

Filiación
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo

Filiación
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las I y II Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»

Juan José Ayán Calvo
Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Aroztegui Esnaola
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2005
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Juan José Ayán Calvo,
Patricio de Navascués Benloch,
Manuel Aroztegui Esnaola, 2005

ISBN: 84-8164-800-0
Depósito Legal: M-XXX-2005

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

CONTENIDO

Presentación: *Juan José Ayán Calvo* 9

Abreviaturas 15

CULTURA PAGANA

La filiación en el pensamiento jurídico romano: *Juan Manuel Blanch Nougués* 21

La teología medioplatónica: *Franco Ferrari* 55

Filiación o generación en la Estoa antigua e imperial: *Francesca Alesse* . 73

Ser y/o llegar a ser «hijos» en la literatura del hermetismo filosófico: *Alberto Camplani* 89

RELIGIÓN DE ISRAEL

El término *παῖς* en los LXX: *Ignacio Carbajosa* 111

Tipologías de filiación en Filón de Alejandría: *Cristina Termini* 131

La filiación en Qumrán: entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: *Florentino García Martínez* 169

La filiación en el Targum: *Domingo Muñoz León* 191

La filiación en los escritos rabínicos: *Miguel Pérez Fernández* 221

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

La filiación divina en la epístola a los Romanos 1, 3-4: *Juan Miguel Díaz Rodelas* 237

El significado de *παῖς* en los Hechos de los Apóstoles: *Julián Carrón* . . . 255

Παῖς en los Padres Apostólicos: *Manuel Aroztegui Esnaola* 281

La filiación en Clemente de Roma y en *El Pastor* de Hermas: *Philippe Henne* 291

Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios, según Ignacio de Antioquía: *Juan José Ayán Calvo* 303

CONTENIDO

Las filiaciones basilidianas o el horror al vacío: <i>Michel Tardieu</i>	337
Hombres y filiaciones en el pensamiento valentiniano: <i>Patricio de Navas-</i> <i>cués Benlloch</i>	353
<i>Índice bíblico</i>	371
<i>Índice onomástico</i>	377

TIPOLOGÍAS DE FILIACIÓN EN FILÓN DE ALEJANDRÍA

Cristina Termini

Pontificia Università Urbaniana, Roma (Italia)

I. TERMINOLOGÍA Y TIPOS DE FILIACIÓN

En los escritos de Filón, para los distintos sujetos implicados en la filiación —ascendientes y descendientes— y la relación que los une, bien vale la expresión aristotélica *πολλαχῶς λέγεται*¹.

Esta pluralidad es ante todo léxica. Con diferencia, el término más usado para designar al hijo varón es *υἰός* con 291 apariciones², mientras que el equivalente femenino *θυγάτηρ* aparece 85 veces. La desproporción entre ambos sustantivos revela la clara preferencia que Filón otorga a la descendencia masculina³, aunque en algunos casos *υἰός* en plural parece tener un sentido genérico colectivo⁴. Referido a la prole en general está el neutro *τέκνον* (107x), cuya conexión etimológica con el verbo *τίκτω* evidencia Filón:

Παρά γὰρ τὸ τόκον τὸ τέκνον εἴρηται πρὸς ἔμφασιν οἰκειότητος, ἧ φυσικῶς ἀρμόζεται τέκνα γονεῦσιν (*De mutatione* 147). [En efecto, 'teknon' (= hijo) deriva de 'tokos' (= parto), poniendo énfasis en la afinidad con que naturalmente están ligados los hijos a sus progenitores.]

Al evocar el parto materno y la generación, *τέκνον* subraya el fuerte vínculo natural que liga a hijos con padres⁵. Al sustantivo no le es ajena

1. Cf. Aristóteles, *Topica* VIII, 158b.

2. Para los datos sobre frecuencias léxicas sigo a P. Borgen, K. Fuglseth y R. Skarsten, *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria Lemmatized & Computer-Generated*, Trondheim 1997, *ad locum*.

3. Al mismo resultado llega A. Reinhartz, «Parents and Children: A Philonic Perspective», en S. J. D. Cohen (ed.), *The Jewish Family in Antiquity*, Atlanta, Ga. 1993, 64-65.

4. Véase, por ejemplo, *De specialibus legibus* III, 153 y IV, 184.

5. Cf. *De opificio mundi* 171-172; *De Iosepho* 187; *De Decalogo* 112; *De specialibus legibus* II, 232.

una connotación afectiva, pues frecuentemente aparece en vocativo en el discurso directo⁶.

También el término *παῖς* (230x), cuando se refiere a la prole, es bivalente, pero Filón lo emplea casi siempre en masculino, mientras que en el plural prevalece la connotación genérica. A veces, con *παῖς* se está haciendo referencia a la edad del hijo: mientras que *παῖδες*, *νήπιοι*, *βρέφη* o *παιδία* son los niños de tierna edad, *παῖς* sin ulteriores especificaciones designa a un niño de siete a catorce años⁷. Bien atestiguado está el uso de *παῖδες* seguido de un genitivo plural, para designar una categoría de personas, los médicos, los filósofos, los músicos⁸: la locución significa pertenencia y es asimilable a la expresión *οἱ Ἰσραήλ*, con la cual se designa a los miembros del pueblo de Israel.

En fin, Filón emplea también los sustantivos *ἔγγονος* (48x) y *ἐκγονος* (42x), vinculados al verbo *γίγνομαι*, para significar los efectos de una relación de descendencia que puede abarcar una gama muy amplia de referentes: desde los hijos de Dios, pasando por los productos de la tierra, de los animales o de las plantas, hasta el fruto del intelecto o de las pasiones y los derivados en ámbito matemático. Es similar el término *γέννημα* (49x), deverbal de *γεννάω*, construido con el sufijo típico para indicar el resultado de una acción: Filón lo usa sobre todo en los tratados alegóricos para señalar el fruto de una generación espiritual⁹.

Si del polo inferior de la relación filial pasamos al superior, percibimos una asimetría en la obra de Filón: el término *πατήρ* lo encontramos tres veces más que *μήτηρ*¹⁰ y el sustantivo *γονεύς*, que en plural ciertamente tiene el significado inclusivo de «progenitores», a menudo desempeña la función del masculino¹¹.

Además, las tipologías de filiación se hallan bajo el signo de la analogía: el elenco más completo nos lo ofrece Filón en *De mutatione* 147, que comenta Gn 17, 16, donde Dios promete a Abraham el nacimiento de un hijo (*τέκνον*):

Y ha dicho «hijo» no por casualidad o sin una razón fundada, sino para mostrar que no se trataba de un hijo extraño (*ὄδνεῖον*) ni putativo (*ὑπο-*

6. En *De fuga* 39-40, se dice que el término *τέκνον* constituye en sí mismo una expresión de ternura; cf. también *De sacrificiis* 64; *Quod Deus sit immutabilis* 92; *De ebrietate* 120; *De migratione* 208; *De fuga* 46.132.169; *De Abrahamo* 175; *De Iosepho* 23.

7. En *De opificio mundi* 104-105, Filón elenca las fases de la vida del hombre, dividiéndolas en septenarios y refiere el parecer de Hipócrates para confirmar que el segundo septenario de la vida es el del *παῖς*; es parecido el texto de *De Iosepho* 127. Por este motivo la expresión *ἐκ παίδων* significa «desde la niñez» (cf. por ejemplo *De ebrietate* 197; *De mutatione* 229; *De somniis* II, 147).

8. Cf. *De plantatione* 173; *De confusione* 151; *De congressu* 89; *De somniis* I, 51; *De Iosepho* 160.

9. El término aparece 40 veces en los tratados alegóricos, mientras que aparece tan sólo 9 veces en las restantes obras de Filón.

10. 586 veces respecto a 177 casos de *μήτηρ*.

11. Cf. Reinhartz, «Parents and Children», 65-66.

βολιμαῖον), ni tampoco adoptivo (θετόν) o bastardo (νόθος), sino legítimo (γνήσιον) y auténtico, realmente hijo de un alma libre (*De mutatione* 147).

Los seis adjetivos, referidos al término τέκνον, describen una trayectoria que parte del máximo grado de ajenidad hasta llegar al parentesco consanguíneo legítimo. Ὀθνεῖον¹² es el hijo ajeno, extraño, con el cual no hay relación alguna de consanguinidad: de hecho, el adjetivo se opone a συγγενής. Ὑποβολιμαῖον, en cambio, califica a un hijo que, siendo de otros, es furtivamente sustituido y hecho pasar por propio. La definición de los lexicógrafos antiguos es convergente y explícita:

ὀποβαλλόμενοι καὶ εἰσποῖητοι. ἐπὶ τῶν χαμαιριφῶν παιδίων, ἄπερ ἑαυτῶν ἀποβάλλουσιν αἱ γυνῆκες¹³. [Putativos y adoptivos: De los niños abandonados, como que las mujeres los exponen.]

Filón utiliza el adjetivo en sentido propio cuando describe la simulación de embarazo de la princesa egipcia para que el pequeño Moisés, recogido a orillas del río, sea tenido por hijo legítimo suyo¹⁴. Es análogo el caso referido por Herodoto en *Historias* V, 41: los padres de la segunda mujer del rey espartano Anaxándridas someten a un severo control a la primera mujer —creída estéril pero después encinta—, para comprobar que no se trata de un embarazo simulado con el objeto de garantizar al presunto hijo el derecho a la herencia paterna. También Platón en *República* VII, 538a analiza la difícil situación de un hijo putativo que ha crecido en el seno de una familia importante y poderosa y que de adulto descubre que no es hijo de los que consideraba sus padres¹⁵.

Θετός es uno de los adjetivos técnicos que describen la adopción¹⁶. Filón lo usa otras tres veces: en *De agricultura* 6 se establece un parangón del trabajo agrícola y, en particular, del arte del injerto con la capacidad que por razón de su propia virtud tienen los hijos adoptivos (θετοὺς παῖδας) de amalgamarse con hijos de origen distinto. A Filón no se le escapa la afinidad entre ἔνθεσις y θετός, confirmada por el término latino *adoptio*, que significa tanto adopción como injerto¹⁷. En *De con-*

12. El adjetivo aparece 18 veces en las obras de Filón.

13. *Suidae Lexicon*, ed. A. Adler, Lipsiae 1935, IV, 667; véase también *Thesaurus Graecae Linguae*, ed. H. Stefanus, Parisiis 1831-1865, VIII, *ad locum*.

14. *De vita Mosis* I, 19: «... ἵνα γνήσιος ἀλλὰ μὴ ὑποβολιμαῖος νομισθῆ». En cambio, en *De plantatione* 71 el adjetivo se utiliza en sentido figurado, junto a νόθος y en contraposición a γνήσιος [N. del T: οὐ γὰρ ἀπὸ γνησίου τοῦ πάθους, ἀλλ' ὑποβολιμαίου καὶ νόθου].

15. Cf. también Herodoto, *Historias* I, 137: el historiador sostiene que es imposible que un hijo mate a sus padres; si se abriera una investigación, saldría a la luz que se trataba de un hijo putativo o adulterino; aquí ὑποβολιμαῖος se emplea junto a μοιχίδιος. En Polibio, *Historias* II, 55, 9, se trata del hijo bastardo de uno de los soldados; en Dionisio de Halicarnaso, *Antiquitates Romanas* I, 32, ὑποβολιμαῖος viene seguido de νόθος.

16. Para un análisis detallado de la terminología de la adopción vinculada al verbo τίθημι remito al estudio de J.M.Scott, *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus*, Tübingen 1992, 39-44.

17. Cf. Scott, *Adoption as Sons of God*, 80-81 y la imagen de Rm 11, 17-24.

gressu 23, el extranjero que reside en la ciudad se halla en una situación análoga a la de los hijos adoptivos (οἱ θετοὶ παῖδες)¹⁸: éstos, en la medida en que heredan de sus padres putativos, se equiparan a los hijos legítimos; mas en cuanto que no han sido generados por ellos, siguen siendo extraños (τοῖς ὀδνεῖοις). La contraposición entre θετός y ὀδνεῖος pone de manifiesto que la relación entre el hijo adoptado y los padres putativos es meramente jurídica: garantiza los derechos sucesorios, pero no alcanza a suplir la ausencia de consanguinidad, estigmatizada mediante el adjetivo ὀδνεῖος. En fin, en *In Flaccum* 9 Filón refiere que el prefecto Flaco, en las luchas sucesorias tras la muerte del emperador Tiberio, había apoyado al partido de Tiberio Gemelo y no al de Gayo: las dos facciones se califican respectivamente de τὴν τῶν γνησίων μερίδα y τῆς τῶν θετῶν. En efecto, Tiberio Gemelo, en cuanto que hijo de Druso, representa la descendencia legítima, mientras que Gayo, hijo de Germánico, es tan sólo un sobrino de Tiberio que ha sido adoptado en el seno de la *gens Julia*¹⁹. En *Legatio ad Caium* 23 se describe la situación de forma todavía más directa mediante la contraposición entre θέσει y φύσει²⁰: «uno era nieto de Tiberio por adopción; el otro, por naturaleza (por sangre)».

En estos casos Filón hace referencia a la praxis jurídica romana, igual que en *Legatio ad Caium* 28, donde la adopción de Tiberio Gemelo por parte de Gayo se expresa con el término θέσις²¹.

También en la reescritura de Gn 16, 1-2 que lleva a cabo Filón en *De Abrahamo* 248-253, el dativo θέσει designa la adopción: en la extensa paráfrasis del discurso que Sara dirige a su esposo Abraham para convencerlo de que se una a Agar, se dice que el hijo que nazca de la esclava será descendencia legítima de Abraham y pertenecerá a Sara por adopción²². En *De sobrietate* 56, Filón utiliza una terminología diversa para la adopción:

18. Puede verse el comentario que a este texto hace Scott, *Adoption as Sons of God*, 80.

19. Para una detallada valoración histórica de las afirmaciones contenidas en el texto de Filón, véase E. M. Smallwood, *Philonis Alexandrini Legatio ad Caium*, Leiden 1970, 169-171.

20. En *De migratione* 94, se emplea una fórmula antitética semejante: Filón afirma que la herencia de Abraham es para el hijo legítimo, mientras que a los hijos de las concubinas se les dan tan sólo pequeños regalos; de hecho, la descendencia legítima viene tutelada por las leyes de la naturaleza y no por las leyes positivas concernientes a los hijos νόδοι (τοῖς φύσει, τὰ πάντα δὲ τοῖς θέσει νομίμοις). El binomio θέσει-φύσει lo encontramos asimismo en Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos* IX, 25 a propósito de la adopción de Zenón por parte de su maestro Parménides.

21. En este caso se trata de una *adoptatio* y no de una *adrogatio*, pues a Gemelo se le considera persona *alieni iuris*: véanse a este respecto las detalladas consideraciones de Smallwood, *Legatio*, 174-176; cf. también Scott, *Adoption as Sons of God*, 79-80, donde cita pasajes de la *Legatio* para probar que las fuentes judías conocían la institución romana de la adopción.

22. El caso de Sara es análogo al de Lía y Raquel en Gn 30, 1-13: en ambos relatos es la esposa legítima (estéril en un caso o ya madre en el otro) quien toma la iniciativa y decide dar su propia esclava al marido; el hijo concebido es considerado como propio y en Gn 30, 3 esto se subraya cuando se dice que la esclava da a luz sentada sobre las rodillas de Raquel y que corresponde a la esposa elegir el nombre del hijo. Se trata de un caso atenuado de adopción dentro de la propia familia: en cuanto que el hijo concebido por la esclava tiene por padre al cabeza de familia, es reconocido por la esposa y la esclava se convierte en una especie de concubina.

«¿Acaso voy a ocultar algo a mi amigo Abraham?» (Gn 18, 17²³) Quien ha obtenido en suerte tal heredad, trasciende los confines de la felicidad humana. Sólo él es noble, pues ha reconocido a Dios como padre (θεὸν ἐπιγεγραμμένον πατέρα) y se ha convertido para él en el único hijo adoptivo (εἰσποιητὸς αὐτῷ μόνος υἱός).

