, especialmente, helenística, que organizaba las partes de los estudios teológicos en dos grandes secciones: primero, la pregunta de si la divinidad existe (εἰ ἔστι τὸ θεῖον) y, en segundo lugar, la cuestión de cuál es su naturaleza o esencia (τί ἐστὶ κατὰ τὴν οὐσίαν) (*Spec.* 1.32).¹¹⁸ Si bien Filón comienza declarando modestamente la dificultad de conocer al Padre y Soberano, mediante una frase que alude sin duda al *Timeo* de Platón,¹¹⁹ luego sostiene que la primera de las dos cuestiones planteadas, sobre la existencia de Dios, es fácil de intuir y comprobar. Para ello recurre al argumento cosmológico que deduce del diseño y organización del mundo la necesidad de la existencia de una causa inteligente que lo haya proyectado y creado.¹²⁰ Así, arguye el alejandrino, de igual forma que en cualquier obra creada —una escultura, una nave, una casa— pueden percibirse las señales de su creador, el cosmos, que es la obra elaborada con mayor arte y perfección, necesariamente “fue realizado por la ciencia de alguien de la más absoluta bondad y perfección”, de modo que a través de su sola contemplación “alcanzamos la noción de la existencia de Dios” (*Spec.* 1, 35).¹²¹

Pero la segunda pregunta, la que indaga acerca de la naturaleza de

¹¹⁸ Cf. Runia, 2002, pp. 299-300, para una comparación con pasajes de Cicerón (*De natura deorum* 1, 65; 2, 3; 2, 12-13; *Disputationes Tusculanas* 1, 36). En los doxógrafos como Aecio (*Placita* 1, 6; 1, 7) y Sexto Empírico (*Adversus mathematicus* 9, 48) estos interrogantes son precedidos por el problema epistemológico: cómo los hombres obtienen la concepción de la divinidad (Runia, 2002, p. 281).

¹¹⁹ Cf. Platón, *Timeo* 28c y Runia, 1986, p. 112; 2002, p. 299.

¹²⁰ Este argumento es desarrollado por Filón en otros lugares, véase especialmente *Leg.* 3, 97-99; *Praem.* 41-43. Cf. Colson, 1998, p. 61; y para otros usos de esta demostración en la filosofía, cf. *SVF* 2, 1009-1020.

la divinidad, a diferencia de las respuestas confiadas y positivas que solía recibir en la filosofía helenística,¹²² es respondida en forma negativa por Filón: la esencia de Dios, sostiene, es inaprehensible para el hombre.¹²³ Para demostrarlo, Filón recurre a la exégesis alegórica de un pasaje de Ex 33: 13-23 en que Moisés suplica a Dios que se revele o manifieste ante él, pero Dios se niega. Filón, a partir de este pasaje, explica que ni siquiera el primer y más importante profeta es capaz de recibir esta manifestación, pues conocer a Dios en su esencia no está a la medida del hombre (*Spec.* 1, 41-50). No obstante, ante la insistencia de Moisés de que al menos le muestre “su gloria” (Ex 33: 18), Dios accede a permitirle ver “lo que hay detrás” de Él, pero no su rostro (Ex 33: 23). En una extensa reelaboración de este pasaje de *Éxodo* en forma de un diálogo entre Moisés y el Señor, Filón introduce en las palabras del profeta la explicación de su propia concepción de la divinidad. Mediante la contemplación del mundo el hombre puede percibir, no a Dios mismo, pero sí a sus potencias (δυνάμεις, *Spec.* 1, 46), que se describen aquí como marcas de la actividad (ἐνεργείας, *ibid.*, 47) divina y se homologan a las ideas o

¹²¹ El concepto de la existencia de Dios es tan fundamental para Filón que considera que la mejor denominación que se le puede asignar es “el Existente” o “el Que es” (τὸ ὄν, ὁ ὢν), dado que Dios es y existe por sí mismo desde la eternidad y de Él derivan su existencia todos los demás seres, posteriores y creados, que nada son con independencia de la Causa. Véase *Mos.* 1, 75 y cf. Martín, 2009, pp. 56-59.

¹²² Cf. Runia, 2002, p. 300.

