

El Cosmos — Hijo de Dios: El desarrollo judeohelenista de un tema platónico.

Por José Pablo Martín

1. Dos analogías principales sirven a los griegos clásicos para explicar la realidad: la artesanía y la gestación animal. En torno a ellas se articula la teoría platónico aristotélica de las causas, y con ellas se distinguen los dos ámbitos del devenir: la naturaleza y la técnica¹. Para explicar la globalidad del cosmos Platón echa mano de las dos analogías, en el mito del *demiourgos* por una parte², y en la concepción del cosmos como hijo sensible de un Padre inteligible. Así concluye el texto del Timeo: “Viviente visible que envuelve todos los vivientes visibles, Dios sensible a la imagen del dios inteligible, grandísimo, óptimo, bellísimo, perfectísimo, el cosmos ha nacido: es el Cielo, uno y único en su especie”³.

2. En estas dos caracterizaciones griegas del cosmos, como obra de artesanía y como hijo de paternidad inteligible, se ilustra convergentemente la idea de imagen o reflejo. Lo cósmico no es otra cosa además de lo inteligible, sino que es precisamente su cara sensible, su prolongación en el ámbito de la *aisthesis*. En épocas posteriores el estoicismo y el sincretismo religioso helenista impusieron la “religión cósmica”, que concibe toda la realidad

¹ Recuérdese el principio enunciado por Aristóteles en su *Metafísica* 1032 a 12–13. Los dos ámbitos de la producción de seres compuestos son la naturaleza y la técnica. A este par corresponde, como su sombra negativa, el del azar y la fortuna.

² Un tratamiento del tema relacionado con nuestra perspectiva puede encontrarse en M. Baltes, *Numenios von Apamea und der platonische Timaios*. Vigiliae Christianae 29 (1975), 241–270.

³ *Timeo* 92 C. La imagen de la paternidad divina es frecuente en el *Timeo*: 28 C, 34 B, 41 A, etc. Véase también *República* 506 E.

visible como el único templo en el que se adora al Alma divina fundamento de toda vida particular.⁴ La unión de alma y cuerpo en el hombre, es a su vez un símbolo de aquella gran unidad o relación cósmica de lo inteligible y lo sensible.⁵

3. Los judíos de Alejandría estaban destinados a recibir estas tradiciones, a imponerles otra dinámica, y a preparar el camino de especulaciones futuras. La novedad dinámica puede expresarse así: las relaciones entre el padre y el hijo (entre el principio y el cosmos) rompen progresivamente el límite semántico de modelo – copia, y, aprovechando algunos elementos ya adelantados por los griegos, se desarrollan como relación mutua, como circularidad bipolar entre dos actores, como acontecimiento dialéctico, en el que cada uno de los sujetos se constituye a sí mismo en su relación con el otro. En la analogía metafísica de la filiación, el hijo deja de ser simplemente reflejo, y pasa a la mayoría de edad como heredero y actor. Un testimonio temprano de la nueva dirección filosófica lo tenemos en la *Carta de Aristeas* de uno o dos siglos a. C., donde se desarrolla una interpretación cosmológica de la liturgia hebrea.⁶ La liturgia es por esencia diálogo, y determina con mayor densidad antropológica aquellos conceptos que antes se encerraban en la metáfora artesanal y genética. Este camino estuvo preparado por el estoicismo⁷, sin duda, pero pocas veces alcanza los lugares ideológicos a donde nos lleva Filón de Alejandría.

4. Filón da un paso sorprendente cuando escribe: “Diga pues todo el universo, el más grande, el más perfecto rebaño del Dios existente: Señor, sé mi Pastor, y nada me faltará!”⁸. En este pasaje se pone en boca del mundo el texto del Salmo 23 (22), en el que un fiel israelita canta su confianza en la providencia de Dios. El cosmos no es ya solamente templo universal

⁴ Véase A. Festugière, *Le Dieu cosmique*, París, 1949, pp. 238-247 y 311-340.

⁵ Véase A. Festugiere, o. c. pp. 247-259.