Partiendo de la cita de Gn 18, 17, en la cual Abraham es denominado por Dios φίλος, Filón desarrolla más en general cuáles son los beneficios de que goza el sabio que tiene una relación privilegiada con el Señor²⁴. La secuencia contiene cinco epítetos: el sabio es noble, no sólo

Como es sabido, el AT conoce casos de adopción (cf. Ex 2, 10, Est 2, 7.15), pues la institución viene contemplada por el derecho del Cercano Oriente antiguo; en cambio, en la legislación bíblica y también más tarde en el Talmud nos topamos con un silencio absoluto sobre este punto. Normalmente se justifica esta divergencia invocando a la poligamia y al levirato, que redujeron considerablemente los casos de familias sin hijos. A menudo se añade también una razón teológica: la adopción resultaría repugnante porque en Israel los vínculos de sangre revisten una importancia especial, pues se los considera vehículo de la voluntad divina. Sobre la problemática de la adopción en el Antiguo Testamento y en el Cercano Oriente antiguo se pueden consultar los siguientes estudios: H. J. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testamen und im Alten Orient*, Neukirchen-Vluyn 1976, 103-106; É. Cuq, *Étude sur le droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites*, Paris 1929, 49; R. De Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Casale Monferrato 1964, 60-61; H. Donner, «Adoption oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte»: *Oriens Antiquus* 8 (1969) 87-119; Z. W. Falk, *Hebrew Law in Biblical Times: An Introduction*, Provo, Utah-Winona Lake, Indiana ²2001, 166-167; C. H. Gordon, «Biblical Customs and the Nuzu Tablets»: *Biblical Archaeologist* 3 (1940) 1-12; S. Kardimon, «Adoption as a Remedy for Infertility in the Period of the Patriarchs»: *JSS* 3 (1958) 123-126 (el autor, apoyándose en *Gen. Rabbah* 71, 7 repropone la interpretación literal de Gn 16, 2 y 30, 3: Sara y Raquel habrían utilizado la adopción como remedio de su esterilidad); S. Many, «Adoption», en *Dictionnaire de la Bible* I, 227-233; M.-H. Prévost, «Remarques sur l'adoption dans la Bible»: *RIDA* 14 (1967)67-77; Scott, *Adoption as Sons of God*, 62-75 (con una vivaz crítica al planteamiento de Donner); J. Van Seters, «The Problem of Chidlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel»: *JBL* 87 (1968) 401-408. En los códigos del Cercano Oriente antiguo se tratan casos análogos a Gn 16, 2 y 30, 1-13: véase, por ejemplo, *CI* (Código de Lipit Ištar) 30-32 (los derechos de los hijos de una esclava y los de una prostituta); *CH* (Código de Hammurabi) 144.146 (el caso de una sacerdotisa que por ley no puede tener hijos); para el reconocimiento de los hijos tenidos de una concubina y su legitimación, *CH* 170-171; sobre los hijos adoptivos, *CH* 185-193; *LMA* (Leyes medo-asirias) 41A (los hijos de una concubina tienen derecho a la herencia si el padre no ha tenido hijos de su esposa legítima); los textos de Nuzi son presentados en los artículos arriba citados de Gordon y Van Seters; en Elefantina está documentado un caso de manumisión por adopción (cf. Scott, *Adoption as Sons of God*, 85).

23. En la cita de Filón hay dos variantes respecto de los LXX: ἐπικάλυψω en vez de κρύψω, y φίλου como apelativo de Abraham en vez de παῖδός (siervo). Esta última variante parece haberla introducido en función del comentario: en efecto, en *Legum allegoriae* III, 27 la cita de Gn 18, 17 sigue al pie de la letra el texto de los LXX. Filón interpreta Gn 18, 17 también en *Quaestiones in Genesis* IV, 21: el comentario versa sobre la felicidad que experimenta el alma a la cual Dios ha mostrado la naturaleza, lo cual constituye la meta suprema de la vida contemplativa y de la virtud; en cambio, en *De sobrietate* 56 el acento recae más bien sobre la relación de amistad entre Dios y Abraham.

24. Según Scott, el sujeto de *De sobrietate* 56-57 es Abraham (*Adoption as Sons of God*, 89); E. R. Goodenough (*By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935, 129 nota 5) piensa que es Sem, citado en *De sobrietate* 51-53.58; personalmente creo que Filón, ampliando la perspectiva, se refiere al sabio: en este mismo sentido B. Byrne, «*Sons*

rico sino riquísimo, ilustre, rey y libre. Los títulos primero, cuarto y quinto se enfatizan mediante la posición anafórica de $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ ²⁵, mientras que el segundo y el tercero se refuerzan mediante la contraposición $\omicron\upsilon\text{-}\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$. La serie retoma las categorías de la ética estoica²⁶ y las adapta al esquema general porque, según el planteamiento de Filón, el sabio recibe de Dios algunos de estos dones y corresponde con la alabanza y la bendición²⁷. Llama la atención la explicación que se da de la nobleza del sabio, que ocupa el primer puesto en la secuencia: deriva del hecho de que el sabio ha reconocido a Dios como padre y se ha convertido así en su hijo adoptivo. La causal objetiva se construye con $\acute{\alpha}\tau\epsilon$ y el participio perfecto del verbo $\epsilon\pi\gamma\rho\acute{\alpha}\varphi\omega$ en voz media, que indica una acción realizada en el pasado cuyo efecto permanece en el presente: el hecho de atribuir a Dios la paternidad es fruto de una elección consciente y estable del sabio y supone un distanciamiento del politeísmo al conquistar una teología correcta²⁸. Entre líneas se alude al itinerario de conversión que reco-

of God»-«Seed of Abraham»: *A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background*, Roma 1979, 58 y M. Hengel, *Il figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeoellenistica*, Brescia 1984, 83.

25. Esta insistencia sobre la unicidad es típica del estilo de las paradojas estoicas (cf. por ejemplo SVF III 594), como con razón subraya Scott (*Adoption as Sons of God*, 90-91).

26. K. Berger conecta *De sobrietate* 56-57 con una tradición judeo-helenística centrada en una realeza apolítica [«Zur Problem der Messianität Jesu»: *ZThK* 71 (1974) 7]. Más probable me parece que se estén retomando motivos estoicos: en esta misma línea, É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1925, 233-234 (el autor muestra que en la relación entre Dios y el sabio se oscila entre unos tonos de índole más personal y mística, por un lado, y elementos más bien impersonales que serían de origen estoico); Hengel, *Figlio di Dio*, 83-84, nota 58, donde se cita Horacio, *Epistulae* I, 1, 106-108; G. Schrenk, «πατήρ», en *GLNT* IX, 1142; Scott, *Adoption as Sons of God*, 90-91. En apoyo del trasfondo estoico, véanse los pasajes siguientes:

el sabio es noble → SVF III, 365; 366 ($\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ = predisposición estable hacia la virtud); rico → SVF I, 220; SVF III, 591 (todas las cosas pertenecen al sabio, pues conoce su uso correcto); 593 (la verdadera riqueza es el bien); 595; 596; 597; 600; libre → SVF III, 355 (posibilidad de obrar a voluntad); 356 (el sabio es libre porque lo que quiere, lo logra); 591 (es libre porque no es esclavo de las pasiones); 593; 597; rey → SVF III, 332; 597; 599; 603; 617.

27. En *De sobrietate* 57, es Dios mismo quien califica al sabio de rey y libre; además, en *De sobrietate* 58, la alabanza y la bendición que el sabio eleva a Dios tienen un sabor típicamente judaico, al igual que la mención de la heredad ($\kappa\lambda\eta\rho\varsigma$) en *De sobrietate* 56. Sobre este último elemento me remito al comentario de Scott, *Adoption as Sons of God*, 91 y la nota 147 con la bibliografía allí elencada.

28. Es significativo a este propósito el uso del verbo $\epsilon\pi\gamma\rho\acute{\alpha}\varphi\omicron\mu\iota$ en contexto teológico: *De confusione* 41 (reconocer como padre al logos del Eterno); *De confusione* 144; *De migratione* 69; *De Decalogo* 8 y *De specialibus legibus* I, 332 (aquellos que atribuyen muchos padres a la realidad, es decir, los politeístas); *De migratione* 67 (elegir como guía a la palabra divina); *De fuga* 114 y *De somniis* II, 273 (adoptar a Dios como único esposo y padre); *De somniis* I, 171 (Jacob declara que su padre ya no es Abraham, que ha aprendido mediante la instrucción, sino Isaac, que ha nacido bueno por naturaleza); *De Decalogo* 41 (tener por madre a la naturaleza común a todos los hombres y, por tanto, poseer iguales derechos de parentesco); *De specialibus legibus* I, 252 (reconocer a Dios como salvador); *De specialibus legibus* II, 198 (no atribuir la propia salvación a cosas corruptibles, sino a Aquel que es el generador, padre y salvador del mundo y de lo que hay en el mundo). Me parecen inadecuadas las propuestas de E. Schweizer

rre Abraham²⁹, y con frecuencia Filón compara a los politeístas con los hijos de una prostituta: al igual que éstos no pueden conocer a su verdadero padre y se ven condenados a una paternidad múltiple, así también los politeístas desconocen al verdadero Padre y asignan una multitud de causas a la realidad³⁰. Hay que advertir que, en *De sobrietate* 56, contrariamente a los usos jurídicos relativos a la adopción, la iniciativa parte de abajo: el reconocimiento de la paternidad, que supone ya una elección, es realizado por el sabio y tiene como consecuencia su adopción como hijo por parte de Dios³¹. El adjetivo εἰσποιητός, con el cual se designa al hijo adoptivo, es un *hapax legomenon* de Filón³², pero está bien documentado en la literatura griega³³: normalmente se usa como sustantivo³⁴ y sólo en contadas ocasiones como predicado³⁵ o atributo³⁶; tiene un sentido pasivo, se refiere a la adopción *inter vivos* o testamentaria (Iseo 10, 9) y a veces se opone a γόνῳ γεγινώς (Iseo 3, 61; Demóstenes 44, 34), γνήσιος (Iseo 6, 44) o φύσει (Justino, *Primera Apología* 1). En *De sobrietate* 56 califica al término υἱός y se trata de una adopción que corona la vida del sabio y fundamenta la nobleza de la misma. En el pensamiento de Filón es como si hubiera dos niveles distintos de filiación: por un lado, Dios es padre de todo cuanto existe; por otro, existe una reciprocidad especial en virtud de la cual el sabio, que acepta la paternidad divina y se confía a ella, es elevado al rango de hijo adoptivo, y esta designación implica la gracia de la elección así como una cercanía y una intimidad especiales. En este sentido Filón trasciende las categorías estoicas³⁷: de hecho, para los filósofos del Pórtico todos los hombres han sido generados por Dios y, por tanto, son hijos suyos por naturaleza³⁸, pero

sobre el significado de ἐπιγράφωμι en «υἱός κτλ.», en GLNT XIV, 162 (adopción entendida como un segundo nacimiento sin intervención de madre), así como las de G. Schrenk, «πατήρ», en GLNT IX, 1142, nota 64 (tomar a Dios como patrono análogamente a como hacían los metecos); más adecuada es la postura de S. Sandmel (*Philo's Place in Judaism. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature*, New York 1970, 178-179, nota 348) que traduce «has registered» y cita Rm 8, 14-15 y Ef 1, 5.

29. En la misma línea se sitúa la explicación de la nobleza de Abraham en *De virtutibus* 219: se puede compartir la tesis de Scott que ve en Abraham al paradigma del prosélito (*Adoption as Sons of God*, 88, 93-95).

30. Cf. *De confusione* 144; *De migratione* 69; *De Decalogo* 8 y *De specialibus legibus* I, 332.

31. Tal adopción se expresa con el participio perfecto del verbo γίγνομαι.

32. Filón usa dos veces el verbo εἰσποιεῖν en voz media para designar a los padres adoptivos (*De vita Mosis* I, 32-33).

33. Para el análisis de la familia semántica del verbo εἰσποιεῖν remito de nuevo a Scott, *Adoption as Sons of God*, 14-24.

34. Iseo 3, 46. 50. 51. 58. 60. 61. 64; Demóstenes 44, 26; 60, 4.

35. Iseo 9, 2; Demóstenes 44. 23. En Iseo 5, 6 y Plutarco, *Moralia* 838a aparece el adjetivo ποιητός con el significado de «adoptivo».

36. Demóstenes 44, 19. 22. 23.

37. También Goodenough (*By Light*, 152, nota 194) duda de que en *De sobrietate* 56 la nobleza venga explicada en términos estoicos.

38. La afirmación más clara se halla en Epicteto, *Dissertationes* I, 3, 1-3: el filósofo estoico contrasta irónicamente la adopción por parte de un emperador (εἰσποιεῖται), ambicionada por muchos, y la mucho más noble filiación divina que caracteriza a todos los hombres en vir-

no ha lugar para una filiación adoptiva³⁹ y la nobleza no se explica en estos términos⁴⁰. Scott cita un pasaje de Plutarco en el que Alejandro se proclama hijo de Ammón-Zeus en virtud de una doble paternidad divina, una común a todos los hombres y otra especial reservada a los mejores⁴¹. Sin embargo, esta filiación parece implicar una especie de divinización, característica de la ideología real y helenística. En mi opinión, el pensamiento de Filón expresa una sensibilidad típicamente judía que hunde sus raíces en el acervo veterotestamentario, aunque también aprovecha los puntos de contacto con las listas de atributos que caracterizan al sabio en el estoicismo. De hecho, en el Antiguo Testamento la filiación adoptiva por parte de Dios⁴² es una prerrogativa del rey (2 S 7, 14; 1 Cro 17, 13; 22, 10; 28, 6; Sal 2, 7; 89, 27) y, después, sobre todo de Israel, considerado hijo primogénito, elegido entre todos los pueblos, objeto de los cuidados amorosos del Señor (Ex 4, 22; Dt 14, 1; Os 11, 1; Si 36, 11)⁴³. De aquí deriva en el tardo judaísmo la actitud confiada del fiel que, en su oración, se dirige a Dios llamándolo padre [Si 23, 1. 4; 51, 10 (mío)] y sintiéndose hijo⁴⁴; en Si 4, 10 Dios llamará hijo a quien socorre al huérfano y a la viuda. En el *Libro de la Sabiduría* el justo se declara hijo de Dios (2, 13⁴⁵; cf. también 2, 16); es perseguido por tal

tud de la posesión del logos. En el himno a Zeus de Cleantes se lee: «Nosotros procedemos de ti (ἐκ σοῦ γὰρ γένος)» [SVF I, 537, línea 37]. En SVF III, 349 (=Séneca, *De beneficiis* III, 28) se afirma la igualdad de todos por lo que se refiere al origen, pues el padre común de todos es el cosmos: de ello se deriva que ningún hombre puede jactarse de un nacimiento más noble que los demás.

39. Para los estoicos, el sabio goza de un conocimiento más profundo del culto (SVF III, 604: sólo el sabio es sacerdote; cf. también 608), posee la ciencia que le permite descifrar los símbolos enviados por la divinidad (SVF III, 605: sólo el sabio es profeta), es portador de la divinidad (SVF III, 606), es εὐσεβής y θεοφιλής (SVF I, 216).

40. Como se deduce de los textos citados en la nota 26, la nobleza se caracteriza como predisposición estable hacia la virtud.

41. Plutarco, *Moralia* 180d (πάντων μὲν γὰρ ὁ Ζεὺς φύσει πατήρ ἐστιν, ἑαυτοῦ δὲ ποιῆται τοὺς ἀρίστους); es similar el relato referido en *Alexander* 27, 11: Scott, *Adoption as Sons of God*, 92.95. De todos modos, el autor se inclina por un origen judaico de la filiación adoptiva de *De sobrietate* 56.

42. El uso teológico de la categoría de adopción es tanto más relevante cuanto que tal institución está ausente en la legislación veterotestamentaria: Prévost («Remarques», 75-77) afirma con razón que la idea de la filiación adoptiva del rey o de Israel no deriva de los mitos cananeos de la fertilidad, sino de la trasposición teológica de un concepto jurídico.

43. C. Larcher (*Le livre de la sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Paris 1983, I, 252-253) muestra que el concepto de filiación aplicado a Israel tiene connotaciones diversas: procreación, elección, pertenencia, santidad, etcétera.

44. Se trata de una especie de individualización de la noción colectiva de Israel como hijo de Dios; el paso intermedio lo constituye el hecho de que en el seno del pueblo se distinga entre fieles y pecadores: el título de hijos de Dios compete tan sólo a los primeros. Por esto en los textos judíos se prefiere la forma plural (cf. Sab 9, 7; 12, 19.21; 16, 10.26; 18, 4.13; *Jubileos* I, 24), mientras que la aplicación individual aparece tan sólo en contadas ocasiones (cf. *Jubileos* XIX, 29; *José y Aseneth* 12, 8-9).