¹²³ Runia, 2002, p. 301-304, ve en estas respuestas divergentes de Filón el surgimiento de una nueva concepción teológica con respecto a las formulaciones helenísticas: una teología a la vez positiva, en cuanto a la confiada afirmación de la existencia de Dios, y negativa, en su negación de la posibilidad humana de conocer la naturaleza de la divinidad. Esta tesis se distancia, sin embargo, de aquellos autores que quisieron hacer a Filón el fundador de la teología negativa (*ibid.*, pp. 310-311), como es el caso de Wolfson (1962 II, p. 110-126); cf. Martín, 2009, p. 57, y n. 154.

formas ejemplares (ιδέας, *ibid.* 48), que otorgan cualidades, forma, figura, límites a todas las cosas que existen, sin alterarse ellas en modo alguno, como los sellos (σφραγίδες).¹²⁴ Dado que estas potencias, al igual que Dios mismo, son invisibles (ἀόρατοι) e inteligibles (νοηταί), *i. e.*, aprehensibles sólo por la inteligencia, tampoco pueden ser comprendidas por el hombre en su esencia, pero ello no impide que su búsqueda misma sea benéfica, pues el deseo del conocimiento de Dios es el origen de la piedad y de todas las demás virtudes.

La explicación filosófica que Filón deriva de los dos primeros mandamientos muestra que para el alejandrino ambos preceptos forman la base para la defensa y justificación de un único principio fundamental: el monoteísmo. Por lo tanto, las leyes especiales contenidas en este tratado de *Leyes particulares* I están vinculadas, más que con cada uno de los mandatos individuales, con ambos en conjunto.¹²⁵ En primer lugar, Filón incluye dos leyes estrechamente relacionadas con la cuestión de la creencia y reconocimiento del único Dios. Por un lado, la aceptación de los prosélitos, que tienen derecho a ser aceptados en la comunidad política que respeta la Ley de Dios (*Spec.* 1, 51-53). Este tema es de gran importancia en el pensamiento filoniano¹²⁶ y da cuenta de una consecuencia trascendental de

¹²⁴ El tema de las potencias de Dios –que no se encuentra en el pasaje del Pentateuco– constituye un aspecto importante de la teología de Filón. El estudio más completo sobre las potencias y los diferentes sentidos que estas adquieren en los textos de Filón es el de Cristina Termini (2000; cf. pp. 41-46 para su análisis de *Spec.* 1, 32-50); además cf. Calabi, 2008, pp. 82 ss.; Alesso, 2011, esp. pp. 13-19. Específicamente, sobre las potencias en *Spec.*, cf. Munnich, 2016, pp. 221 ss.

¹²⁵ Cf. Daniel, 1975, p. xvi.

¹²⁶ Véase *Spec.* 1, 309; *Virt.* 105-108; 180; 219. Cf. Borgen, 1998, pp. 63-64; Birnbaum, 2007, pp. 193-219, y también la abundante bibliografía a la que esta autora remite; Hadas-Lebel, 2012, pp. 45 ss.

la concepción de la monarquía divina: puesto que el único Dios es creador del cosmos y la humanidad entera, todos los hombres pueden participar de su culto, sin importar su origen étnico, social o político. Así como se desentendió del primer versículo del Decálogo, que colocaba a Israel en un vínculo especial y privilegiado con el Dios universal, Filón muestra aquí hasta qué punto la concepción universal de la divinidad implica la apertura de la participación en el culto y la comunidad político-religiosa a todos los hombres. Por el contrario, los judíos que se apartan de la piedad y el honor a Dios deben ser castigados con las más grandes penas, pues teniendo la oportunidad de participar en la verdad, la rechazan (*Spec.* 1, 54-58). Por otro lado, Filón incorpora en relación con estos mandatos la ley que prohíbe la adivinación, que al encontrar en los signos de la naturaleza indicios sobre los acontecimientos futuros, hace que se otorgue a estas señales el valor de causas y realiza así el primer paso hacia la impiedad que supone el desconocimiento de la Causa verdadera (*Spec.* 1, 59-65).

Luego de referirse a estas leyes vinculadas con el reconocimiento del Dios único y el rechazo del politeísmo, Filón pasa a tratar las formas correctas de rendirle culto.

IV. El sacrificio como símbolo de la perpetuidad y perfección de la única creación de Dios

Las leyes sobre el culto ocupan la mayor parte del tratado *Leyes particulares* I, aunque el aspecto más importante incluido en estas normas es la perpetuidad y perfección simbolizadas por el ritual sacrificial. En efecto, dado que Filón ha identificado el monoteísmo judío con la monarquía universal de Dios, también el sacrificio se aleja en su interpretación del particularismo que lo liga a la nación judía y a la Promesa de Dios a Abraham, para vincularse a la humanidad y el cosmos entero. Este carácter universal, que asegura

la veracidad de una forma única de observar, explicar u organizar la realidad cotidiana mediante un paradigma común, consensuado desde certezas trascendentales, encuentra en las leyes sobre los sacrificios la sistematización de la relación entre los hombres y Dios y el ordenamiento del accionar diario a través del acto ritual.