⁶ La exégesis alegórica de *Carta de Aristeas* 87-98 es uno de los primeros testimonios de la concepción universalista de los judíos alejandrinos, que veían en los textos litúrgicos del Pentateuco un tratamiento simbólico de los principios que rigen la vida cósmica.

⁷ En el *Himno a Zeus* de Cleantes, por ejemplo, unifica en una misma y orgánica perspectiva la religión, la piedad individual, la filosofía y el conocimiento del mundo. Véase el texto en A. Festugière, O. c. 311-313.

⁸ En *De agricultura* 52.

al gusto del estoicismo de la época, sino que pasa a ser sujeto activo de la acción litúrgica.⁹ La expresión “los cielos cantan la gloria de Dios”¹⁰ podría extenderse más allá del judaísmo, pero es Filón el que teoriza sobre las relaciones Dios – Mundo en base al concepto de “gracia”, es decir, de regalo, donde vuelve a aparecer la matriz antropológica del modo de pensar la metafísica.

5. Jugando con la raíz *charis*, gracia, Filón propone un principio universal para determinar las relaciones entre Dios – creación: “A Dios el dar beneficios, a lo generado el dar gracias”¹¹. Esta no es una expresión aislada, sino que corporiza sintéticamente una idea desarrollada de muchos modos. Dios y el mundo, llamado aquí *génesis* o generación, se entrelazan en una acción litúrgica donde lo característico no es sólo la dependencia sino el intercambio.¹² El acto de donar caracteriza ontológicamente a Dios, y el acto de ser donado, al mundo.¹³ La oposición inteligible – sensible, que determinaba la pareja padre – hijo en el Timeo y sus comentaristas del helenismo, se desplaza hacia otras regiones lógicas: la del que tiene el ser por sí, y la del que tiene el ser recibido.¹⁴ El mundo recibe la determinación de creado, y como tal deberá conocer su dependencia del

⁹ Véase *De fuga* 185 y el comentario de Starobisnki–Safran en la edición francesa, 244; así mismo *De virtutibus* 72–75, comentado por Arnaldez, edición francesa 71, con estas palabras: “C’ est que Moïse, rendent grâces à Dieu après avoir accompli sa volonté, est, à lui seul, comme un résumé de toute la Création”.

¹⁰ Frase repetida en la liturgia hebrea, que podía significar dos cosas en el orden filosófico: o que la naturaleza era un rastro para ascender noéticamente a Dios, o que la misma naturaleza responde a Dios con la alabanza por el hecho de ser llamada desde el no ser, y mantenida en el ser.

¹¹ *De plantatione* 130: *theōi men euergettein, genēsei de eucharistein.*

¹² Según Filón, tanto el hombre como el mundo deben comprenderse a sí mismos como “regalos” de Alguien, y por tanto no pueden disponer de sí como dueños absolutos. Véase el tratado *Quod Deus* 87, 107 y *passim*. Además *De especialibus legibus* I 295, *De mutatione* 42–58.

¹³ Ver además *De plantatione* 93, y la interpretación de Núm 28,2 que hace Filón en *Quod Deus* 6 y *De migratione* 142.

¹⁴ La idea platónica de participación implica en germen la separación de aquello que tiene el ser por sí y aquello que lo ha recibido. Esta idea habría de desarrollarse en el neoplatonismo, al menos en el del fragmento editado por P. Hadot, *Porphyre et Victorinus II* (París 1968) 60–113. Lo que añaden los textos filonianos es la perspectiva intersubjetiva encerrada en la metáfora del don, que pone en juego la interrelación del donador y del receptor.

ser en una especie de liturgia ontológica: admitirse como nada y reconocer al donador. Por ello que la perfección de la criatura está expresada en el “eu—charistein”, responder a la “charis”.¹⁵

6. El acto litúrgico no lo realiza el cosmos solamente por su cabeza, el hombre, sino que también la misma estructura del devenir cósmico es litúrgica: la mezcla de los perfumes en el santuario simboliza la síntesis de los cuatro elementos con que se forma el mundo.¹⁶ Y haciéndose eco del tema griego del fuego como último estadio perfecto de los elementos, traspone el tema a la liturgia hebrea, afirmando: “... es el mundo creado por la sabiduría divina en realidad el que se consagra todo entero en holocausto desde la mañana a la tarde”. Y agrega: “Tal es la vida que conviene al mundo: dar gracias continuamente al Padre creador sin interrupción; no hacer otra cosa que consumirse reduciéndose a sus primeros elementos para mostrar que no se guarda nada para sí, que se entrega todo entero como ofrenda al Dios que lo ha engendrado”¹⁷. El mundo y el hombre se identifican en la figura del liturgo, el hijo engendrado por Dios del no ser, que toma conciencia de su filiación o dependencia ontológica.