45. D. Winston (*The Wisdom of Salomon*, New York 1979, 119) prefiere entender el término παῖδες de Sab 2, 13 como siervos; véanse, no obstante, las detalladas anotaciones de Larcher, *Sagesse* I, 245-246. En Sab 2, 13 la filiación está vinculada al conocimiento: éste debe entender-

afirmación (2, 18), pero en el juicio final Dios lo incluirá entre sus hijos (5, 5)⁴⁶. Los hijos de Coré afirman en el *Liber Antiquitatum Biblicarum*: «Si ahora caminamos por sus senderos, seremos hijos suyos» (16, 5). En Pablo la adopción filial es una prerrogativa de Israel (Rm 9, 4) y los cristianos son hijos de Dios en cuanto que reciben de Dios un espíritu de adopción (Rm 8, 14-15). El universo de ideas de Pablo es sin duda diverso del de Filón, pero también Pablo distingue la situación del hijo de la del esclavo (Rm 8, 15; cf. *De sobrietate* 55) y habla de heredad (Rm 8, 17; cf. *De sobrietate* 56, 58). La clave judaica que une estos textos radica en la relación personal de reconocimiento recíproco que media entre Dios y el fiel, en la idea de elección gratuita por parte de Dios y en el abandono confiado y la conducta recta por parte del hombre. Todos estos elementos dibujan el trasfondo del texto de *De sobrietate* 56, pero prevalece el aspecto cognoscitivo-teológico, es decir, la filiación adoptiva supone el repudio de la idolatría y del politeísmo y se asocia a la adquisición de una concepción correcta de Dios⁴⁷.

En *De mutatione* 147, junto a $\delta\epsilon\iota\omicron\varsigma$ aparece el adjetivo $\nu\omicron\theta\omicron\varsigma$, que designa otro tipo de filiación: ya en la *Iliada* son denominados $\nu\omicron\theta\omicron\iota$ los hijos nacidos de una concubina o una esclava⁴⁸; entre ellos y el padre que los ha generado existe un vínculo de sangre, pero, al carecer de un reconocimiento específico, tales hijos quedan al margen de los derechos reconocidos a los hijos legítimos. En los escritos de Filón el adjetivo aparece 53 veces, sobre todo en sentido figurado⁴⁹. En sentido propio se aplica a Ismael⁵⁰ y a los hijos que Jacob tuvo con las esclavas⁵¹. En una ocasión, $\nu\omicron\theta\omicron\varsigma$ designa la prole de padre judío y madre egipcia y que está encomendada a la familia paterna⁵². También el caso contrario (hijo de madre hebrea y padre egipcio⁵³) se halla atestiguado en *De vita Mosis* II, 193. Se trata de una acepción que se corresponde con el uso ático: en

se no tanto como un conocer teórico de la existencia de un único Dios verdadero, sino más bien como una percepción de la presencia providente de Dios, como relación íntima entre Dios y el fiel y como cumplimiento de la voluntad divina (cf. Larcher, *Sagesse* I, 243-244).

46. En este caso los hijos de Dios son los ángeles: cf. Winston, *Wisdom*, 147; Larcher, *Le livre de la sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Paris 1984, II, 363-364.

47. Byrne (*Sons of God*, 58 y nota 194) acentúa también, además del conocimiento de Dios, el tema de la visión, a menudo ligado a la etimología del nombre Israel.

48. *Iliada* 2, 727; 11, 102.

49. Señalo tan sólo algún ejemplo en el cual el adjetivo se usa en sentido traslativo referido a los razonamientos, a las sensaciones, las pasiones o las opiniones: *De sacrificiis* 43; *De confusione* 48; *Quis rerum divinarum heres sit* 268; *De congressu* 6.35-36.

50. *De sobrietate* 8 y, más en general, *De migratione* 94, donde se habla de los hijos de Abraham.

51. Cf. *Quod Deus sit immutabilis* 121; *Quis rerum divinarum heres sit* 175; *De fuga* 73; *De virtutibus* 224 (familia de Jacob). Por extensión, en *De vita Mosis* I, 32 se llama espurios a los bienes adquiridos de padres adoptivos, en contraposición a los bienes legítimos, heredados de los padres naturales; en *De specialibus legibus* III, 29 se habla de las costumbres bastardas que derivan de los matrimonios mixtos.

52. *De vita Mosis* I, 147.

53. Para el derecho rabínico el hijo de madre hebrea es hebreo.

Atenas se llama νόθος al hijo de ciudadano ateniense y madre extranjera⁵⁴. En *De mutatione* 132, a νόθος se le pone al lado el adjetivo μοιχίδιος, que designa a los hijos nacidos de un adulterio. En *De Decalogo* 128 —única ocasión en que vuelve a salir el adjetivo—, Filón se explica sobre la triste e incierta condición de los hijos adulterinos. Si ha sido la madre la que ha cometido adulterio, su paternidad permanece incierta; en el caso de que la falta no salga a la luz, el hijo usurpa la posición de los hijos legítimos y disfruta de una herencia a la que no tiene derecho; pero si se descubre el adulterio, al pobre hijo, que no tiene ninguna culpa, le resulta difícil insertarse tanto en la familia del marido como en la del adúltero⁵⁵. Los hijos νόθοι, por tanto, gozan de una posición mejor que la de los μοιχίδιοι, pero ambos se distinguen y oponen a los descendientes legítimos, γνήσιοι⁵⁶, esto es, los concebidos dentro del matrimonio. El adjetivo γνήσιος, además de la connotación jurídica de legitimidad, puede tener también el significado de «real», «auténtico»⁵⁷ y por tanto, en un sentido figurado no vinculado a la filiación, puede designar todo cuanto es verdadero en contraposición a lo que es falso⁵⁸.

II. LAS CARACTERÍSTICAS DE LA FILIACIÓN A NIVEL HUMANO

A la hora de identificar los rasgos distintivos de la relación que une a padres e hijos, los textos más interesantes son los que comentan el quinto mandamiento del Decálogo⁵⁹. En *De Decalogo*, Filón primero hace una exégesis sintética del precepto que manda honrar a los padres (§§ 106-120) y después retoma la norma a modo de κεφάλαιον, es decir, como principio general bajo el cual se reagrupan leyes que presentan afinidad tipológica (§§ 165-167); en el segundo libro del *De specialibus legibus* se contiene una explicación más amplia del quinto mandamiento (*De specialibus legibus* II, 223-241), a la que sigue una presentación de las penas que aguardan a quien lo infringe de palabra u obra (§§ 242-248).

En relación con el texto bíblico de Ex 20, 12 y Dt 5, 16, Filón pasa por alto la formulación teleológica del mandamiento⁶⁰ y el inciso deon-

54. Cf. Demóstenes 23, 213.

55. Filón presupone en el caso descrito que tanto el hombre como la mujer se hallan legítimamente casados.

56. El adjetivo aparece 129 veces en los tratados de Filón.

57. Cf. *Quod omnis probus* 87 y la nota *ad locum* de Colson (IX, 60-61); *De specialibus legibus* IV, 184; *Legatio ad Caium* 62.71.

58. Cf. por ejemplo *De somniis* II, 47 o *De Iosepho* 210.

59. En las obras de Filón hay otros elementos dispersos aquí y allá.

60. Filón omite la cláusula final «a fin de que se prolonguen tus días en la tierra que el Señor tu Dios te da» de Ex 20, 12; como es sabido, en el texto paralelo de Dt 5, 16, después del primer final («a fin de que se prolonguen tus días»), se inserta un segundo final: «y a fin de que te vaya bien en la tierra...». De este modo el texto deuteroacanónico refuerza la connotación teleológica del mandamiento; el añadido viene recogido por la versión griega de Ex 20, 12.

tológico deuteronomico⁶¹. Busca más bien exponer los motivos racionales que fundamentan la actitud de respeto hacia los padres y profundizar en los modos en que dicho respeto se realiza. El alcance de la reflexión de Filón va mucho más allá del significado básico del hebreo *kabbēd*, que en sentido estricto supone la asistencia material y el trato digno de los padres ancianos por parte de los hijos adultos⁶². La ampliación del precepto, que sigue la estela del verbo griego τιμάω⁶³ y de las reelaboraciones presentes en los textos judaicos de época helenística⁶⁴, añade tanto al alcance del respeto como al arco cronológico de la relación de filiación; es además digna de mención la ampliación de la base argumental, que recoge motivos provenientes de la filosofía griega.

Con una mirada de conjunto a los textos de Filón se pueden sacar, en mi opinión, por lo menos cinco características generales que dibujan los contornos de la filiación.

La primera connotación reside en el carácter netamente jerárquico de la relación padres-hijos. Para Filón se trata de un aspecto importante⁶⁵, fundado sobre consideraciones de tipo religioso y social. Desde un punto de vista religioso, el Alejandrino destaca la analogía funcional que une a Dios y a los padres⁶⁶, por la cual la superioridad intrínseca del creador respecto de la criatura se refleja en la relación entre padres e hijos:

En efecto, pienso⁶⁷ que lo que es Dios con respecto al mundo, eso son los padres con relación a los hijos, pues así como Dios ha traído a la existencia lo que no existía, así también ellos, imitando en la medida de lo posible la potencia divina, hacen que la estirpe sea inmortal (*De specialibus legibus* II, 225).

61. Me refiero al inciso de Dt 5, 16 «tal y como el Señor tu Dios te ha mandado», que falta en Ex 20, 12.

62. El mandamiento del decálogo incluye también un reconocimiento de la autoridad de los padres: en efecto, el significado primario del verbo *kbd* en piel es el de «reconocer» el peso y el puesto que una persona ocupa en la sociedad, tanto en sentido material, con dones y regalos, como en un sentido más abstracto. Cf. C. Westermann, «*kbd* essere pesante», en DTAT, I, 689-690; para un examen sobre el contenido fundamental del quinto mandamiento remito a la reciente monografía de H. Jungbauer, *Ehere Vater und Mutter; der Weg des Elterngébots in der biblischen Tradition*, Tübingen 2002, 80-87.

63. Los LXX traducen el imperativo piel *kabbēd* con el imperativo presente τιμα: el verbo implica un sentimiento de respeto que comprende la asistencia material, pero desplaza el acento desde el comportamiento concreto hacia la actitud general; además hay que señalar que los LXX raramente usan el verbo τιμάω y designan con él más el culto material que la disposición espiritual de alabanza y reverencia (cf. Prov 3, 9 y 14, 31).

64. Cf. Jungbauer, *Ehere Vater und Mutter*, 151-216; 362-367.

65. Se puede deducir del espacio que dedica el autor a profundizar sobre este punto.

66. Para Y. Amir («Die Zehn Gebote bei Philon von Alexandrien», en Id., *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Neukirchen-Vluyn 1983, 160-161) este paralelismo es de origen platónico.

67. Lo personal del comentario viene subrayado por la presencia del verbo en primera persona singular (cf. también *De Decalogo* 107 sobre el mismo desarrollo exegético).

Por esta razón el quinto mandamiento funciona como punto de transición entre la primera tabla del decálogo, que se refiere a los deberes hacia Dios, y la segunda, que atañe a las relaciones interpersonales⁶⁸. En efecto, los padres se hallan en una posición intermedia entre la naturaleza divina y la humana⁶⁹: en cuanto que nacen y mueren, participan de la caducidad común a los vivientes, pero en la medida en que generan (γεννῶν: *De Decalogo* 107), son asimilables a Dios, que es definido como τὸν γεννητὴν τῶν ὄλων (*De Decalogo* 107). Se sigue que quien deshonra al padre y a la madre contrae una doble culpa: por un lado, es reo de ἀσέβεια, pues no reconoce a sus padres, que le han dado la vida (*De Decalogo* 111) y deben ser considerados como siervos de Dios (θεοῦ ὑπηρέται: *De Decalogo* 119)⁷⁰; por otro lado, se le imputa la μισανθρωπία, pues desatiende a aquellos a quienes se halla vinculado por una relación de estrecha proximidad (*De Decalogo* 112), que le han dado los bienes más fundamentales. Por tanto, para Filón el respeto al padre y a la madre viene justo después del temor reverencial a Dios (*De specialibus legibus* II,235). También Flavio Josefo, en la presentación sintética de la ley mosaica contenida en el *Contra Apionem* (II, 206), afirma: «Dispuso que el respeto a los padres estuviera en el segundo lugar después del respeto a Dios».

También en el texto bíblico de Ex 20, 12/Dt 5, 16, se atribuye un cierto alcance religioso, aunque no explícito, al honor debido a los padres: se deduce de la presencia de los verbos *kabēd*/τιμῶ, utilizados también en ámbito cúlctico, del hecho de que los padres, como Dios, están unidos al don de la vida mediante la generación, al don de la ley mediante la educación y al de la tierra mediante la transmisión de la herencia⁷¹. Sin embargo, en el mundo griego el aspecto religioso está presente de un modo más acentuado: venerar a los dioses y honrar a los padres son dos obligaciones fundamentales, a menudo asociadas y colocadas en el vértice de la escala de deberes⁷²; para Jenofonte pertenecen a las leyes no

68. Filón lo pone de manifiesto en *De Decalogo* 51: «así pues, la primera secuencia empieza con Dios padre y artífice del universo y termina con los padres, que imitando a la naturaleza divina generan a los individuos singulares».

69. Cfr. *De Decalogo* 107 y *De specialibus legibus* II, 225.

70. En *De Decalogo* 119, Filón especifica que quien desprecia al siervo, desprecia también al Señor.

71. Véase W. H. Schmidt, *I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria*, Brescia 1996, 142-143; H. Schüngel-Straumann, *Decalogo e comandamenti di Dio*, Brescia 1973, 84-86; A. Wénin, «Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie», en C. Focant (ed.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, Paris 1997, 37-39. Una valoración mucho más cauta en Jungbauer, *Ehere Vater und Mutter*, 84-87.

72. Cf. los fragmentos 852 y 853 de Eurípides en *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. A. Nauck, Hildesheim 1964, 637-638; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* IX, 1165a; Isócrates, *A Demónico* 16; Plutarco, *Moralia* 7de; Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum* VII, 120. Para profundizar en el contexto griego, helenístico y romano, véase R. Bohlen, *Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira. Studien zur Motivation und Interpretation eines familienethischen Grundwertes in früh-hellenistischer Zeit*, Trier 1991, 82-133; Jungbauer, *Ehere Vater und Mutter*, 143-149; O. L. Yarbrough, «Parents and Children in the Jewish Family of Antiquity», en S. J. D. Cohen (ed.), *The Jewish Family in Antiquity*, Atlanta, Ga. 1993, 53-56.

escritas, universales, sancionadas por los dioses⁷³. Platón fundamenta el respeto debido a los padres en el hecho de que los dioses escuchan de modo particular las bendiciones y las maldiciones que los padres invocan sobre sus hijos⁷⁴. Por eso, el padre y la madre son honrados con la misma atención reverencial que se reserva para las estatuas que representan a la divinidad⁷⁵. El filósofo estoico Hierocles (siglo II d.C.) no vacila en definir a los padres como δευτέρους καὶ ἐπιγείους τινὰς θεοῦς⁷⁶ o como imágenes divinas que tutelan las divinidades protectoras de la casa⁷⁷. Filón quizá se refiere a estas concepciones cuando en *De Decalogo* 120 afirma que algunos (τινες) consideran al padre y a la madre como dioses manifiestos (ἐμφανεῖς θεοί). Los propugnadores de esta tesis quedan en la indeterminación, como sucede a menudo en las páginas de Filón, pero son calificados como «más atrevidos» (εὐτολμότεροι) y es posible que el comparativo conlleve un matiz de reserva, como si viera en ello una especie de celo excesivo⁷⁸. De hecho, en *De specialibus legibus* I, 10-11, Filón, hablando de la circuncisión, pone en guardia ante el orgullo y la presunción que pueden aparecer en el hombre debido a su capacidad generativa. Quien tiende a asimilarse a una divinidad por el poder de concebir la vida humana, debe recordar siempre que sólo Dios es la verdadera causa originaria de todo cuanto existe⁷⁹. Por tanto, la elevada consideración de la función procreativa, que fundamenta tanto la *imitatio Dei* por parte de los padres como su superioridad sobre los hijos, no debe degenerar en un olvido arrogante de los límites de lo creatural.

El fundamento filosófico de la jerarquía inherente a la filiación se halla en la prioridad de la causa respecto del efecto. Filón menciona esta prueba racional en *De specialibus legibus* II, 228:

Afirmo que el principio agente es siempre más antiguo que lo que es hecho y que la causa antecede a aquello de lo que es causa; en verdad, quienes han generado son en cierto modo (τρόπον τινά) causa y artífice de quien ha sido generado.

73. Jenofonte, *Memorables* IV, 4,19-20.

74. Platón, *Las Leyes* XI, 931c-e.

75. Platón, *Las Leyes* XI, 930e-931a; cf. también IV, 717b-718a, donde Platón define el honor debido a los padres como pago de una deuda: supone atender a las necesidades materiales y espirituales de los padres, cautela en el hablar, que debe ser siempre respetuoso, y velar por los honores fúnebres.