Consciente de esto, Filón desarrolla su interpretación de los sacrificios en *Spec.* 1, 168-345, donde a partir de su lectura de los capítulos 28 y 29 de *Números*, que reanudan el ciclo litúrgico de Lv 23: 13; 17-18,¹²⁷ comienza la segunda mitad de *Leyes particulares* I con la división del ritual sacrificial en dos partes bien diferenciadas: 1) los sacrificios que son por toda la nación, y hasta por todo el género de los seres humanos, y 2) los que se realizan por cada uno de los que tienen derecho de administrar como sacerdotes (*Spec.* 1, 168). Para llevar adelante su explicación de ambas partes, Filón alude literalmente a las regulaciones bíblicas sobre los sacrificios, pero concentra su atención en las interpretaciones que deriva de esas disposiciones; vincula la enseñanza bíblica con sus conocimientos acerca del cosmos y su funcionamiento, un proceso hermenéutico que el filósofo implementa a lo largo de todo su tratado. Así, cuando observa el sacrificio del séptimo día, realiza una exégesis alegórica de un pasaje de Nm 28: 3-4, en que se regulan las leyes sobre las oblações cotidianas del pueblo de Israel. Luego de mencionar que “está declarado expresamente que cada día se sacrifiquen dos corderos, uno al alba, otro al caer la noche” (*Spec.* 1, 169), interpreta que ambos sacrificios se realizan “por agradecimiento” (ὕπερ εὐχαριστίας), uno por las cosas recibidas durante el día y otro por las buenas acciones de la noche, “las que Dios suministra incesante y de manera ininterrumpida al género de los seres humanos”.¹²⁸

¹²⁷ Cf. Ez 45: 21-25; 46: 11 y 13-15, todos estos lugares en relación con el reglamento del templo.

¹²⁸ Para una relación de *Spec.* 1, 169 con la Ley oral, cf. Belkin, 1940, p. 54.

No conforme con esta explicación, anota un segundo precepto, que ordena: “en los días séptimos duplica el número de las víctimas” (ταῖς δ’ ἑβδόμαις διπλασιάζει τὸν τῶν ἱερείων ἀριθμὸν, *ibid.*, 170),¹²⁹ y agrega: “porque (...) el séptimo día, que conmemora el nacimiento de todo el cosmos,¹³⁰ es igual en honor a la eternidad” (ἰσότιμον ἡγούμενος αἰῶνι τὴν ἑβδόμην, ἦν καὶ γενέθλιον τοῦ κόσμου παντὸς ἀνέγραψεν, *ibid.*). El libro de *Números* no regula sobre el sacrificio del séptimo día, menos aún propone una interpretación de los sacrificios cotidianos que debe rendir el pueblo judío. La explicación de Filón, en este sentido, es producto de su comprensión personal de los versículos bíblicos. Para el filósofo, el sacrificio del día séptimo tiene una importancia mayor que los que se realizan a diario, porque perpetúa los sacrificios cotidianos. Esta “perpetuidad” (ἐνδελέχεια) de los sacrificios diarios –idea que Filón extrae de Nm 28: 3, donde aparece la frase “holocausto perpetuo” (ὄλοκαύτωσιν ἐνδελεχῶς), y de 28: 6, que anota “holocausto de perpetuidad” (ὄλοκαύτωμα ἐνδελεχισμοῦ),¹³¹ que tienen al día séptimo como jornada simbólica representativa de la perennidad implícita en el acto ritual– asocia el sacrificio con todo lo que no tiene fin, lo inacabado y permanente, que alude en última instancia a la creación única y continua de Dios figurada por el número siete. De esta manera, Filón interpreta que el número siete no es sólo una abstracción que representa una cantidad, sino que esconde un significado más profundo. Es un número sagrado que representa la “perpetuidad”.

El mismo procedimiento alegórico en relación con el siete se observa con el número diez. Filón sostiene, en efecto, que una vez establecidas las prescripciones de los sacrificios del séptimo día, la ley ordena sobre los sacrificios de los primeros días del mes, según lo

¹²⁹ Esta disposición no está prescrita en *Números*. Cf. Nm 28: 24-25.

¹³⁰ Véase *Spec.* 2, 59.