7. Es importante observar las transformaciones que Filón impone al tema platónico del motivo que tuvo la causa para engendrar el mundo. Platón advierte ya que Dios no fue movido desde afuera para crear, sino que lo hizo por una riqueza interna: por su bondad (*agathótes*)¹⁸. Si observamos los diversos pasajes de Filón en los que se recuerda este tema, advertimos una tendencia a determinar esta bondad como “beneficio” o *euergesia*¹⁹, lo cual no excede demasiado los ámbitos de los antecedentes griegos, pero sí los excede claramente cuando, concibiendo una hendíade, caracteriza esta “bondad” como *charis* o gracia.²⁰ Esto ya es otra cosa, porque el “regalo” tiene salida desde

¹⁵ Vale citar el estudio de J. Laporte, *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie* (París 1972).

¹⁶ Véase el comentario de M. Harl en la edición francesa de *Quis rerum dív. heres sit* (París 1966) 135 s.

¹⁷ *Quis rerum* 199. A más del comentario de M. Harl puede verse con utilidad H. Hegermann, *Die Vorstellungen vom Schöpfungsmittel im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (Berlín 1961) 47–50.

¹⁸ Platón, *Timeo* 29 D E es recordado frecuentemente por Filón.

¹⁹ Véase *De mutatione* 46 con el comentario de Colson *ad locum, Quod Deus* 108, *De cherubim* 127, *De opificio* 21, etc.

²⁰ *De legum alleg* III 78.

Dios y exige una devolución. El concepto ético judío según el cual cada hombre ha recibido su vida (sus “talentos” o monedas) para usarlos responsablemente y en vistas al “regreso” del Señor–Juez, que en Filón se hace presente a cada paso²¹, se extiende también a la cosmología y a la actividad creadora universal.²² En este contexto, la “bondad” del Hacedor platónico pierde su unidireccionalidad estética y se interna en el juego bipolar de la ética.

8. La “bondad” de Dios no es solamente, para Filón, una perfección inmanente que se refleja en lo plasmado a su imagen, sino que es un centro motor de la actividad de las potencias. Las potencias o *dynámeis*, hipóstasis intermediarias que actúan en el cosmos, tienen por fuente (*pegé*) a la “bondad” de Dios.²³ Esas mismas potencias, o el *Logos* que las encierra a todas, serán encargados de hacer retornar hacia Dios todas las cosas hechas.²⁴ El *Lógos* filoniano, a su vez, se reviste, según la alegoría, de todos los ornamentos y atributos del Sumo Sacerdote de la liturgia bíblica. Se cierra así un círculo en la explicación causal de la creación: las cosas existen no solamente porque Dios no es envidioso de los que participan de su perfección, sino porque Dios quiere ser imitado en su mismo carácter de donador, por aquellos que re-conocen haber recibido en don su mismo ser. Esta concepción de ida y vuelta en la donación no se aplica exclusivamente al hombre, sino también al Cosmos, Hijo Primo-génito y Perfecto de Dios.²⁵

9. Se afianza entonces la idea de un doble momento en el *télos*. Las cosas hechas son perfectas, pero deben todavía ser perfeccionadas. Esta es otra perspectiva para observar las transformaciones que se operan en torno al concepto de cosmos. Se

²¹ Véase, entre muchos textos, *Quod deterius* 65, *Quis rerum* 105, 108, 123, 129, *De somnis I* 113.

²² El texto más importante: *Quod Deus* 106–108.