76. Citado por Colson VII, 612 (nota a *De Decalogo* 120).

77. Cf. Yarbrough, «Parents and Children», 53-54.

78. Contra E. R. Goodenough (*The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt. Legal Administration by the Jews under the Early Roman Empire as Described by Philo Judaeus*, Amsterdam 1968,67), que tiende a acentuar una cierta divinización de los padres por parte de Filón.

79. Cf. Amir, «Die Zehn Gebote», 161; Reinhartz, «Parents and Children», 67-68 y nota 23.

La locución atenuante *τρόπον τινά* apunta, como hemos visto, a sustraer de los padres la causalidad primera, para así atribuirles un papel de colaboradores de Dios y, por tanto, una causalidad segunda⁸⁰.

En el ámbito social, el eje vertical sobre el cual se sitúa la relación padres-hijos es análogo al que media entre ancianos y jóvenes, maestros y discípulos, benefactores y beneficiados, amos y siervos. Es así como fundamenta Filón el orden jerárquico del entramado social: es un dato evidente por sí mismo que no necesita explicación⁸¹ y es propio de quien aprecia la virtud el reconocer con respeto tal jerarquía⁸². No obstante, hay que hacer notar que el papel paterno, a diferencia de las otras funciones, sintetiza en sí todos los elementos del nivel alto de la escala. Los padres son más ancianos que los hijos y, por tanto, demandan el respeto debido a quien ha alcanzado una edad veneranda. Y viceversa: cualquier acto de cortesía hacia una persona entrada en años es como si se lo hubiera hecho a los propios padres y es signo de consideración hacia éstos⁸³. Los padres adoptan el papel de educadores y maestros de sus hijos, puesto que, sobre todo en los primeros años de vida, les transmiten los conocimientos generales e imprimen en su mente los fundamentos de la ética, la elección de la virtud y el rechazo de todo tipo de comportamiento vicioso⁸⁴. Los padres son también los principales benefactores de los propios hijos: además de haberles dado la existencia, proveen a su alimentación y a la educación del cuerpo y del alma⁸⁵; además ejercen sobre ellos una autoridad que no deriva de un sorteo o de una votación, sino de la misma naturaleza (*De specialibus legibus* II, 231)⁸⁶. En efecto, los padres tienen el derecho de acusar, reprender, azotar, detener e incluso ejecutar a sus propios hijos, cuando éstos no obedecen⁸⁷. En la severidad dibujada por Filón algunos autores han querido ver el influjo del derecho romano del *paterfamilias*⁸⁸. Sin negar un posible contacto,

80. En *Quis rerum divinarum heres sit* 171, Filón afirma que los padres parecen generar, pero en realidad son ὄργανα γενέσεως; cf. también *De somniis* II, 68-69.

81. Se trata de una división tradicional en la sociedad antigua: cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VIII, 1158b y Reinhartz, «Parents and Children», 68-69.

82. *De specialibus legibus* II, 226.

83. En *De Decalogo* 167, se habla de la cortesía del joven hacia el anciano y de que el anciano debe cuidar del joven; cf. también *De specialibus legibus* II, 237-238, donde se alude a Lv 19, 32 y *Quod omnis probus* 87.

84. Cf. *De specialibus legibus* II, 228 e *Hypothetica* VIII, 7, 14.

85. En *De specialibus legibus* II, 229-230 parece que el gimnasio y los estudios generales forman parte de la educación de los judíos alejandrinos: cf. A. Mendelson, *Secular Education in Philo of Alexandria*, Cincinnati 1982, 26.

86. En *De specialibus legibus* IV, 184 la autoridad paterna es modelo para el gobernante.

87. *De specialibus legibus* II, 232: el párrafo retoma con libertad, sin citarlo, el texto de Dt 21, 18-21.

88. La tesis la sostiene con fuerza Goodenough, *Jurisprudence*, 68-74; cf. también I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung. Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze*, Breslau 1932, 68-70; Reinhartz, «Parents and Children», 75-76.

es preciso hacer notar que, en Ex 21, 15.17, está prevista la pena de muerte para los malos tratos a los padres, mientras que en Dt 21, 18-21 se recoge un proceso más complejo para la lapidación del hijo rebelde⁸⁹; ciertamente contrasta con el derecho romano la observación de Filón según la cual para ejecutar al hijo hace falta el consenso del padre y de la madre⁹⁰. La propensión a una pedagogía de la disuasión se halla atestiguada en el *Sirácida*: se le exhorta al padre a que haga uso de la firmeza con su hijo (Si 30, 1-13; cf. también 7, 23) y a que ejerza un control todavía más rígido sobre la hija (Si 42, 9-14; cf. 7, 24). Por su parte, Filón fundamenta esta opción pedagógica, centrada en el miedo, sobre la consideración de que quien se halla todavía privado de sabiduría sólo puede ser educado mediante el temor (*De specialibus legibus* II, 239.241)⁹¹. En fin, los padres pueden ejercer sobre sus hijos el poder (*δεσπότητα*) que tienen los amos sobre sus siervos⁹². En efecto, si se puede poseer esclavos por dos títulos, a saber, o porque han nacido en casa o por adquisición, ambos valen para los hijos, pues son concebidos por el amor de la casa y requieren un gasto muy superior al necesario para comprar un esclavo (*De specialibus legibus* II, 233).

Si pasamos de la parte alta de la escala a la inferior, de los hijos se reclama respeto cortés, atención, gratitud, obediencia y temor (*De specialibus legibus* II, 234). Ello se lleva a cabo, sobre todo, intentando ser buenos y parecerlo (*De specialibus legibus* II, 235), es decir, viviendo la virtud y ganando una buena reputación. Para Filón nada alegra tanto a los padres como el tener un hijo moralmente excelente⁹³, y por eso los padres no deben mandar a los hijos nada que sea ajeno a la virtud (*De specialibus legibus* II, 236)⁹⁴.

89. Se podría hacer un cotejo con Flavio Josefo, *Antigüedades judías* IV, 260-264: el autor, inspirándose en Dt 21, 18-21 repropone este caso y afirma que el hijo debe ser conducido por sus padres fuera de la ciudad y lapidado en presencia de la multitud, en el caso de que las exhortaciones a la enmienda no hayan surtido efecto alguno. También Flavio Josefo piensa en una condena a la pena máxima ejecutada por los padres sin intervención de tribunal. En el *Rolló del Templo* (64, 2-6a) el texto de Dt 21, 18-21 aparece con ligeras variaciones: son ambos padres quienes toman la iniciativa, los ancianos hacen de jueces y quienes lapidan al hijo son los hombres de la ciudad (cf. *Rotolo del Templo*, ed. A. Vivian, Brescia 1990, 127 y 232).

90. También Goodenough, *Jurisprudence* 73-74 reconoce este dato: el autor afirma que puede derivar de la exégesis bíblica o también del influjo de los usos jurídicos egipcios, que tienden a conferir a la mujer derechos análogos a los del hombre.

91. La base bíblica es Lv 19, 3, donde se usa el verbo «temer».

92. Cf. *De posteritate* 109, donde se dice que somos por naturaleza esclavos de los padres y amos de los hijos. También en este aspecto de la *patria potestas* se podría percibir un vínculo con el derecho romano: Colson VII, 629 (nota a *De specialibus legibus* II, 232); Goodenough, *Jurisprudence*, 69-70; Heinemann, *Bildung*, 251-252; Reinhartz, «Parents and Children», 76.

93. Cf. *De somniis* II, 178.

94. Quizá con este inciso Filón está interviniendo en una cuestión disputada entre los autores clásicos: ¿hasta dónde debe llegar la obediencia requerida de los hijos? ¿Deben obedecer a los padres también cuando les mandan algo malo? El problema lo plantea, por ejemplo, Aulo Gelio, *Noctes Atticae* II, 7, 1-13; para más referencias, véase Yarbrough, «Parents and Children», 54-56. Filón presenta 4 tipos de hijo en referencia a la obediencia en *De ebrietate* 35 (con un largo desarrollo exegético que llega hasta el § 92).

La segunda característica de la filiación, vinculada a su carácter jerárquico, es la asimetría. Filón muestra que la excelencia de los dones otorgados por los padres a los hijos no admite compensación posible, al menos bajo ciertos puntos de vista:

¿Cómo podría quien ha sido generado generar a su vez a quienes lo han concebido, dado que la naturaleza ha colocado a los padres en relación con los hijos en una situación especial que no admite que se pueda llegar a un intercambio (εις ἀντίδοσιν)? Por eso, es justo que asalte la mayor indignación si aquellos que no pueden restituirlo todo no quieren devolver ni siquiera las cosas más pequeñas (*De Decalogo* 112).

Pertenece a la férrea necesidad natural la imposibilidad de reequilibrar lo más específico de la filiación, es decir, el don de la vida recibido de los padres, y de ahí deriva la obligación de restituir en la medida de lo posible. Esta consideración ya aparece en Si 7, 27-28:

Honra a tu padre con todo el corazón,
y no olvides los dolores de tu madre⁹⁵.
Recuerda que fuiste generado por ellos:
¿podrás devolverles todo cuanto han hecho?⁹⁶.

Como justamente subraya Jungbauer⁹⁷, el énfasis en el deber de los hijos de restituir los beneficios recibidos de los padres es un influjo griego. Platón afirma que los hijos están obligados a pagar las deudas que tienen con sus padres, deudas que se definen como las más grandes y antiguas⁹⁸. Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* define la relación padres-hijos como una relación de amistad⁹⁹ desigual, en el sentido de que los hijos siempre están en deuda con quienes los han generado, igual que los hombres lo están con los dioses. En este tipo de relaciones asimétricas el inferior, que es el que obtiene mayores beneficios y que nunca podrá llevar a cabo nada adecuado en comparación con lo que ha recibido¹⁰⁰, debe tributar al superior el honor debido como signo de reconocimiento¹⁰¹.

En el pensamiento de Filón, la filiación implica otros dos aspectos correlacionados: desde el punto de vista objetivo, un fuerte vínculo de

95. También en Tb 4, 4 se recuerdan los riesgos del embarazo como motivo de reconocimiento por parte del hijo.

96. Sobre este texto puede verse el comentario de Bohlen, *Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira*, 272-305.

97. *Ehere Vater und Mutter*, 220.

98. Platón, *Las Leyes* IV, 717bc.

99. VIII, 1163b: Aristóteles sostiene que mientras que la justicia exige lo que es proporcionado al mérito, la amistad se basa en lo que de hecho se puede hacer: para los hijos sería imposible restituir a los padres τὸ κατ' ἀξίαν.

100. Cf. *De Decalogo* 118: los hijos no tienen nada propio que no proceda de los padres.

101. El deber de devolver a los padres al menos parte de los bienes recibidos lo subraya también Hierocles: véanse los textos citados por Bohlen, *Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira*, 301-302.

pertenencia recíproca une a padres e hijos y, subjetivamente, esto se expresa en un afecto que implica cuidado providente, cercanía, corrección¹⁰². La *συγγένεια*, el vínculo de parentesco, la consanguinidad, vinculados todos ellos con la filiación, son expresados por Filón con términos fuertes:

¿Qué hay de más propio (*οικειότερον*) que un padre para un hijo o que un hijo para un padre? (*De congressu* 177).

La mutua reciprocidad, definida en términos de *οικειότης*, se basa en la generación:

En efecto, *τέκνον* deriva de *τόκος* para así hacer patente la afinidad (*οικειότης*)¹⁰³ con que los hijos están naturalmente vinculados a los padres (*De mutatione* 147).

Tomando pie de esta homogeneidad, en su exégesis alegórica Filón frecuentemente interpreta la relación de filiación como participación en la misma cualidad, derivación de lo similar a partir de lo similar. El vínculo de parentesco hace que los hijos sean *προσθήκη*, un «apéndice de los padres» (*De specialibus legibus* II, 248), o como dice Filón en *De Iosepho* 187, *μέρη γονέων*, «partes de los padres». Esta última expresión se reproduce y explica en un pasaje del libro primero del *De specialibus legibus*:

En efecto, los hijos son partes separables de los padres o, a decir verdad, partes inseparables, unidos a ellos por la consanguinidad y por los antepasados —presencias invisibles que permanecen en los descendientes—, unidos por los vínculos de la benevolencia y por las cadenas indisolubles de la naturaleza (*De specialibus legibus* I, 137).

Para Filón se funda en la *φύσις* no sólo el vínculo de la sangre, sino también el afectivo. Por eso, en la ley mosaica no se ve la necesidad de mandar a los hijos que amen a sus padres, mientras que sí se les prescribe que los honren y teman¹⁰⁴. En efecto, el amor filial es un instinto profundamente arraigado, que se aprende autónomamente¹⁰⁵. También el

102. También en la relación Dios-hombre la corrección divina es un signo positivo de que existe un vínculo de parentesco: véase *De congressu* 177, donde se cita Pr 3, 11-12 y *Quod Deus sit immutabilis* 54. En el Nuevo Testamento se expresa un pensamiento análogo en Hb 12, 7-8, siempre en la estela de Pr 3, 11-12.

103. Como subraya C. Lévy, *οικειότης* es un vocablo pre-estoico, utilizado ya por Platón como sinónimo de *φιλία*; los estoicos designan con el término *οικειωσις* aquel instinto social, radicado en la naturaleza, que se halla en la base de la ética («Étique de l'immanence, éthique de la transcendance: le probleme de l'οικειοσις chez Philon», en C. Lévy (ed.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout 1998, 154-164, en particular 161-163).

104. Cf. *De specialibus legibus* II, 239-240.

105. Sin embargo, este instinto no siempre se concreta en un comportamiento virtuoso; a veces, a pesar de haber recibido de los padres ternura, cuidados y dones en abundancia, los hijos se inclinan hacia el mal: cf. *De specialibus legibus* II, 240-241.

afecto de los padres por los hijos pertenece a la ley natural y normalmente tienden a secundarlo hasta el final, siempre y cuando los hijos no exhiban un comportamiento especialmente depravado¹⁰⁶ o no intervengan razones de orden superior. Éste es el caso de Abraham, que por obedecer a Dios está dispuesto a sacrificar a su hijo único, a quien ama por encima de cualquier otra cosa, sin ceder en nada a la οικειότης (*De Abrahamo* 197)¹⁰⁷. El comportamiento del patriarca asume un elevado valor simbólico, pues deja traslucir la distancia que separa a Filón del estoicismo. Mientras que la ética del Pórtico gira en torno a la οικειώσις y el ligamen natural que une a padres e hijos constituye el cimiento de la sociabilidad, en Filón la anulación de los vínculos de parentesco y afectivos en presencia de la fe abre una dimensión espiritual más profunda, que nada tiene de instintivo y que apunta hacia la asimilación con Dios¹⁰⁸.

En fin, en la filiación se hace presente una esperanza de inmortalidad (ἀθανασία) que le está vedada a quien carece de descendencia¹⁰⁹. Se trata de una ἀθανασία vinculada a la estirpe, que no alcanza a la vida individual si no es en la conciencia de que una parte de sí se prolonga en la existencia de los hijos. En cualquier caso, Filón sabe que hay hombres y mujeres que eligen conscientemente la castidad para generar no hijos destinados a la muerte, sino frutos inmortales que pertenecen únicamente al alma amada por Dios¹¹⁰.

III. EL COSMOS COMO HIJO DE DIOS

A Filón no se le escapa el rico potencial hermenéutico que posee la categoría de filiación cuando se elimina la referencia a la generación biológica y se la traslada a un nivel metafórico. Un primer ámbito lo brinda la relación entre Dios y el mundo. En *Quod Deus sit immutabilis* 31, se perfila una doble paternidad divina respecto al cosmos inteligible y al sensible, calificados ambos con el apelativo υἱός:

106. En *De virtutibus* 192, Filón, comentando la exclusión del hijo depravado de la herencia, observa que la depravación del hijo supera el amor natural de los padres. Aristóteles (*Ética a Nicómaco* VIII, 1161b) opina que el afecto del padre hacia el hijo es mayor que el del descendiente hacia el ascendiente: la diferencia es cualitativa y cuantitativa. Según Reinhartz, Filón no comparte esta visión, sino que afirma una mutua reciprocidad en la relación padres-hijos («Parents and Children», 82, nota 58): a mi juicio, el Alejandrino tiende hacia la postura aristotélica.

107. También en *De vita contemplativa* 72 y *De specialibus legibus* I, 317-318, Filón afirma que la afinidad que se basa en la virtud es más fuerte que los vínculos de la sangre; este punto lo pone de manifiesto H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge. Mass. 1948, II, 357-358.