¹³¹ Cf. Belkin, 1940, p. 44.

establecido en Nm 28: 11-14. En esos primeros días “deben ser sacrificados diez holocaustos completos” (δεῖν θύειν ὀλόκαυτα δέκα τὰ σύμπαντα, *Spec.* 1, 177): dos becerros, un carnero y siete corderos, y explica: “dado que el mes en que la luna termina su ciclo es perfecto (τέλειος), se considera que también el número perfecto de animales (τέλειον ἀριθμὸν ζώων) debe ser sacrificado” (*ibid.*). Este razonamiento de Filón, donde el número diez es símbolo de perfección, se puede entender en los siguientes términos. Por un lado, define que “el diez es un número perfecto” (ἡ δεκάς δὲ παντελῆς ἀριθμός, *ibid.*, 178), y dice que ha sido muy bien asignado a los sacrificios antes mencionados; y por otro lado, establece una analogía entre el número de animales fijado para el sacrificio y el movimiento de los cuerpos celestes. Primero, sostiene que son dos los becerros, porque dos son los movimientos de la luna, que siempre vuelve al punto de partida: uno en crecimiento hasta la luna llena, y otro en decrecimiento hasta su conjunción. Segundo, dice que uno solo es el carnero, porque la luna crece y decrece en iguales intervalos, cuando ilumina y cuando deja de iluminar. Por último, siete son los corderos, porque la luna recibe sus formas completas –creciente, llena, menguante y nueva– en períodos de siete días.¹³² Es así como Filón une los dos números que viene tratando desde el inicio de la segunda parte de *Leyes particulares* I: el diez como símbolo de perfección y el siete de perpetuidad.

Pero Filón no detiene aquí su explicación del sacrificio de holocausto. Por el contrario, luego de desarrollar la simbología del siete y el diez, dedica especial atención al acto ritual que, según lo establecido en Lv 1: 3-13, ordena la ejecución del holocausto de la siguiente manera: 1) selección de un becerro, un cordero o un cabrito macho como víctima del sacrificio; 2) matanza del animal; 3) recepción y esparcimiento de la sangre alrededor del altar; 4) di-

¹³² Véase *Opif.* 101.

visión del animal en miembros completos;¹³³ 5) lavado de vientre y de patas;¹³⁴ y 6) quema completa del animal en el fuego sagrado del altar (*Spec.* 1, 198). Este orden de las distintas etapas del holocausto refleja el sentido literal transmitido por la ley en *Levítico*, pero también revela otro sentido, el que expresa la palabra oculta mediante emblemas visibles de cosas invisibles. El macho es la víctima que se sacrifica como holocausto, porque es más perfecto, dominante y afín con la Causa activa que la hembra. La hembra, por el contrario, es imperfecta y sumisa, por su pasividad ante lo activo (*ibid.*, 200). De esta interpretación antropológica, Filón extrae otra de naturaleza anímica. Las dos partes de las que está formada el alma, la racional y la irracional, son el varón y la mujer. La parte racional, que tiene asignado el intelecto y el razonamiento, es de procedencia masculina, y la irracional, que recibió la sensación, deriva de lo femenino.¹³⁵ Y agrega “como el varón con respecto a la mujer, el intelecto también pertenece a un género completamente superior a la sensación” (*ibid.*, 201), porque emana directamente del único Existente, y en tal sentido simboliza el mundo de la realidad superior. Esta es la razón por la que intelecto es el sacrificio más santo y completamente agradable para Dios.

Pero Filón no detiene aquí su interpretación. Luego de su analogía entre la víctima sacrificial y el intelecto, añade el significado de la sangre derramada en el altar y de la división en miembros completos del animal. Dice, en efecto, que la sangre es vertida con movimiento circular, porque el círculo tiene todos sus lados iguales, un mismo principio y fin, y por esto es la más perfecta de todas las

¹³³ Cf. Lv 1: 6. Munnich (2016, p. 228) considera que mediante el comentario de Lv 1, Filón ilustra el hecho de que todo viene de la unidad y retorna a la unidad.

¹³⁴ Cf. Lv 1: 13.

¹³⁵ Cf. Runia, 1986, p. 331.