²³ Ver *De opificio* 21 y *Quod Deus* 108, cuyo texto hacia el fin nos ha llegado corrompido. La reconstrucción que hace Wendland parece preferible a la de Colson, entre otras cosas, porque la primera mantiene la relación filoniana entre bondad de Dios y origen de las potencias.

²⁴ Véase el estudio clásico de E. Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d' A.* (París 1950) 98–101.

²⁵ Véase el ya citado *Quod Deus* 106. Compáresc con *De migratione* 193. Según *Quod Deus* 31–32, el *Logos* es el Primogénito de Dios y el Cosmos es el Hijo menor.

problematiza la identidad entre *eidos* y *télos* heredada de los griegos clásicos. La forma y el fin empiezan a distanciarse, en cuanto la última explicación de las cosas no las dará la forma inmanente que a su vez es reflejo de la forma trascendente, sino que estas formas creadas deberán moverse, emigrar de sí mismas, en un camino ascendente cuyo *télos* debe ser dado todavía por la bondad creadora.²⁶ El hombre, como la creación entera, son “intermedios” entre Dios y Dios, entre Dios como *arché* y Dios como *télos*.²⁷ Filón se adelanta a las especulaciones de los maestros talmudistas, a los teólogos cristianos y gnósticos, que veían en la cosmología un capítulo de *historia salutis* pensada desde el principio de la creación.²⁸ Pero depende ya de una larga tradición judeohelenista que se expresa, entre otros, en la *Sapientia Salomonis*.

10. Evidentemente todo lo dicho implica una íntima correlación entre cosmos y hombre, en la figura del hijo. Es decir, desde otra perspectiva, implica una correlación entre macrocosmos y microcosmos en la figura del *Lósos*.²⁹ El Hijo de Dios asume en sí toda la riqueza formal y la historia creacional tanto del hombre como de la realidad cósmica. En el pensamiento judeohelenista se piensa la cosmología desde la antropología y ésta, desde la teología. A su vez, las relaciones de teología y antropología son determinadas en gran medida por la metáfora del padre y del hijo. También los griegos, sin duda, habían llegado a construir una cosmología teológica. Pero esa teología estaba ligada indisolublemente a sus dos matrices metafóricas principales, el artesano y la gestación. En Filón aparecen como nuevas valencias del lenguaje que imponen su renovada lógica: se trata de valencias nuevas desentrañadas de los mismos viejos términos platónicos. En el caso del hijo, a la idea de imagen se suma la idea de socio en el intercambio del amor, del “maravilloso comercio”.³⁰

11. Este desentrañamiento de valencias conceptuales tiene su peso mayor en el terreno ético y religioso. Pero no se deben

²⁶ Véase el citado Hegermann, *Die Vorstellungen* 57-67.

²⁷ *Quis rerum* 120–121; *De migratione* 133–142; *De plantatione* 93.

²⁸ Véase B. L. Mack, *Logos und Sophia* (Göttingen 1973) 155 s.

²⁹ Véase *De fuga* 110–118, y *De vita Mosis* II 117–135.

³⁰ *De mutatione* 25.

dejar de considerar las consecuencias estrictamente metafísicas, consecuencias que habrían de mostrarse nítida o confusamente a través de los siglos. Desde el punto de vista sistemático, pueden esquematizarse en los siguientes puntos: a) concepción circular y totalizante entre el *arché* y el *télos* por la cual la antigua oposición inteligible - sensible de los griegos clásicos es asumida dinámicamente en otro contexto; b) inclusión radical de la materia en las relaciones divino-humanas; c) orientación de todas las formas inmanentes particulares hacia un *télos* exterior a sí mismas y absoluto, por el cual solamente el Todo o Dios podrá ser verdadera razón de ser de cada uno de los seres particulares. Desde el punto de vista histórico, debe considerarse la unidad en la diversidad que la especulación sobre el Hijo de Dios habría de tener en sistemas tan distantes como la teología cristiana, los gnósticos, la cábala, y más recientemente, el lugar que el término "hijo" adquiere en Boehme, Spinoza, Scheling, Hegel, y otros, acercándose notablemente a las características sistemáticas mencionadas anteriormente.