108. Comparto el resultado del estudio de Lévy, «Étique de l'immanence», 161-164.

109. Véanse las consideraciones negativas acerca del eunuco en *De somniis* II, 184 y sobre la mujer estéril en *De specialibus legibus* III, 34; se puede citar también el discurso de Sara en *De Abrahamo* 248.

110. Cf. *De sacrificiis* 129; *De migratione* 142; *De vita contemplativa* 68.

En efecto, este mundo es el hijo más joven de Dios (νεώτερος υἱὸς θεοῦ), pues es sensible (αἰσθητός). Al más viejo, el inteligible (νοητός), habiéndolo considerado digno de la primogenitura, pensó conservarlo junto a sí.

La expresión κόσμος νοητός, atestiguada por primera vez en la obra de Filón¹¹¹, designa el paradigma incorpóreo que contiene la totalidad de los géneros inteligibles y que Dios utiliza para crear el mundo sensible. Platón, en *Timeo* 39e¹¹², llama νοητὸν ζῶον al modelo ideal y perfecto al cual mira el demiurgo para la génesis del cosmos. La diferencia no es sólo terminológica. Para Platón el demiurgo está al mismo nivel ontológico que las ideas que hacen de paradigma o quizá un grado por debajo: en cambio, en Filón el cosmos noético no es independiente respecto a Dios: las ideas platónicas se convierten en los pensamientos de Dios, según un desarrollo que es posible rastrear en el medioplatonismo¹¹³. En el texto de *Quod Deus sit immutabilis* 31, la metáfora filial se emplea para subrayar la procedencia del cosmos inteligible de la Causa primera; su permanencia junto a Dios, aquí tan sólo apuntada, alude al hecho de que no hay otro lugar para las ideas que no sea el logos divino¹¹⁴, y la referencia a la primogenitura debe ser entendida en sentido axiológico y no cronológico, porque el tiempo se da tan sólo en el mundo sensible, en cuanto que está inseparablemente unido al movimiento¹¹⁵. A las consideraciones filosóficas se les suma una evocación bíblica: al primogénito le corresponde una particular consagración a Dios, un grado superior de excelencia, dignidad y honor, así como el ser objeto de una re-

111. Recojo el dato de D.T. Runia: *Philo of Alexandria, On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Leiden-Boston-Köln 2001, 136 (comentario a *De opificio mundi* 15): el autor ofrece también numerosas referencias a expresiones similares presentes en la obra de Platón, *Timeo* de Locrios, Aecio y Pseudo-Plutarco.

112. Se puede ver también *Timeo* 30c-31b.

113. La doctrina de las ideas como pensamientos de Dios representa un importante desarrollo del medioplatonismo: para una síntesis actualizada de la cuestión, véase Runia, *On the Creation*, 151-152. Se debate todavía acerca del origen de esta tesis: D.T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986, 53-54, nota 102 (cf. también pp. 163-165) ofrece una doxografía sintética de las tesis defendidas por los estudiosos modernos; R. Radice ha planteado la hipótesis de que Filón, con su exégesis del Génesis, ha realizado una contribución significativa a la adquisición de tal postura doctrinal [*Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989, 229-309; «Observations on the Theory of Ideas as the Thoughts of God in Philo of Alexandria»: *SPhA* 3 (1991) 126-134]; pero la propuesta no ha encontrado demasiado consenso en la comunidad internacional. Sobre este problema véase también: J. Dillon, *Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977, 95; S. Lilla, «Die Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes im griechischen patristischen Denken», en *Hermeneumata*, FS H. Hörner, Heidelberg 1990, 27-50; D. T. Runia, «Was Philo a Middle Platonist? A Difficult Question Revisited»: *SPhA* 5 (1993) 134-139; para un cuadro sobre la doctrina de los dos o tres principios, H. Dörrie-M. Baltes, *Die Platonismus der Antike*, Band IV: *Die philosophische Lehre des Platonismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, §§ 111-121 y el comentario en pp. 377-477.

114. La afirmación más clara se halla en *De opificio mundi* 17: para un comentario detallado a este párrafo véase Runia, *On the Creation*, 140-141.

115. *Quod Deus sit immutabilis* 31-32.

lación afectiva especial¹¹⁶. No obstante, la prioridad del cosmos noético no supone una devaluación del mundo sensible. En *De opificio mundi* 16, se dice que el κόσμος αἰσθητός es μίμημα καλόν¹¹⁷ y, en *De ebrietate* 30-31, Filón añade el adjetivo ἀγαπητός:

Los nombres de padre y madre son comunes, pero pueden tener diversos significados. Así, podríamos muy bien decir que el demiurgo que ha hecho este mundo es también al mismo tiempo padre de cuanto ha venido a la existencia, mientras que el conocimiento del creador sería la madre. Dios, estando con ella, aunque ciertamente no al modo de los hombres, sembró la creación: ella, habiendo recibido de Dios las semillas, tras haber concluido los trabajos, dio a luz al único y amado hijo sensible, es decir, a este cosmos¹¹⁸. En efecto, uno que pertenece al coro divino ha introducido a la sabiduría que habla de sí misma del modo siguiente: «Dios me ha adquirido como primicia de sus obras y me ha establecido antes de los siglos» (Pr 8, 22). Era en verdad necesario que todo cuanto vino a la existencia fuera más reciente que la madre y nodriza del universo.

En este texto Filón cambia de esquema de paternidad y coloca junto a Dios a la sabiduría, vista como madre y nodriza. Además de la base bíblica de Pr 8, 22, que es aprovechada para afirmar la prioridad de la sabiduría respecto del mundo creado¹¹⁹, Filón retoma la especulación judeo-helenística, atestiguada en el Fragmento 5 de Aristóbulo¹²⁰ y prolongada en *Libro de la Sabiduría* que califica a la σοφία con los epítetos de γενέτις y τεχνίτις¹²¹. En cambio, μήτηρ y τιθήνη son los atributos típicos con los que Platón designa la materia¹²², un nuevo indicio de la plas-

116. Cf. C. Spicq, «πρωτότοκος», en Id., *Note de lessicografia neotestamentaria*, Brescia 1994, II, 490-493.

117. La expresión es de inspiración platónica: cf. Runia, *On the Creation*, 137-138.

118. La presencia del adjetivo μόνος podría hacer pensar en una contradicción respecto a *Quod Deus sit immutabilis* 31, donde se habla de dos hijos, el cosmos noético y el sensible: nótese que en cualquier caso sólo existe un mundo sensible.

119. La cita de Pr 8, 22 ha sido objeto de un amplio comentario filológico por parte de Wolfson (*Philo* I, 256-258; en las pp. 266-269 se ofrece una disquisición sobre el término hebreo 'mm de Pr 8, 30); V. Nikiprowetzky, a su vez, deconstruye punto por punto toda la argumentación (*Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques*, Leiden 1977, 68-73); cf. también Hengel, *Figlio di Dio*, 79-80 y nota 63.

120. Aristóbulo asocia la sabiduría con la luz y afirma claramente la prioridad de la sabiduría respecto del mundo creado: sobre el Fragmento 5 y, en particular, sobre los párrafos 10-11, véase el comentario de C.R. Holladay en *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. III: *Aristobulus*, Atlanta, Ga. 1995, 226-228; para el significado y los desarrollos de la asimilación de la sabiduría a la luz remito a la contribución de G.L. Prato, «La lumière interprète de la sagesse dans la tradition textuelle de Ben Sira», en M. Gilbert (ed.), *La sagesse de l'Ancien Testament*, Leuven 1990, 317-346.

121. El sustantivo γενέτις aparece en Sab 8, 6; es un *hapax legomenon* y se trata de un término raro en el mundo griego; τεχνίτις aparece en Sab 7, 12.21 y 14, 2. Para estos pasajes remito al comentario de Larcher, *Sagesse*, II, 458-460.478-479.526-527; G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, Brescia 1996, II, 105-106.147.189; Winston, *Wisdom*, 169-170.176-177.

122. Cf. *Timeo* 49a; 50d; 51a; también Filón aplica estos atributos a la materia (*De ebrietate*. 61; en *Quis rerum divinarum heres sit* 52, la sensación es denominada «nodriza»).

ticidad que caracteriza a estas metáforas, que admiten aplicaciones diversas¹²³. La función materna de la sabiduría manifiesta también afinidad con la interpretación medioplatónica del mito de Isis, expuesta por Plutarco en *De Iside et Osiride* 53-54¹²⁴. Pero más allá de estos complejos cruces culturales, me parece importante captar la complementariedad de las metáforas biológica y tecnológica que se alternan en relación con la génesis del mundo. Filón privilegia el paradigma de la τέχνη¹²⁵, porque subraya la diferencia entre creador y criatura y destaca la idea de proyección de un modelo, en conformidad con la relación arquetipo-copia, utilizado para bosquejar la conexión existente entre cosmos noético y mundo material. La obra realizada no tiene vínculos estables con su artífice, aparte de los cuidados requeridos para su conservación¹²⁶, y, una vez concluida, no admite ulteriores desarrollos. En cambio, la metáfora biológica posee un mayor dinamismo: implica una comunicación de vida, sugiere crecimiento y progreso, presupone una fuerte afinidad¹²⁷, en cuanto que los padres entregan algo de sí mismos a sus hijos¹²⁸. Por eso, a través del simbolismo de la generación se da lugar a un proceso descendente que partiendo de Dios como origen, llega hasta el mundo sensible, pasando a través del cosmos noético y, al mismo tiempo, se dibuja una trayectoria ascendente de carácter gnoseológico y soteriológico¹²⁹. En efecto, el conocimiento del mundo sensible hace de timón para llegar al cosmos inteligible (*De somniis* I, 188) y desde él volver a Dios:

Este mundo ha sido para mí maestro y guía acerca de tu [de Dios] ser y me ha instruido como un hijo [instruye] acerca de su padre y como una obra acerca de su artífice (*De specialibus legibus* I, 41).

123. A Wolfson (*Philo* I, 266-267) le parece problemático que Filón atribuya los mismos caracteres a la sabiduría y a la materia, dada la naturaleza antitética de ambas realidades; Nikiprowetzky subraya la polivalencia semántica de los símbolos (*Commentaire*, 73) y ofrece una rica colección de ejemplos del diversificado uso metafórico de μήτηρ en Filón (*Commentaire*, 94-95, nota 96).

124. Este contacto ha sido notado por Dillon, *Middle Platonists*, 163-164.

125. Runia (*Philo*, 424) hace notar que la metáfora técnica prevalece también en el *Timeo* de Platón. En cambio, Numenio prefiere desdoblar las funciones: el primer Dios es visto como padre, mientras que el segundo tiene la función de ποιητής. Sobre este último punto, véase J. Whittaker, «Plutarch, Platonism and Christianity», en Id., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984, 53.

126. Cf. *De opificio mundi* 10, *De praemiis* 42 y el comentario de Runia, *On the Creation*, 118-119.

127. En *De opificio mundi* 171-172 Filón afirma que por ley natural el creador cuida de lo que ha traído a la existencia igual que hacen los padres con los hijos.

128. Las dos metáforas presuponen dos funciones diversas de la materia: según el modelo técnico la materia es «aquello a partir de lo cual» se crea, mientras que en el esquema biológico la materia es «aquello en lo cual» se crea. Cf. Runia, *Philo*, 422-424: el autor hace notar la preferencia de Aristóteles y de los estoicos por la metáfora biológica.

129. Este motivo lo sugiere B.L. Mack, «Imitatio Mosis. Patterns of Cosmology and Soteriology in the Hellenistic Synagogue»: *SPhA* 1 (1972) 28-29; en la misma línea Hengel, *Figlio di Dio*, 80-81 y J. P. Martín, *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*, Buenos Aires 1986, 124-125.

Paralelamente y en clave litúrgica, el sumo sacerdote, cuando va a celebrar los ritos sagrados, lleva consigo el universo entero, representado en sus vestiduras (*De vita Mosis* II, 133), porque sólo con la ayuda del hijo puede uno elevarse hasta Dios, pasando de ser hombre a ser un microcosmos (*De vita Mosis* II, 134-135)¹³⁰.

El uso de la metáfora biológica sobrepasa completamente al texto bíblico, por lo que se refiere al segundo término de la relación: en efecto, en los LXX jamás se utiliza el término *viós* para calificar al mundo creado, mientras que el epíteto «padre», que se aplica a Dios con cautela, se limita a su relación privilegiada con el rey, con Israel, con los ángeles y, más raramente, con algunos individuos singulares. En un contexto de creación la Escritura prefiere claramente la imagen artesanal, y junto a ella coloca esa otra más espiritual ligada al poder de la palabra divina. También Platón en el *Timeo* prefiere la metáfora técnica, pero llama padre al demiurgo (*Timeo* 28c; 41a) y para designar al cosmos usa una vez el sustantivo *ἔκγονος* (*Timeo* 50d¹³¹) y dos veces el término *μονογενής* (*Timeo* 31b y 92c). Es probable que sea éste el precedente directo de Filón, pues esta terminología aparece en *De aeternitate mundi* 15, donde hace una breve síntesis del tratado platónico:

A aquel que plasma a las divinidades (Platón) lo llama padre, creador y demiurgo, mientras que a este mundo lo denomina obra e hijo (*ἔργον καὶ ἔγγονον*), copia sensible sacada del paradigma arquetípico inteligible...

La alternancia entre la metáfora biológica y la técnica, correlativa a los títulos divinos de *πατήρ* y *ποιητής*¹³², nos la volvemos a encontrar en ámbito medioplatónico. En concreto Plutarco, en las *Quaestiones Platonicæ*, discute el significado de los dos atributos divinos y ofrece tres posibles soluciones¹³³. Dios es padre de los dioses y de los hombres, mientras que es *ποιητής* de los seres irracionales y de las cosas inanimadas (*Moralia* 1000ef); o bien se trata de una simple metáfora para expresar la causalidad (*αἰτίον*: *Moralia* 1000f); o bien la diferencia entre *πατήρ* y *ποιητής* equivale a la que existe entre *γέννησις* y *γένεσις*. En efecto, también lo que ha sido producido viene a la existencia, pero de quien hace una obra de artesanía no se dice que genera, pues el nacimiento consis-

130. También en *De specialibus legibus* I, 96 el universo (*τὸ πᾶν*) es definido como hijo de Dios; acerca de la figura del sumo sacerdote en Filón, véase el estudio de J. Laporte, «The High Priest in Philo of Alexandria»: *SPhA* 3 (1991) 71-82 y en particular las pp. 74-77 para el simbolismo cósmico y místico.

131. Cf. Runia, *Philo*, 98; *Timeo* de Locrios usa dos veces el término *ἔκγονος* para el mundo sensible, generado a partir de Dios y de la materia (Timaios of Locri, *On the Nature of the World and the Soul*, Text, Translation, and Notes by T. H. Tobin, Chico, California 1985, 32-35).

132. En el famoso pasaje de *Timeo* 28c Platón define al demiurgo como *ποιητὴν καὶ πατέρα*, pero en Filón y en los medioplatónicos el orden es el inverso: Runia, *Philo*, 108-109 ofrece una detallada colección de textos.

133. Cf. Runia, *Philo*, 109 y Whittaker, «Plutarch», 51-52.

te en la venida a la existencia de un ser animado. En el caso del artesano, la obra queda separada de él, mientras que el principio y la fuerza de quien genera se mezclan en la descendencia que es parte del procreador. Y dado que el universo tiene en sí vida y también un principio divino que la divinidad ha sembrado en la materia, respecto al universo Dios es tanto padre como artífice (*Moralia* 1001ab). Plutarco propone una hipótesis ulterior: si el cosmos está constituido de alma y cuerpo, el cuerpo, es decir, la materia, no ha sido generado por Dios, sino tan sólo formado y ordenado; en cambio, el alma del cosmos, en la cual hay inteligencia y armonía, puede ser considerada tanto como obra hecha por la divinidad (ὕπ' αὐτοῦ), o como parte de la misma (ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ: *Moralia* 1001bc).

En síntesis, en la función paterna atribuida a Dios respecto al cosmos afloran una referencia a la causa agente, como principio originante¹³⁴, y una idea de participación, de continuidad ontológica: a estos elementos, típicos del pensamiento griego, Filón añade una connotación afectiva de matriz judía (primogenitura y ἀγαπητός) que lo lleva a acentuar el cuidado providencial y el amor que une al Padre con su criatura: es quizá por este motivo por lo que el Alejandrino elige el término específico υἱός, que no se halla en el *Timeo* platónico y es ajeno a los LXX. Además, como hemos visto, la metáfora de la generación supone un proceso descendente y un dinamismo ascendente en el cual el mundo, sea noético o sensible, en cuanto hijo, hace de intermediario: esta trayectoria de carácter gnoseológico, litúrgico y soteriológico representa una aportación específica del pensamiento filoniano.