¹³⁶ Cf. Platón, *Timeo* 33b3-6; Runia, 1986, p. 186.

figuras¹³⁶ (*ibid.*, 205; *QE* 2, 81).¹³⁷ Con respecto a la separación de los miembros del animal¹³⁸ propone una interpretación alegórica más compleja. Para el filósofo,

el razonamiento sobre [Dios]¹³⁹ admite partición¹⁴⁰ y división en cada una de las potencias y excelencias divinas (τομὴν ... καὶ διαίρεσιν καθ' ἑκάστην τῶν θεῶν δυνάμεων καὶ ἀρετῶν); pues el Dios bueno (ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθός)¹⁴¹ es también hacedor y engendrador (ποιητὴς καὶ γεννητὴς) de todas las cosas, providente (προνοητικός) de lo creado, salvador y benefactor (σωτήρ τε καὶ εὐεργέτης),¹⁴² pleno de dicha y de toda felicidad (πάσης εὐδαιμονίας) (*Spec.* 1, 209).¹⁴³

¹³⁷ En *Spec.* 1, 205, Colson (1998, p. 216, nota a) observa que el alma en su sentido más bajo (véase *Spec.* 1, 177) es un símbolo apropiado del alma en su sentido más alto, *i. e.*, el intelecto.

¹³⁸ La víctima sacrificial es dividida en partes completas en orden a enseñar la importancia de dar gracias a Dios por su creación del universo. Véase *Spec.* 1, 209-211. Sobre la interiorización y espiritualización del sacrificio en Filón, cf. Nikiprowetzky, 1977, pp. 97-116; Laporte, 1972.

¹³⁹ Sobre la frase “el razonamiento sobre [Dios]” cf. Runia, 1986, p. 170.

¹⁴⁰ La expresión en griego es ὁ δὲ περὶ αὐτοῦ λόγος τομὴν ἐπιδέχεται (“el discurso sobre él admite partición”). Esta referencia al λόγος τομὴν recuerda el largo tratamiento acerca del mismo tema desarrollado en *Her.* 129-130 en relación con Gn 15: 10. Munnich (2016, p. 229) asegura que la influencia que permite la interpretación presente en *Her.* es platónica. Cf. *Fedro* 265d3-e3.

¹⁴¹ Cf. Platón, *Timeo* 29d-30a; Runia, 1986, 132-136.

¹⁴² En un largo número de tratados filónicos, las características de la bondad divina o de la beneficencia son mencionados como un aspecto intrínseco del poder creativo. Véase *Opif.* 21; *Leg.* 3, 73; *Cher.* 27; *Migr.* 183; *Her.* 166; *Somn.* 1, 162-163, 185; *QG* 1, 57; 2, 51, 75. Cf. Runia, 1986, p. 134.

¹⁴³ Véase *Spec.* 2, 42; *Fug.* 95 y ss.

Este pensamiento teológico que Filón deriva de Lv 1: 6 y 13 es analizado por Munnich (2016, pp. 228-232) de la siguiente manera. Primero, observa que la preocupación de Filón está en asociar los sustantivos δύναμις y ἀρετή para retornar a una sola temática que es la cuestión del holocausto que desarrolla desde *Spec.* 1, 198. Segundo, considera que la expresión τῶν θεῶν δυνάμεων καὶ ἀρετῶν debe ser comprendida a partir de la manera en que Filón cualifica a Dios a lo largo de *Spec.* 1, 209, pues estima que la frase pone el acento sobre el “Dios bueno” (θεὸς ἀγαθός), y en su actividad como “hacedor y engendrador de todas las cosas” (ποιητὴς καὶ γεννητὴς τῶν ὄλων),¹⁴⁴ cuya providencia sobre lo creado se manifiesta en su función de “salvador y benefactor” (σωτήρ τε καὶ εὐεργέτης), pleno de felicidad y de toda forma de bondad. Munnich (*ibid.*) entiende, en definitiva, que el alejandrino no valora aquí el poder creativo de Dios y su génesis del mundo como algo concluido, sino como una “*création continue*” (*ibid.*, p. 230), que mantiene al universo en una permanente “felicidad” (εὐδαιμονία).¹⁴⁵ La potencia divina de Filón es, entonces, aquella que asegura la buena marcha del mundo y “*apte à réaliser l’ἀρετή*” (*ibid.*, p. 230). En este contexto, δύναμις no es ni una potencia, en el sentido de un atributo divino, ni un sinónimo de ἀρετή, sino una dinámica de la virtud (*ibid.*, p. 231); es una potencia que se ejerce en el sentido de la excelencia, especificado justamente mediante el segundo sustantivo, ἀρετή. La expresión δυνάμεων καὶ ἀρετῶν, por lo tanto, define menos una modalidad de la potencia que una declaración de su aplicación a través del ejercicio de la providencia divina¹⁴⁶ en su creación de lo existente (*Spec.*

¹⁴⁴ Cf. Platón, *Timeo* 28c3.

¹⁴⁵ Véase *Spec.* 4, 187-188.