IV. EL LOGOS, HIJO PRIMOGÉNITO DE DIOS

El paso del cosmos noético, visto como πρεσβύτερος υἱός, a la calificación del logos como hijo primogénito de Dios, es breve: en efecto, el νοητός κόσμος está en el logos y se identifica con él, pero no lo agota, en cuanto que el logos designa el polivalente aspecto de Dios en orden a la creación, ya en términos conceptuales, ya como acción enderezada a ordenar el mundo creado, administrarlo y reconducirlo hacia sí de modo salvífico¹³⁵. El carácter jerárquico inherente a la relación de filiación, aplicado a la relación entre Dios y el logos, no debe entenderse como si el logos fuera una hipóstasis que ocupa un grado ontológico inferior respecto a la Causa primera, sino como una solución metafórica que busca tutelar

134. V. Nikiprowetzky («Sur une lecture démonologique de Philon d'Alexandrie. *De gigantibus*, 6-18», en Id., *Études philonniennes*, Paris 1996, 218-219) señala que en Filón la filiación tiene carácter abstracto y no conserva reminiscencias mitológicas: en el caso del cosmos, la filiación indica la relación lógica de causa-efecto. Análogo es el parecer de Runia, *On the Creation*, 118-119.

135. Véase Runia, *On the Creation*, 142-143 (comentario a *De opificio mundi* 20).

la trascendencia misteriosa de Dios respecto a su rostro revelado, sintetizado en el logos¹³⁶. En cuanto hijo, el logos da a conocer algo de Dios, nos pone en contacto con Él, igual que la sombra o la imagen nos ponen en contacto con la realidad, pero más allá queda la profundidad del insondable misterio divino. La filiación del logos en Filón cumple la doble función de indicar esta asimetría y de establecer una relación.

Filón reserva al logos el título específico de *πρωτόγονος*¹³⁷, primigenio, documentado en los textos griegos ya desde Homero¹³⁸, y evita conscientemente el término *πρωτότοκος*, atestiguado casi exclusivamente en los escritos judeo-cristianos. En los LXX, *πρωτότοκος* aparece cerca de 130 veces, como equivalente del hebreo *b'kôr*, para indicar la posición privilegiada de la primogenitura¹³⁹; en los escritos de Filón se usa para los primeros nacidos del ganado o del hombre¹⁴⁰, mientras que en el Nuevo Testamento y en la literatura patrística se les aplica frecuentemente a Cristo, al logos y a la sabiduría. El uso exclusivo de *πρωτόγονος* en vez de *πρωτότοκος* probablemente obedece a la voluntad de depurar la figura del logos de una cierta referencia antropomórfica al parto materno¹⁴¹, para orientar más bien el sentido del término hacia una primogenitura que debe entenderse como metáfora de prioridad, de pertenencia íntima y de procedencia. El alcance metafórico de *πρωτόγονος* aflora también en un pasaje del *Sirácida* en el que se aplica el atributo a Israel, hecho semejante a un hijo primigenio (Si 36, 11¹⁴²): se refleja aquí la tendencia a retro-

136. Para una crítica a la hipostatización del logos y de las potencias, remito a mi estudio: *Le potenze di Dio. Studio su δύναμις in Filone di Alessandria*, Roma 2000, 18-27.238.

137. El término aparece 6x, siempre en los tratados alegóricos.

138. *Ilíada* 4, 102; 23, 864; Hesíodo, *Trabajos y días* 543: en estos casos se trata siempre de primogénitos del ganado. En cambio, el epíteto *πρωτογένεια* atribuido a Tyché por Plutarco se sitúa a un nivel teogónico (*Moralia* 289b; cf. también la inscripción presente en SIG 1133); Pausanias, a su vez, usa el adjetivo *πρωτόγονος* para designar a Koré (*Geografía* I, 31, 4); el término está bien atestiguado en los escritos órficos: véanse los fragmentos 54; 58; 64; 85-87 en la edición de O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berolini 1922, 131.139.146.157-159.

139. Cf. W. Michaelis, «*πρωτότοκος*», en GLNT XI, 678-684: el autor muestra que el término se refiere prevalentemente a los primogénitos del ganado y del hombre; en sentido metafórico puede designar a Israel, al justo o al rey.

140. En total se registran 145 apariciones.

141. Así también Michaelis, «*πρωτότοκος*» 686, que cita *De Cherubim* 53-54 para confirmar el hecho de que Filón es todavía muy sensible al sentido físico de *πρωτότοκος*; en efecto, el término se emplea para Caín, primer hombre en venir al mundo mediante la concepción y el nacimiento. La opción filoniana de privilegiar *πρωτόγονος* para el logos la señala también B. Decharneux, pero no ofrece ninguna explicación («*Quelques chemins détournés de la Parole dans l'œuvre de Philon*», en C. Lévy (ed.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout 1998, 317-318).

142. El texto griego de Si 36, 11 dice: «Ten piedad, oh Señor, del pueblo llamado con tu nombre y de Israel, a quien has hecho semejante a un hijo primigenio (*πρωτογένω ὁμοίωσας*). Es interesante notar que el Sinaítico corrige *πρωτογένω* con *πρωτοτόκω*, reconduciendo el texto a los cauces acostumbrados de los LXX: se trata sin duda de una *lectio facilior*. El texto hebreo contiene una expresión más fuerte que la del griego: «Israel, al que has honrado con el título de primogénito»: sobre este pasaje véase el comentario de M. Zappella, «L'immagine di Israele in Sir 33(36), 1-19 secondo il ms. ebraico B e la tradizione manoscritta greca. Analisi letteraria e

proyectar sobre el momento arquetípico de la creación la elección del pueblo por parte de Dios¹⁴³ y a fundamentar sobre esta elección la petición de una intervención salvífica del Señor¹⁴⁴. El testimonio del Sirácida es importante, porque Filón atribuye al logos πρωτόγονος también el nombre de Israel (*De confusione* 146¹⁴⁵), entendido como alegoría de aquél que ve a Dios¹⁴⁶ y no como realidad histórico-teológica¹⁴⁷.

El título honorífico de πρωτόγονος acompaña al logos en algunas de sus funciones más relevantes.

En *De confusione* 62-63 la interpretación alegórica de Zc 6,12 («he aquí un hombre cuyo nombre es levante»¹⁴⁸) lleva a Filón a identificar

lessicale», RivB 42 (1994) 425-427; más en general J. Marböck, «Das Gebet um die Rettung Zions in Sir 36, 1-22 (G: 33, 1-13a; 36, 16b-22) in Zusammenhang der Geschichtsschau Ben Siras», en Id., *Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach*, Freiburg Br. 1995, 149-175. Πρωτόγονος aparece en los LXX sólo en otra ocasión, en Mi 7, 1 (las primicias de los hijos). También en la literatura pseudoepigráfica de lengua griega πρωτόγονος es más bien raro: aparece en *Oratio Joseph* 189 como título de Jacob/Israel, entendido como primer ángel generado por Dios; aparece dos veces en el poeta Ezequiel para designar a los primogénitos egipcios y al primogénito del faraón, heridos durante la última plaga (Fragmento 13, vv. 22.24 citado según la edición de C.R. Holladay en *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. II: *Poets*, Atlanta, Ga. 1989, 378-379). En su comentario (pp. 476-478), Holladay precisa que Ezequiel usa πρωτόγονος en vez del término πρωτότοκος presente en los LXX para emular a los trágicos griegos.

143. Zappella afirma que la pertenencia de Israel a Dios la expresa el Sirácida «con categorías casi teogónicas» («L'immagine», 427).

144. En el trasfondo está Ex 4, 22-23 (cf. también Jr 31, 9): en el texto del Éxodo el Señor genera salvando, mientras que en el *Sirácida* la primogenitura de Israel precede y fundamenta la salvación.

145. Se podrían traer a colación otros dos textos: en *De posteritate* 63 Filón pasa de una referencia —mediada por Ex 4, 22— a Israel/Jacob definido como hijo menor y, sin embargo, primogénito, a un nivel alegórico más elevado en el cual quien ve a Dios es considerado γέννημα πρότιστον de Dios. En *De fuga* 208, la contraposición entre Israel/Jacob e Ismael corresponde a la superioridad de la vista respecto del oído: el logos/Israel, en cuanto que aquel que ve a Dios por antonomasia, hace de paradigma de la estirpe mejor, es decir, los hombres que contemplan al Señor.

146. Como es sabido, Gn 32, 29 explica el nombre Israel como compuesto de 'el y de la raíz verbal šrb que significa «ser fuerte», «luchar»: la parte teófora cumple la función sintáctica de objeto, es decir, «ha sido fuerte contra Dios», «ha luchado contra Dios» (cf. también Os 12, 4). En realidad se trata de una etimología popular, porque 'el debería hacer de sujeto de la raíz verbal, en el sentido de «Dios es fuerte», «Dios reina», aunque la cosa no termina de estar del todo clara. Para esta problemática véase G. Gerleman, «Jisra'el Israele», en DTAT, I, 676-677. En cambio, Filón hace derivar Israel de r'h 'el o 'is r'h 'el y quizá eso proceda de Gn 32, 31, donde Jacob afirma: «he visto a Dios cara a cara». Sobre la etimología de Israel en Filón puede verse la nota de C. Kraus Reggiani en Filone di Alessandria, *L'uomo e Dios. Il connubio con gli studi preliminari-La fuga e il ritrovamento-Il mutamento dei nomi-I sogni sono mandati da Dio*, Milano 1986, 121, nota 45; Smallwood, *Legatio* 153-155; un comentario mucho más amplio se halla en E. Birnbaum, *The Place of Judaism in Philo's Thought: Israel, Jews and Proselytes*, Atlanta, Ga. 1996, 47-50.61-90. La autora señala el uso especial del nombre Israel, en un sentido no literal, a menudo vinculado a la contemplación de Dios.

147. Para Decharneux («Quelques chemins», 317), el logos habría llevado a cabo una especie de «encarnación sociológica» en Israel, el pueblo elegido, concebido como nación depositaria de la filosofía auténtica y de la hermenéutica correcta de la Escritura: sin embargo, conviene señalar que Filón evita denominar Israel al pueblo elegido, entendido en sentido histórico.

148. El término ἀνατολή traduce el hebreo šemah, que significa «brote»: la polisemia del sustantivo griego, que designa tanto el brote como el despuntar del sol, introduce en este pasa-

al sujeto llamado ἀνατολή con el logos incorpóreo que es imagen de Dios, πρεσβύτατος υἱός y πρωτόγονος a quien el Padre del universo hace nacer. La metáfora de la luz, presente en todo el texto, vincula al logos con «la potencia iluminadora de Dios»¹⁴⁹ y subraya la continuidad homogénea entre ambos, distintos pero no separados; esta metáfora expresa también con eficacia la idea de primogenitura que refuerza el sentido de prioridad y de consagración, en el sentido de pertenencia a Dios. Acerca del logos Filón afirma que ha sido generado (ὁ γεννηθείς) y que imitando (μιμούμενος) los caminos del Padre y mirando los paradigmas arquetípicos de Dios, da forma a cada una de las especies. El pasaje puede contarse entre los pocos textos filonianos en los cuales parece atribuirse al logos una *función demiúrgica* directa, en vez del papel instrumental que normalmente se le asigna¹⁵⁰. Las múltiples referencias intertextuales que conectan *De confusione* 62-63 con el *Timeo* platónico quizá expliquen esta orientación: además del demiurgo denominado πατήρ y ὁ γεννήσας (*Timeo* 41a), es significativa la presencia del participio μιμούμενος, que califica la actividad creadora de los dioses jóvenes en *Timeo* 41c y 42e; ellos han sido generados (*Timeo* 40d), equiparados a dioses hijos (θεοὶ θεῶν: *Timeo* 41a; παῖδες: *Timeo* 42e) e identificados con las divinidades astrales (*Timeo* 40b-d).

En *De agricultura* 51, el logos desempeña con relación al cosmos un papel de *guía vicario*:

Dios, pastor y rey, guía a la tierra, al agua, al aire y al fuego como a un rebaño... según la justicia y la ley, habiendo puesto al frente a su recto logos e hijo primogénito (πρωτόγονον υἱόν), a quien se le encomienda la tarea de gobernar a este rebaño sagrado a título de lugarteniente (ὑπαρχός) del gran rey. En efecto, se dice en algún lugar: «He aquí que yo envío a mi ángel delante de ti para cuidarte en el camino» (Ex 23, 20).

El pasaje parte de la cita del primer verso del salmo 23 («El Señor es mi pastor, nada me faltará»: *De agricultura* 50), que se retoma en el § 52: la función de pastor, que tradicionalmente en el Cercano Oriente antiguo se asocia a la realeza, se le atribuye a Dios y se proyecta sobre un plano cósmico general, que incluye al hombre como uno de tantos elementos dentro de una secuencia omnicompreensiva. Esta interpretación condiciona también el sentido de la cita de Ex 23, 20: el ángel/logos no ha sido enviado para conducir a Israel en el desierto hacia la tierra prometida, sino que se le ha encomendado la tarea de proteger y gobernar

je una imagen astral y una referencia a la luz ausentes en el texto masorético. Filón explota hábilmente estos matices.

149. La expresión es de Roberto Radice: Filone di Alessandria, *La migrazione verso l'eterno. L'agricoltora-La piantagione di Noè-Lebrietà-La sobrietà-La confusione delle lingue-La migrazione di Abramo*, Milano 1988, 504, nota 34.

150. Runia, *Philo*, 449-450, nota 244; otros dos textos problemáticos son *De opificio mundi* 20 y *De somniis* II, 187.

toda la creación. Me parece importante subrayar en el texto la insistencia sobre la primacía del logos —subrayada mediante los términos *πρωτόγονος* y *πρῶοιστημ*—, así como la correspondencia existente entre el modo en que Dios conduce el universo, *κατὰ δίκην καὶ νόμον*, y el atributo que cualifica al logos divino, *ὀρθός*. El poder del logos está subordinado¹⁵¹, reviste el carácter de cuidado providente (*ἐπιμέλεια*), está ordenado a mantener en armonía el entramado cósmico (*De agricultura* 51) y a evitar la dispersión, tal y como sugiere la imagen del rebaño.

Al logos, en cuanto que *πρωτόγονος*, le corresponde también *una función sacerdotal*:

[...] en efecto, al parecer hay dos santuarios de Dios: uno es este mundo, en el cual el sumo sacerdote es el logos divino, su hijo primigenio; el otro es el alma racional, de la cual es sacerdote el hombre verdadero, del cual a su vez es copia sensible quien cumple con las oraciones y los sacrificios según la tradición de los padres... (*De somniis* I, 215).

El logos, en cuanto arquetipo de las mansiones celestiales, se perfila como intermediario entre Dios y el mundo en un sentido biunívoco: por un lado, sintetiza la acción de Dios hacia la creación; por otro, orienta el cosmos hacia Dios. En *De fuga* 108-112, la presencia cósmica del logos adquiere otro matiz: desarrollando la interpretación alegórica de Lv 21, Filón afirma que el logos/sumo sacerdote tiene por padre a Dios y por madre a la sabiduría (Lv 21, 11: *De fuga* 109), detenta un poder real subordinado (Lv 21, 10; *De fuga* 110-111¹⁵²) y lleva puesto como vestido al mundo, haciendo de *δεσμός* cósmico, de modo que impide la disgregación de las distintas partes del universo (Lv 21, 10; *De fuga* 112)¹⁵³. El papel unificador del logos *πρωτόγονος* se dilata y abraza niveles diversos¹⁵⁴: desde sede de las ideas y vector de la acción demiúrgica, hasta fuerza cohesiva que garantiza la unidad cósmica; desde instrumento de la providencia divina en la guía del universo, hasta sumo sacerdote que conduce al mundo a Dios.

151. Esto lo ponen de manifiesto tanto el término *ὑπαρχος* como la jerarquía inherente a la filiación.

152. En *De fuga* 110, el logos es definido como *πρεσβύτατος*, pero no aparece el término *υἱός*.

153. Sobre las diversas implicaciones de la imagen del *δεσμός* en Filón y sobre los posibles antecedentes estoicos y platónicos, véase C. Termini, *Le potenze di Dio*, 189-229. Runia (*Philo*, 448-451) señala justamente que el logos asume la función que en el *Timeo* platónico realiza el alma cósmica. El autor afirma también que si pasamos del logos entendido como cosmos noético al logos inmanente visto en su función de *δεσμός* cósmico, la distancia entre el logos y Dios va dilatándose progresivamente: en el caso del inmanente, el logos tiene una existencia real propia fuera de Dios, ya no es un aspecto de Dios, sino un nivel inferior. Personalmente la posición de Runia me produce cierta perplejidad y me parece importante subrayar que la metáfora filial acompaña al logos en ambos casos.