¹⁴⁶ Una primera indicación de la importancia que Filón atribuye a esta doctrina puede obtenerse del lugar preeminente que le da en su explicación al relato bíblico del primer día de la creación. En *Opif.* 21-23, Filón introduce la “potencia creadora del mundo”

1, 210-211; *Contempl.* 25-26).¹⁴⁷ Como creador, Dios muestra su bondad sobre todo lo creado, el cosmos y el hombre, por lo que todo sacrificio, en especial el holocausto, responde a la perpetuidad de su obra¹⁴⁸ (*QG* 2, 13; *Mos* 2, 61), que no es más que la afirmación de que su obra es única e irrepetible.

(δύναμις κοσμοποιητική, 21), que tiene como fuente “el verdadero bien” (τό προς ἀλήθειαν αγαθόν, *ibid.*), porque el padre y creador es bueno. Una declaración similar se encuentra en *Cher.* 127: εὐρήσεις ... τῆς δὲ κατασκευῆς (τοῦ κόσμου) αἰτίαν τὴν αγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ. En dos pasajes más pertenecientes al *Comentario Alegórico*, Filón vuelve al tema del motivo de Dios en la creación del cosmos, *Leg.* 3, 78 y *Deus* 108 (cf. *Plant.* 91). De manera significativa, ambos implican una exégesis del texto Gn 6: 8, que dice: “Noé halló gracia a los ojos de Dios” (Νωε δὲ εὗρεν χάριν ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ). El hombre justo hace un hallazgo verdaderamente excelente, que todas las cosas en el cosmos y el cosmos mismo son una χάρις (“gracia”) de Dios. Ante la pregunta cuál es la “causa de la generación” (αἰτία γενέσεως, cf. Platón, *Timeo* 29d7), Filón dice en *Deus* 108, “yo responderé siguiendo la escuela de Moisés (...) que es la más antigua de sus <potencias, la fuente> de sus gracias”. La pregunta por la causa de la generación del mundo la hace Platón, *Timeo* 29d 7, y la respuesta la da en 29e 1: porque su hacedor es “bueno”. Filón hace la misma pregunta y da una respuesta inspirada en Platón, pero la atribuye a Moisés. De hecho, la idea se desplaza del entendimiento platónico y se acerca al bíblico cuando Filón hace de la bondad un equivalente de la “gracia”. Cf. el concepto creacional de “gracia” en *Leg.* 3, 78; Runia, 1986, pp. 132-136. A los que preguntan por el “principio de la generación” (ἀρχὴ γενέσεως; cf. *Timeo* 29e4), en *Leg.* 3, 78 responde que es la “bondad y gracia de Dios” (ἀγαθότης καὶ χάρις τοῦ θεοῦ). De hecho, la bondad y la gracia de Dios están tan estrechamente asociadas en la mente de Filón que la palabra χάρις en el texto bíblico le induce, sin ningún apoyo del contexto, a recordar la versión creacional.

¹⁴⁷ En *Spec.* 1, 210-211, Filón admira y elogia al cosmos y a su creador, y agradece a Dios el Creador por el hombre (y por el cosmos, véase *Mos.* 2, 191). Estas tareas se repiten en otros tratados: *Deus* 7; *Agr.* 50-54; *Her.* 110- 111; 196-200; *Mut.* 218-223; *Mos.* 2, 148, 191, 239; *Virt.* 72; *QG* 4, 130; *Prov.* 2, 63.

¹⁴⁸ Cf. Runia, 1986, p. 133.

Incluso los elementos que participan en el ritual del sacrificio —el fuego, la sal y las lámparas— tienen la cualidad de lo perpetuo. “El fuego”, dice Filón, “arderá sobre el altar continuamente inextinguible” (πῦρ (...) ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου καθήσεται διὰ παντὸς ἄσβεστον, *Spec.* 1, 285).¹⁴⁹ Esta presencia continua de un mismo fuego implica la unión indisoluble de todos los sacrificios pasados, presentes y futuros en un solo fuego como demostración de la unicidad de Dios (*ibid.*, 285-287). La sal,¹⁵⁰ por su parte, permite la preservación de lo corporal; de la misma manera que el alma es la causa de que los cuerpos no se corrompan, también las sales mantienen sus miembros unidos, y los vuelven casi inmortales (*ibid.*, 289-290). Las lámparas, por último, también son un elemento de perpetuidad. La ley exige, según Filón, que se mantengan encendidas en el sagrado candelabro dentro del velo del Templo desde el atardecer hasta la mañana temprano (*ibid.*, 296),¹⁵¹ y enumera una serie de razones que justifican su argumento: 1) porque el Templo debe estar siempre libre de oscuridad e iluminado sucesivamente después de la luz del día; 2) porque los ritos emparentados y afines a los sacrificios diurnos deben cumplirse también durante la noche, para que no se omita ningún tiempo u ocasión de acción de gracia; y 3) porque los hombres deben estar inmersos en la felicidad del único existente tanto despiertos como dormidos (*ibid.*, 296-297).