154. Sobre este punto insiste Decharneux, «*Quelques chemins*», 316-317.

V. LOS HIJOS DE DIOS, LOS HIJOS DEL LOGOS
Y LOS HIJOS DE LOS HOMBRES

También en la trayectoria de perfección noética, moral y religiosa que eleva al hombre hasta la filiación divina, desempeña el logos una importante función de mediación¹⁵⁵. Uno de los textos que mejor ilustra esta temática es *De confusione* 142-149. El texto parte del comentario de la expresión «hijos de los hombres» de Gn 11, 5 y propone una gradación de tres niveles: «hijos de los hombres», «hijos del logos» e «hijos de Dios». Remontándose desde el sentido literal al escondido¹⁵⁶, Filón identifica a los hijos de los hombres con aquellos que piensan que el mundo tiene muchos padres, es decir, con los autores del politeísmo que atribuyen a la realidad una multiplicidad de causas y ven en el placer la finalidad de la existencia humana. Estos son asimilados a los hijos de prostituta (Dt 23, 3), siempre se hallan sumidos en la incertidumbre acerca de la paternidad y son excluidos de la asamblea del Señor (*De confusione* 144)¹⁵⁷.

En una posición intermedia entre los hijos de los hombres y los hijos de Dios están los hijos del logos: no obstante, en este caso posición intermedia no significa equidistancia estática de los extremos, sino clara proyección hacia el polo más alto. En efecto, quien todavía no es digno de ser llamado hijo de Dios debe ponerse bajo la guía del logos que es *πρωτόγονος* y *ἀρχάγγελος*. Amparándose en la multiplicidad de nombres del logos divino, Filón menciona otros títulos típicos del hijo primogénito de Dios: principio, nombre de Dios, logos, hombre a imagen, aquél que ve, es decir, Israel, e imagen de Dios (*De confusione* 146)¹⁵⁸. Particularmente importante es la ecuación logos-Israel y la etimología que explica el nombre de Israel como «aquél que ve (a Dios)», pues su desarrollo conduce a una confrontación entre el ojo y el oído. En efecto, en *De confusione* 147-148, los hijos del logos son homologados a aquellos que en Gn 42, 11 se definen como «hijos de un solo hombre (Jacob/Israel)»¹⁵⁹

155. El libro de L. L. K. Dey titulado *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*, Missoula, Montana 1975, profundiza en esta perspectiva; véanse sobre todo las pp. 30-58.

156. La superación del sentido literal se basa sobre el procedimiento *quaestio-solutio*: cf. Radice, *Migrazione*, 515, nota 63; R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leiden 1970, 524-526.

157. Cf. *Legum allegoriae* III, 8; *De migratione* 69; *De mutatione* 204-205; *De Decalogo* 8; *De specialibus legibus* I, 326.332.344; es parecido el pensamiento expresado en Jn 8, 41. Radice (*Migrazione*, 515, nota 63) afirma que si se considera que Filón fundamenta enteramente su visión ética sobre la teología, la conexión entre politeísmo e inmoralidad está clara.

158. La serie de epítetos es especialmente rica: para un comentario al texto y posibles paralelos entre los atributos del logos y los de la sabiduría, véase Radice, *Migrazione*, 515-517, nota 65; Dey subraya que el logos en *De confusione* 146 representa «the whole intermediary world» (*Intermediary World*, 32); J.G. Kahn ofrece una interesante exposición en Philon d'Alexandrie, *De confusione linguarum*, Paris 1963, 176-182, nota 26.

159. También en *De confusione* 41, Filón comenta Gn 42, 11: hay que admirar la armoniosa concordia que reina entre quienes reconocen a un único y mismo padre, que no es mortal, sino inmortal: el hombre de Dios, que es el logos del Eterno.

o bien pueden ser también llamados «hijos de Israel». En este caso el término hijo designa un grado jerárquico inferior¹⁶⁰ que corresponde al carácter secundario del oído respecto de la vista: si Israel es aquel que ve a Dios y la contemplación es prerrogativa de los hijos de Dios, los hijos del logos son aquellos que escuchan¹⁶¹. Filón vuelve sobre el mismo motivo en *De fuga* 208, comentando Gn 16, 11: «He aquí... que darás a luz un hijo y lo llamarás Israel»:

Ismael significa escucha de Dios¹⁶². Pero el oído ocupa el segundo lugar respecto de la vista y la vista es un privilegio concedido a Israel¹⁶³, hijo legítimo y primogénito (ὁ γνήσιος υἱὸς καὶ πρωτόγονος). En efecto, Israel traducido significa «aquel que ve a Dios».

En el nivel más alto de la escala, en una posición de superioridad respecto de los hijos del logos, están los hijos de Dios, aquellos que conocen al Uno y tienen por bueno lo que es moralmente bello (*De confusione* 145). La base bíblica la ofrecen Dt 14, 1; 32, 18 y 32, 6, textos en los cuales los israelitas son definidos como υἱοὶ τοῦ κυρίου τοῦ θεοῦ y Dios es el padre que los ha engendrado. Es típico de Filón el desplazamiento del Israel histórico al Israel teológico, concebido como el grupo de aquellos que son depositarios de una concepción teológica y ética correcta¹⁶⁴. El parentesco (συγγένεια) que une al hombre con Dios se funda sobre la continuidad que existe entre el logos divino y el humano¹⁶⁵, signo del origen divino de la antropogonía, pero la auténtica filiación supone un camino de acercamiento¹⁶⁶ orientado a alcanzar una proximidad con Dios que tiende a la ὁμοίωσις:

160. Un claro indicio del carácter jerárquico que connota la relación padre-hijo en este contexto se deduce de *De confusione* 149, donde Filón afirma que quien sobresale en la virtud es casi padre.

161. Filón toma la superioridad de la vista respecto del oído del mundo griego, no del judaísmo, que privilegia al oído: cf. Heráclito, Fr. 101a (ed. Diels-Kranz I, 173); Platón, *Fedro* 250d; Aristóteles, *Metafísica* I, 980a. Para Filón la vista y el oído son sentidos «filosóficos», pues aseguran una base para bien vivir: *De specialibus legibus* I, 337-343; IV, 60-61; *Quaestiones in Genesim* II, 34; *Quaestiones in Exodum* II, 9.

162. También la etimología de Ismael que propone Filón resulta engañosa: el nombre está compuesto por el verbo *šm'* y el sustantivo *'el*, pero significa «Dios escucha» (cf. Gn 16, 11), no «escucha de Dios».

163. Según Colson, dada la contraposición con Ismael, en este caso Israel se identificaría con Isaac, hijo legítimo y primogénito (X, 334): en mi opinión, no es necesario postular esta ecuación, pues supondría un *unicum* en Filón: es a partir del binomio oído- vista como debe entenderse la etimología de Ismael en contraposición con Israel.

164. En *Quaestiones in Genesim* I, 92 Filón afirma que los hombres buenos y excelentes son llamados hijos de Dios.

165. Es fundamental la afirmación de *De opificio mundi* 145: «¿Qué parentesco (συγγένεια)? Todo hombre por su inteligencia está íntimamente ligado (ὑκεῖσθαι) al logos divino, habiendo sido engendrado a modo de copia de aquella naturaleza bienaventurada, fragmento, reflejo...». Sobre este texto puede verse el comentario de Lévy, «Étique de l'immanence», 162 y nota 25 y Runia, *On the Creation*, 344-345.

166. En *De Cherubim* 18-19, la οἰκείωσις de Abraham consiste en acercarse (συνεγγίξειν) a

Entonces, necesariamente, al imitar la naturaleza del Padre, los hijos obedientes llevan a cabo sin demora y con el mayor celo acciones bellas¹⁶⁷, la mejor de las cuales es el honor que se le tributa a Dios (*De sacrificiis* 68).

En *De specialibus legibus* I, 318, después de haber sintetizado el contenido de Dt 13, 7-12, Filón afirma que hay que rechazar las relaciones de parentesco fundadas sobre la descendencia o sobre los vínculos conyugales, a menos que contribuyan a reforzar el único e indisoluble vínculo de benevolencia, que es el que une a todos aquellos que tributan honor a Dios. Quien antepone la fe en Dios a las relaciones fundadas en la sangre, recibirá a cambio un parentesco más digno y santo: en efecto, la Ley afirma que son hijos de Dios quienes cumplen lo que es grato y bello (cf. Dt 13, 19-14, 1)¹⁶⁸. Ser hijos significa gozar del cuidado providente y de la atención de Dios, que se puede comparar a la de un padre: más aún, su benevolencia es tanto mayor que la que procede de los hombres, cuanto más difiere Dios de las criaturas. Por tanto, la filiación consiste *a parte Dei* en la protección con que Dios guarda a quien se confía a él, mientras que *a parte hominis* la caracterizan el sentido de respeto religioso y de *φιλία*. También las correcciones y el reproche por parte de Dios son signos de su paternidad. Por esto en Pr 3, 11-12 se lee: «Hijo, no desprecies la educación impartida por Dios y no te sustraigas a su reproche, ya que Dios reprende a aquel que ama y azota a todo hijo que él recibe»¹⁶⁹. El tema de la filiación tiene también una implicación escatológica: en la gran descripción de la restauración final de Israel que cierra el *De praemiis et poenis* Filón menciona tres veces la paternidad de Dios (*De praemiis* 166-167). Cuando el pueblo que vive disperso se convierta y se arrepienta de sus pecados, Dios lo liberará y lo reunirá desde los confines de la tierra en un nuevo éxodo. La reconciliación con el Padre vendrá favorecida por su misericordia, que vence a su voluntad de castigar: harán de intercesores la santidad de los fundadores, a cuya oración el Padre otorga el privilegio de ser escuchada, y el esforzado perfeccionamiento de quienes recorren aquel camino que no tiene más finalidad que la de ser gratos a Dios, igual que unos hijos a su padre. Las ciudades en ruina serán reconstruidas, las tierras estériles se volverán fecundas, y, comparada con la prosperidad presente, la abundancia de los tiempos antiguos no será más que un pálido recuerdo. Todo se

Dios, interrumpiendo el movimiento que le sería connatural a la criatura. Cf. Lévy, «Étique de l'immanence», 163-174.

167. En *De ebrietate* 42, Filón sostiene que la virtud de los padres se da a conocer a los hijos antes que a ningún otro.

168. La concatenación entre el final de Dt 13, 19, donde se recogen los términos τὸ καλὸν y τὸ ἄρεστον, y el inicio de Dt 14, 1 que empieza una nueva perícopa con la frase «οἰοί ἐστε κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν» posibilita la interpretación de Filón: quien lleva a cabo acciones bellas se convierte en hijo de Dios.

169. El texto de Proverbios lo cita Filón en *De congressu* 177, con ligeras variantes respecto de los LXX.

transformará y Dios volverá contra los enemigos de Israel las maldiciones que ahora recaen sobre los transgresores de la ley. La dimensión escatológica de la paternidad divina, vinculada al rescate de Israel, es quizá uno de los rasgos que más aproxima a Filón a la literatura judía intertestamentaria¹⁷⁰.

El Alejandrino es poco amigo de aplicar el título de «hijo de Dios» a personajes singulares de la historia bíblica: la excepción son los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, que asumen una función paradigmática y se prestan bien a sintetizar los diversos rasgos que puede asumir la filiación¹⁷¹. Abraham, que recorre un camino de conversión desde las doctrinas caldeas hasta el monoteísmo, es el τύπος de quien logra la perfección mediante el aprendizaje¹⁷²: por eso, su relación con Dios se interpreta desde el binomio διδάσκαλος-ύφηγητής. Sólo en una ocasión, en *De sobrietate* 56, es llamado Abraham «hijo» y el contexto es significativo: «en efecto, sólo él es noble, pues ha reconocido a Dios como padre y se ha convertido para él en el único hijo adoptivo».

El uso del verbo επιγράφω y la presencia del adjetivo εισποιητός indican el carácter adoptivo de la filiación de Abraham, que corona un proceso de aprendizaje, así como el logro de una cercanía con Dios que hace de él φίλος θεοῦ (cf. Gn 18, 17), hecho digno de recibir la heredad por la fe que ha conquistado.

Isaac es arquetipo de la naturaleza perfecta que nace ya completa y no necesita instrucción. Representa el gozo espiritual característico de la virtud que ha sido generada directamente por Dios. Es plenamente hijo ya desde el momento de la concepción¹⁷³.

Y, en fin, Jacob es el asceta, el que alcanza la virtud mediante el ejercicio, superando altibajos y conflictos: aun siendo más joven que su hermano Esaú, obtiene la primogenitura (*De posteritate* 63), en la lucha con Dios su nombre es cambiado por el de Israel, el vidente, y es precisamente cuando alcanza la contemplación cuando llega a ser γέννημα πρώτιστον

170. Cf. Byrne, *Sons of God*, 62-63: en la amplia serie de ejemplos mencionados no aparece este texto de Filón. Sobre el significado del final del *De praemiis et poenis* y el eventual mesianismo de Filón, el debate entre los estudiosos está abierto: P. Borgen («'There Shall Come Forth a Man': Reflections on Messianic Ideas in Philo», en J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 341-361) piensa que Filón participa de una expectativa escatológica y mesiánica; así también J.M. Scott, «Philo and the Restoration of Israel», en E. H. Lovering (ed.), *SBL 1995 Seminar Papers*, Atlanta, Ga. 1995, 566-573; B. L. Mack, «Wisdom and Apocalyptic in Philo», *SPhA* 3 (1991) 30-37, mantiene una posición contraria; para R. D. Hecht («Philo and Messiah», en J. Neusner *et al.*, *Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987, 139-168) Filón deshistoriza y neutraliza las expectativas mesiánicas populares.

171. Sobre la consideración de la figura de los patriarcas como un esquema interpretativo que se presta a diversas variaciones, véase Kraus Reggiani, *L'uomo e Dio*, 23-26; cf. también Dey, *Intermediary World*, 40-42, 46-58, 68-74.

172. Cf. por ejemplo *De somniis* I, 167-168, 173.

173. Entre otros, véanse *De mutatione* 131; *De somniis* I, 173; *Quaestiones in Genesim* IV, 153.

del Ingenerado, puesto que es objeto de una nueva plasmación por parte de Dios¹⁷⁴.

VI. LA GENERACIÓN DIVINA DE LA VIRTUD EN EL ALMA

En el texto bíblico la fecundidad y el nacimiento de un hijo son un signo privilegiado de la bendición divina. Este esquema, que se repite en las historias patriarcales, Filón lo interpreta mediante la analogía y ve en él la generación de la virtud en el alma humana por parte de Dios. El motivo reaparece, con matices diversos, en muchos tratados del *Comentario alegórico* dedicado al Génesis¹⁷⁵: querría concentrar el análisis sobre dos episodios significativos que Filón cita frecuentemente, a saber, la contraposición entre Lía y Raquel y el nacimiento de Isaac. En *Legum allegoriae* II, 44-48, comentando el texto de Gn 2, 23, la creación de la mujer a partir del hombre se interpreta alegóricamente, como derivación de la sensación a partir del intelecto. Ahora bien, Filón quiere subrayar que el intelecto es tan sólo causa instrumental de la αἰσθησις, puesto que el agente principal es Dios. Para fundamentar la demostración, se mencionan cuatro pasajes bíblicos (Gn 30, 1; 30, 2; 29, 31 y Dt 21, 15-16), que constituyen la base de una alegoría escalonada¹⁷⁶. En Gn 30, 1 Raquel le pide a Jacob que le dé hijos, a lo cual responde el patriarca: «¿Estoy acaso yo en el puesto de Dios, que te ha privado del fruto del vientre?» (Gn 30, 2). Ante las palabras de Raquel, que testimonian la concepción errada de quien cree que quien genera es el intelecto, la respuesta de Jacob restablece la verdad. Sólo Dios es ó γεννῶν y la confirmación viene de la cita de Gn 29, 31, que pone de manifiesto de modo explícito que la potencia generativa es de Dios: «El Señor, al ver que Lía era odiada, abrió su matriz, mientras que Raquel era estéril». Raquel, la mujer hermosa, amada por Jacob, es símbolo del placer tras el cual anda el género humano; en cambio, Lía, la mujer odiada, representa la virtud, despreciada por los hombres pero honrada por Dios con la fecundidad y el don de un hijo destinado a gozar de los derechos de la primogenitura. La presencia del verbo μισεῖται en Gn 29, 31 le permite a Filón enganchar, mediante *gezerah shawah*, con el texto de Dt 21, 15-16 en el cual se establece por ley que si un hombre tiene dos mujeres y ama a una y odia a la otra, si las dos tienen hijos, en el caso de que el

174. En *De somniis*. I, 129 se dice que a Jacob Dios le convierte los oídos en ojos, plasmando así (μεταχαρασθέντα) un nuevo τύπος, es decir, Israel. Cf. también *De ebrietate* 82-84; *De migratione*. 200-201.

175. Una reseña esquemática, no exhaustiva, de los múltiples pasajes en los cuales Filón habla de la generación de la virtud en el alma, en R. A. Baer, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden 1970, 58-61.

176. Quien lo ha puesto de relieve es R. Radice en Filone di Alessandria. *La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosè-Le allegorie delle leggi*, Milano 1987, 408.

primogénito sea hijo de la mujer odiada, a éste le corresponderá el doble de herencia¹⁷⁷. La ley, que busca tutelar al primogénito de la mujer rechazada frente a las decisiones arbitrarias del padre vuelto a casar, en la alegoría de Filón se convierte en una prueba de la prioridad de los frutos de la virtud respecto de los del placer.

También en *Legum allegoriae* III, 180-181 Filón conecta Gn 30, 1 y 29, 31 y acentúa la actitud activa de Dios, que abre la matriz de las almas y siembra en ellas la virtud¹⁷⁸, de modo que puedan llevar a cabo acciones bellas. Además se distinguen la función de fecundar que es propia del esposo respecto a la figura del padre y se especifica que Dios no fecunda al alma en provecho propio, pues Dios no tiene necesidad de nada, sino en favor de aquel que deberá asumir la función de padre¹⁷⁹. En cambio, en *De sacrificiis* 19-20, partiendo de Dt 21, 15-17, Filón se detiene largamente en la contraposición entre la mujer amada, es decir, el placer, y la mujer odiada, la virtud, vistas como dos componentes del alma que están en lucha perenne. En *De posteritate* 135, Lía representa el alma de quien se halla en una situación de ἀλλοτριώσις respecto de las cosas creadas y de οἰκείωσις con Dios y que por eso, una vez recibidas

177. También en *De sobrietate* 21-22 cita Filón Dt 21, 15-17, pero parece alterar el sentido del texto bíblico, pues omite la cláusula «en el caso de que el primogénito sea hijo de la mujer odiada» y del hecho de que en Dt 21, 15, por lo que respecta a la generación de los hijos, se mencione primero a la mujer amada y después a la odiada, deduce que en realidad el primogénito es el de la mujer amada, no el de la odiada: así pues, la ley invertiría el orden natural y conferiría la primogenitura al hijo más joven. La distorsión de la interpretación de Filón parece derivar del contexto de oposición entre el parámetro de la edad y el de la virtud: el honor debe atribuírsele a quien es más virtuoso, aun cuando sea cronológicamente posterior. Algo parecido sucede en *Quis rerum divinarum heres sit.* 47-51, que parte de Dt 21, 15-17 para llegar a Gn 29, 31: también en este caso Filón quiere demostrar que lo más joven debe ser considerado como más digno de veneración por naturaleza. Ahora bien, hay que hacer notar que esta interpretación no se ajusta al caso de Lía, porque sus hijos preceden a los de Raquel; hago ver también que en *De specialibus legibus* II, 133-138, donde Filón comenta Dt 21, 15-17 en sentido literal, la explicación sigue al texto bíblico sin alterarlo.

178. Son muchos los pasajes de Filón en los cuales Dios aparece como aquel que siembra: *Legum allegoriae* I, 45.49.79; III, 219; *De Cherubim* 44.52.106 (las potencias de Dios); *De posteritate* 90-91.171; *De plantatione* 84; *De ebrietate* 30.224; *De confusione* 196; *De migratione* 35.142; *Quis rerum divinarum heres sit.* 309; *De fuga* 52 (la sabiduría); 170; *De mutatione* 134.137-138; *De specialibus legibus* II, 56; *De vita contemplativa* 68. La imagen de la semilla es sugerente, pues en ésta se contiene de manera embrionaria todo cuanto va a ir haciéndose realidad a lo largo del proceso de crecimiento.

179. En *De mutatione* 132 Filón cita Gn 29, 31 como prueba del hecho de que Dios es esposo del alma que ama la virtud: a este propósito no me parece del todo exacta la traducción propuesta por Colson «It were a monstrous thing that one should be a husband and another the parent» (V, 211; la misma solución propone Kraus Reggiani, *L'uomo e Dio*, 353 sobre la base de *De mutatione* 205, pero sin tener en cuenta *Legum allegoriae* III, 181), porque si traducimos así el texto griego, entraría en contradicción con *Legum allegoriae* III, 181. El texto de *De mutatione* 132 admite también otra traducción: «en efecto, sería absurdo que el esposo fuera otro...». Con esta expresión Filón quiere corroborar que quien fecunda es Dios, de modo que la semilla que pone le pertenece completamente (cf. *De mutatione* 131): en efecto, el pasaje de Gn 29, 31 que cita para demostrar esta idea, presenta a Dios como esposo, no como padre, y lo mismo vale para Tamar en *De mutatione* 134-136.

las semillas de la sabiduría, da a luz pensamientos dignos del Padre que los ha generado. En *De posteritate* 179, las palabras de reproche que pronuncia Jacob hacen que Raquel se retracte en los términos de Gn 30, 24: «Que Dios me conceda otro hijo».

Además de la historia de las mujeres de Jacob, Filón recurre a otro episodio paradigmático para ilustrar la generación divina de la virtud: se trata del nacimiento de Isaac, anunciado en Gn 17, 6, y que tuvo lugar cuando Abraham y Sara eran ya de edad avanzada¹⁸⁰. En *De Cherubim* 43-47, el Alejandrino subraya nuevamente que quien siembra es el Ingenerado y que el fruto, que pertenecería a Dios¹⁸¹, Él lo regala a quien lo necesita: el caso de Sara y Abraham se sitúa en el mismo grupo que el de Lía, Rebeca y Séfora, modelos diversos de vida virtuosa. Ahora bien, en este contexto Filón introduce un tema nuevo, el de la virginidad: mientras que en la naturaleza humana es necesario para la procreación que la virgen se haga mujer, cuando Dios se une a un alma, ésta pasa de ser mujer a ser virgen¹⁸². La edad avanzada de Sara¹⁸³ y el cambio de nombre¹⁸⁴, que precede a la filiación, son signo de un largo camino de progreso espiritual al término del cual el alma vuelve a ser pura y virgen y puede encontrarse con Dios y generar frutos perfectos. En efecto, Isaac no es un hombre, sino hijo de Dios¹⁸⁵, símbolo de la perfecta alegría interior que el Señor produce en el alma virtuosa cuando hace descender sobre ella desde lo alto las semillas que la fecundan¹⁸⁶. Pero Isaac es también el hijo que Abraham decide sacrificar, obedeciendo la orden de Dios (Gn 22, 2). Aquí se apura otro matiz de la filiación: el hijo, entendido alegóricamente como el producto viril del alma virtuosa, debe ser resti-

180. Acerca de la dimensión mística de la generación divina, véanse las consideraciones de Bréhier, *Les idées*, 234-235: el autor cita un pasaje de la *Ética a Nicómaco* (I, 1099b) para demostrar que Aristóteles considera que la felicidad es un don divino: ahora bien, hay que precisar que Aristóteles no mantiene esta tesis, pues piensa que la causa esencial de la felicidad está en el hombre.

181. También en *De mutatione* 131 Filón afirma que quien regala algo entrega algo que le pertenece totalmente: por eso, Isaac no es un hombre, sino algo divino, a saber, la alegría.

182. *De Cherubim* 50: «En verdad conviene que la naturaleza con la que Dios tiene trato sea incontaminada, intacta y pura, verdaderamente virgen; con nosotros sucede lo contrario. En efecto, la unión humana que tiene lugar en vistas a la generación hace que la virgen se haga mujer; en cambio, cuando Dios empieza a frecuentar un alma, Él transforma nuevamente en virgen a aquella que antes era mujer, ya que después de haber expulsado las pasiones degeneradas y muelles con las cuales se había afeminado, introduce las virtudes regeneradas y puras»; cf. también *De praemiis* 158-160; *Quaestiones in Exodum* II, 3. Filón presenta la virginidad del alma unas veces como prerrequisito para la fecundación divina y otras, como algo que sigue a la fecundación: véase a este propósito Baer, *Philo's Use*, 55 y nota 3.

183. Sobre la vejez de Sara es significativo el pasaje de *De migratione* 141-142, donde se contraponen el embarazo de Sara al de las mujeres egipcias y se especifica que el parto tiene lugar sin necesidad de la ayuda de comadronas.

184. *De mutatione* 77-80.

185. *Legum allegoriae* III, 217-219.

186. La misma metáfora aparece en *Quod deterius* 60; en *De mutatione* 253-260 a la imagen de la siembra se le une la de la lluvia, recordando el descenso del maná (Ex 16, 4); también en este caso Filón une a Lía y Sara.

tuido a Dios, pues ha sido Él quien lo ha regalado. Citando Gn 22, 16 («porque has hecho esto»), Filón señala en *Legum allegoriae* III, 209 que hacerlo todo por Dios es la síntesis de la piedad religiosa; en *Quod Deus sit immutabilis* 4, la ofrenda de Abraham viene definida como acción de gracias necesaria y adecuada¹⁸⁷.

En lo referente a la virtud, la metáfora de la filiación marca de modo muy vivo la polaridad activo-pasiva, masculino-femenina sobre la que se estructura la relación entre Dios y el alma, y también exalta la gratuidad del don¹⁸⁸. Así como, según la mentalidad bíblica, la procreación de un hijo es más bien expresión de la bendición del Señor que de la acción del hombre, así también la virtud es un regalo que tiene su origen en la gracia divina. Las imágenes de la siembra y de la lluvia fecundante, que con frecuencia se asocian a la generación, no hacen otra cosa sino dibujar de modo plástico la acción de Dios, la trayectoria descendente del don y el carácter receptivo del alma. Dado que sólo se regala aquello que se posee, le es posible a Filón subrayar la íntima pertenencia de la virtud a Dios: Él es el padre de la piedad y de la santidad (*De migratione* 194), e hijos de Dios verdaderos y propios son las virtudes perfectas (*Quod Deus sit immutabilis* 4). Además, el don introduce una dinámica circular de ofrenda y restitución que no le es ajena a la filiación y que conduce al hombre virtuoso a una proximidad especial respecto a Dios.

Por lo que se refiere al origen de la temática de la generación divina de la virtud, Festugière sugiere la convergencia de múltiples fuentes: la idea mítica de las bodas sagradas (ἱερὸς γάμος), ampliamente documentada en los ritos de iniciación a los misterios, se fundiría con la imagen bíblica de Israel visto como esposa del Señor y con la concepción platónica del surgir de las virtudes a partir de la contemplación de lo bello por parte del alma¹⁸⁹. En cambio, Leisegang acentúa la virginidad del alma que resulta fecundada por Dios y prefiere conectar nuestro tema con las versiones extáticas del profetismo helenístico¹⁹⁰. A mi juicio hay que dejar bien claro que Filón espiritualiza completamente el motivo de la generación divina de la virtud, lo concreta en un sentido ético-psicológico y elimina así todo residuo mítico¹⁹¹. En el *Banquete* de Platón la

187. En *De migratione* 142, siempre en referencia al sacrificio de Isaac, se menciona el precepto del Señor contenido en Nm 28,2: «Ofréceme mis dones, mis regalos, mis frutos».

188. Cf. Baer, *Philo's Use*, 57.

189. A. J. Festugière, *La revelation d'Hermès Trismégiste II: Le Dieu Cosmique*, Paris 1949, 547-551. Para el autor, el discurso de Diotima en el *Banquete* de Platón (208e-210a; 212a) sería la fuente directa de las especulaciones de Filón: pero mientras que Platón se limita a sugerir una imagen, Filón desciende a detalles. Platonismo, misterios y exégesis bíblica formarían una tradición de escuela que subyace a Platón y de la cual beben los escritos herméticos (*Corpus Hermeticum* IX, 3-4).

190. H. Leisegang, *Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystic*, Leipzig 1922, 43-71; para una recensión crítica de la tesis de Leisegang, véase Baer, *Philo's Use*, 96-98.

191. De este modo Filón se distancia del gnosticismo: cf. Baer, *Philo's Use*, 63.

ascensión mística del alma no deja espacio alguno al don de Dios y, por lo que se refiere a la profecía helenística, en los pasajes de Filón que hemos analizado prevalece el plano ético en vez del cognoscitivo, falta la dimensión extática, y la virginidad no se entiende en sentido físico, sino que se concibe como rechazo del placer¹⁹². Personalmente pienso que el pensamiento de Filón tiene otras raíces: en el Antiguo Testamento la acción benéfica de Dios, la efusión del espíritu¹⁹³, el envío de la palabra o de la sabiduría¹⁹⁴ siguen una trayectoria vertical, descrita a veces con la imagen de la lluvia¹⁹⁵ o de la plantación¹⁹⁶; está muy consolidada la convicción de que la gracia tiene un carácter interiormente eficaz; en algunos casos la metáfora de la semilla y de la siembra se emplea en contexto ético¹⁹⁷ y la insistencia en la descendencia es machacona, así como la atribución a Dios de la generación de los hijos. Estas ideas se entrecruzan con algunos motivos que proceden de la filosofía griega: a la generación de las virtudes presente en el *Banquete* platónico se le suma la siembra de almas llevada a cabo por el demiurgo en el *Timeo* (41c; 41e; 42d)¹⁹⁸ y quizá tampoco le es ajena a Filón la concepción estoica de los σπέρματα ἀρετῆς¹⁹⁹. Ahora bien, los elementos de procedencia griega son reelaborados en el seno de un cuadro marcadamente teologizado y espiritualizado, de impronta típicamente filoniana.

VII. CONCLUSIONES

«Quien haya dejado casas o hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o hijos, o campos por mi nombre, recibirá el céntuplo y tendrá en herencia la vida eterna» (Mt 19, 29): el *logion* de Mateo sintetiza muy bien el pensamiento de Filón sobre la filiación (si prescindimos de su referencia a Cristo). Aun reconociendo la fuerza de los vínculos de la sangre, el Alejandrino desplaza decididamente el centro de gravedad de la filiación hacia un nivel más espiritual, presentándola como don de Dios y meta suprema de la vida del sabio. Es paradigmática la actitud de los levitas,

192. Baer, *Philo's Use*, 97-98; en sentido espiritual se trata de reconocer la propia nada ante Dios: *Quis rerum divinarum heres sit* 26-29.

193. Is 32, 15-17; Ez 11, 19; 36, 26-27.

194. Sab 9, 9-18.

195. Is 55, 10-11.

196. Is 5, 2; Jr 31, 27-28; Ez 17, 22-24.

197. Pr 11, 18; Os 10, 12; Jr 4, 3 y en el NT, St 3, 18.

198. Runia, *Philo*, 254.

199. Se encuentran vestigios de esta concepción en Cicerón, que habla de *semina virtutum* o *ignicula: Tusculanae disputationes* III, 2; *De finibus* V, 17-18.43; se trata de una concepción estrechamente unida a la idea de las razones seminales y del fuego visto como σπέρμα o λόγος σπερματικός (SVF I, 102; 497; II, 596; 618-619; 717; 739; 780; 1074; 1133). Sobre esta temática véase M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1967, I, 250-251 y nota 1.

que desconocen padre y madre, hijos e hijas y tienen a Dios como única heredad²⁰⁰, pero es quizá más significativo aún el camino de Abraham, que decide sacrificar a su hijo: desde un punto de vista literal eso significa la prioridad de la fe por encima de todo vínculo de parentesco, mientras que según la alegoría el acto de Abraham es símbolo de la restitución a Dios del don divino de la virtud. Filón sabe que en este mundo es imposible gozar siempre del privilegio de estar continuamente como «hijos en presencia del Padre»²⁰¹, pero éste sigue siendo el deseo más profundo del sabio.

Dado el trasfondo judaico, choca la aplicación metafórica de la categoría de filiación al cosmos para indicar así su origen divino y el cuidado amoroso que Dios dedica a todo cuanto ha venido a la existencia. En cambio, el título de hijo primigenio atribuido al logos expresa la asimetría que siempre persiste entre el rostro revelado de Dios y su esencia, que se abisma en el misterio.

200. *Legum allegoriae* II, 51; *De sacrificiis* 118-120.128-129; *De plantatione* 63-64; *De ebrietate*. 72; *Quis rerum divinarum heres sit* 124; *De fuga* 88-89.

201. La expresión está sacada de *Quaestiones in Genesim* IV, 29.