Todas las acciones rituales, desde el sacrificio hasta los elementos sacrificiales, están destinados a demostrar la existencia única de Dios, la presencia permanente de sus mandatos y la universalidad de su monarquía. La honra de la unicidad de Dios y el culto exclusivo que exigen de una manera taxativa los dos mandamientos que Filón toma del Decálogo están encauzados en este sentido. La

¹⁴⁹ Cf. Lv 6: 2, 5-6, 9, 12, 13.

¹⁵⁰ Cf. Lv 2: 13.

¹⁵¹ Cf. Ex 27: 20-21; Lv 24: 3-4.

comprensión del acto creativo de Dios como perpetuo es el reconocimiento de su obra como perfecta, única y permanente. Esta concepción filoniana de la creación inacabada de Dios, representada por los sacrificios y sus elementos, es fundamental para la explicación del culto en *Leyes particulares I*.

V. Conclusión

El Decálogo bíblico es, para Filón, la síntesis de la legislación divina; cada uno de sus mandamientos acompaña el movimiento exegético que le permite interpretar la preceptiva mosaica para explicarla a partir de los múltiples contenidos de su conocimiento y descubrir su atadura fundamental con Dios. Su lectura hermenéutica, por lo tanto, abre una senda de análisis no sólo sobre el ámbito legislativo, sino también sobre aspectos fundamentales del mundo cosmológico y teológico que utiliza Filón para pensar el gobierno absoluto del Creador sobre su creación. En este camino, los dos mandamientos del Decálogo que Filón interpreta en *Leyes particulares I* son ordenados jerárquicamente por el trabajo del exegeta (*Ebr.*, 91-92), que lleva a cabo una sistematización filosófica de su ideología monoteísta basada en la monarquía divina.

La exégesis que despliega en *Leyes particulares I* es tanto un ejemplo capital del procedimiento mediante el cual el filósofo pone la Escritura al servicio de su propia metodología, como también una forma de ofrecer sentido universal a las expresiones mosaicas. Al orientar el método alegórico hacia la búsqueda ininterrumpida de las verdades permanentes del Pentateuco, compone una estructura hermenéutica particular, una manera de observar las modalidades metafísicas asimiladas de su contacto continuo con los desarrollados instrumentos de la filosofía judeohelenista. Así, siguiendo la preceptiva de la ley mosaica, Filón llega a resultados de suma trascendencia. La interpretación de los mandamientos que legislan sobre el Dios único y la

exclusividad de su culto, es una declaración absoluta de la unicidad divina y la afirmación de su presencia y providencia universales en el mundo.

VI. Bibliografía citada

Alesso, M. (2011), “Qué son las potencias del alma en los textos de Filón”, en *Circe*, 15/2, 11-26.

Alesso, M. (introd., trad. y notas) (2009), “Alegoría de las leyes III”, En J. P. Martín. (Ed.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, Vol. 1 (pp. 231-301), Madrid, España: Trotta.

Barracrough, R. (1984), “Philo’s Politics. Roman Rule and Hellenistic Judaism”, en *ANRW*, II, 21, 1, 417-553.

Belkin, S. (1940), *Philo and the Oral Law. The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*, Cambridge (Massachussets), Estados Unidos: Harvard University Press.

Birnbaum, E. ([1996] 2007), *The place of Judaism in Philo’s Thought. Israel, Jews and Proselytes*, Atlanta, Estados Unidos: Scholars Press.

Boeri, M. y Salles, R. (2012), *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*, Sankt Agustin: Academia Verlag (= BS).

Borgen, P. (1998), “Proselytes, Conquest, and Mission”, en P. Borgen *et al.* (Ed.), *Recruitment, Conquest, and Conflict. Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World* (pp. 57-77), Atlanta, Estados Unidos: Scholars Press.

Calabi, F. (2008), *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden, Países Bajos -Boston, Estados Unidos: Brill.

Calabi, F. (2015), "Il potere regale di Dio e le sue crepe in Filone di Alessandria", en F. Calabi, O. Munnich, G. Reydamas-Schils, E. Vimercati. (Eds.), *Pouvoir et Puissances chez Philon d'Alexandrie* (pp. 97-110), Turnhout, Bélgica: Brepols.

Cohn, L., Wendland, P. y Reiter, S. (eds.) ([11896-1915] 1962), *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Vols. I-VII. Berlin, Alemania: De Gruyter.

Colson, F. H. (introd., trad. y notas) ([11937] 1998), *Philo*, Vol. VII. Cambridge (Massachusetts), Estados Unidos-London, Inglaterra: Harvard University Press.

Daniel, S. (Introd., trad. y notas) (1975), *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie. Vol. 24. De Specialibus Legibus I et II*, Paris, Francia: Éditions du Cerf.

Dawson, D. (1992), *Allegorical Redadders and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Oxford, Inglaterra: University of California Press.

Goodenough, E. R. (1962), *An introduction to Philo Judaeus*, Oxford, Reino Unido: Blackwell.

Hadas Lebel, M. (2012), *Philo of Alexandria. A thinker in the Jewish diaspora*, Leiden, Países Bajos-Boston, Estados Unidos: Brill.

Kadosh, D. (2007), "Decalogue", en F. Skolnik y M. Berenbaum. (Eds.), *Encyclopaedia Judaica* (pp. 520-526), Farmington Hills, Estados Unidos: Keter.

Laporte, J. (1972), *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie*, Paris, Francia: Beauchesne.

Lluch Baixauli, M. (1997), “El tratado de Filón sobre el Decálogo”, en *Scripta Theologica*, 29/2, 415-441.

Long, A. A. (1997), “Allegory in Philo and Etymology in Stoicism: a plea for drawing distinctions”, en *The Studia Philonica Annual*, 9, 198-210.

Martín, J. P. (1993), “Metáfora y metonimia para nombrar a Dios. Otra lectura de Filón”, en *Epimeleia*, 2, 153-168.

Martín, J. P. (2009). “Introducción general”, en J. P. Martín. (Ed.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, Vol. 1 (pp. 9-91), Madrid, España: Trotta.

Martín, J. P. (2010), “Sobre el Mundo de Pseudo Aristóteles”, en *Circe*, 14, 2, 197-214.

Meyers, C. (2005), *Exodus*, Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.

Morris, J. (1987), “The jewish philosopher Philo”, en Schürer, E. et al., *The History of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, Vol. III. 2 (pp. 809-889), Edinburgh, Reino Unido: T & T Clark.

Munnich, O. (2015), “Les puissances divines dans les Lois spéciales de Philon d'Alexandrie”, en F. Calabi, O. Munnich, G. Reydam-Schils, E. Vimercati. (Eds.), *Pouvoir et Puissances chez Philon d'Alexandrie* (pp. 219-243), Turnhout, Bélgica: Brepols.

Nikiprowetzky, V. (1967), “Le spiritualisation des sacrifices et le culte sacrificiel au temple de Jérusalem chez Philon d’Alexandrie”, en *Semitica*, 17, 97-116.

Royse, J. R. (2009), “The Works of Philo”, en Kamesar, A. (Ed.), *The Cambridge Companion to Philo* (pp. 32-64), Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.

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

Runia, D. (2002), “The Beginnings of the End: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology”, en Frede, D. y A. Laks (Eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden, Países Bajos: Brill.

Termini, C. (2000), *Le potenze di Dio: Studio su dunamis in Filone di Alessandria*, Roma, Italia: Institutum Patristicum Agustinianum.

Von Arnim, J. (ed.) (1964), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Vols. I-IV, Stuttgart: Teubner (= SVF).

Wolfson, H. (1962), *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols. Cambridge, Reino Unido: Harvard University Press (1947).



El presente volumen reúne las actas del Coloquio Internacional sobre Nuevo Realismo llevado a cabo el 15 de septiembre de 2017 en la Universidad de Flores. El encuentro contó con la presencia del filósofo italiano Maurizio Ferraris (Universidad de Turín) como orador principal, a quien se lo distinguió con un Doctorado Honoris Causa. También hubo disertaciones a cargo de José Luis Jerez (UFLO - UNAM - LabOnt); Héctor Monteserín (UFLO - UNCo); Alberto Roldán (ISEDET - UNQ); Lidia Raquel Miranda (CONICET - IDEAE - FCH - UNLPam); Helga Lell (CONICET - CICJ.FCEyJ - UNLPam); Paola Druille (CONICET - IDEAE - UNLam) e Ignacio de Marinis (UCSF - CONICET).