

LA ÉTICA DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

PHILO OF ALEXANDRIA'S ETHICS

Jacob Buganza

Universidad Veracruzana

*Resumen: En este trabajo, el autor busca poner de relieve el vínculo, que estima fuerte, entre la metafísica y la ética general de Filón de Alejandría. Luego de examinar los puntos fundamentales de la metafísica mosaica contenida en el *De opificio mundi*, el autor busca ver la continuidad de ellos a través de la antropología filosófica, sobre todo recurriendo al concepto de inteligencia, en el campo de la ética general, por lo que en la última parte del trabajo revisa la manera en que Filón expone el decálogo como compendio de la ley moral general.*

Palabras clave: Filón de Alejandría, filosofía mosaica, metafísica filoniana, platonismo, antropología platónica, ética clásica.

*Abstract: In this work, the author seeks to highlight the link, which he believes to be strong, between the metaphysics and the general ethics of Philo of Alexandria. After examining the fundamental points of the mosaic metaphysics contained in the *De opificio mundi*, the author seeks to find their continuity through philosophical anthropology, especially by resorting to the concept of intelligence, in the field of general ethics. Therefore, in the last part of the work, the author reviews the way in which Philo exposes the Decalogue as a compendium of the general moral law.*

Keywords: Philo of Alexandria, Mosaic Philosophy, Filonian Metaphysics, Platonism, Platonic Anthropology, Classical Ethics.

1. INTRODUCCIÓN

Filón de Alejandría representa, para muchos, una clave imprescindible para comprender el desarrollo de la metafísica occidental. En efecto, Filón puede ser visualizado como engranaje entre la filosofía helenística (sobre

todo, como un gran filósofo platonizante, pero también como eminente cono- cedor del estoicismo¹) y la revelación judeo-cristiana. Es verdad que Filón es propiamente judío, pero la manera en que hace converger la filosofía clásica y helenística con la revelación judía lo convierte en paradigma para la filosofía religiosa posterior. En efecto, como ha demostrado Harry Wolfson, Filón es el padre de la filosofía religiosa². Su filosofía mosaica viene a ser, para muchos teóricos e historiadores de la filosofía, indispensable para captar la manera en que buena parte del bagaje clásico-helenístico es absorbido y comprendido por la filosofía de cuño religioso que regirá, por milenio y medio al menos, la filosofía de Occidente. Por ello, Battista Mondin, en su imponente *Storia della metafísica*, viene a decir que

“Filón no es una figura menor, que se puede tranquilamente ignorar, sino una de las figuras principales en la historia de la filosofía, sobre todo en la historia de la metafísica. Es el creador de un nuevo género de metafísica, la metafísica teocéntrica. Ésta será puente entre la metafísica clásica de Platón y Aristóteles y la metafísica cristiana de los Padres y los escolásticos”³.

Aquí sólo nos limitaremos a retomar parcialmente su antropología para conectarla con su propuesta en el campo moral. Por supuesto que lo que podría llamarse la ética de Filón posee muchas ramificaciones, concretamente es destacable en lo que viene a denominarse en la actualidad ética especial, esto es, la casuística, que es la aplicación de los principios generales a casos concretos en un ejercicio de lógica moral. Por ello, aquí nos circunscribimos a

¹ Entre los intérpretes que visualizan a Filón como continuador del estoicismo destaca Max POHLENZ, “Philo von Alexandria”, en *Nachrichtender Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 5 (1942) 409-487. En relación al platonismo, resulta destacable su vínculo con Antíoco de Ascalón, rehabilitador de la antigua Academia, Cf. John DILLON, “Philo and Hellenistic Platonism”, en Francesca ALESSE (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 223-252. En relación a Eudoro (entre otros), en el mismo volumen, Cf. Mauro BONAZZI, “Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in Early Imperial Age”, pp. 233-251.

² Harry A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962 (3a ed.), 2 vols.

³ Battista MONDIN, *Storia della metafísica*, t. I, Bolonia, ESD, 1998, p. 491. Vale la pena leer también esta valoración de Mondin sobre Filón: “Ha logrado crear un nuevo género de reflexión filosófica y metafísica, precisamente porque no ha transcrito simplemente en el lenguaje filosófico griego las verdades de la Escritura, sino que también se ha esforzado por dar a los mismos términos usados por Platón, Aristóteles y los estoicos, un contenido y significado nuevos, tanto para hacer brotar un nuevo léxico filosófico como, además, un nuevo tipo de filosofía (la filosofía religiosa) y metafísica (la metafísica teocéntrica). Para transferir los contenidos de la Escritura a la filosofía, Filón ha acuñado aquel maravilloso método alegórico que le consentía entrever bajo la exterioridad de eventos aparentemente casuales y personas singulares ideas y principios universales. También este método pasará de Filón a los Padres de la Iglesia, que lo aplicarán al Antiguo y Nuevo Testamento, y verán en el Antiguo una enorme y grandilocuente alegoría del Nuevo”. *Ibid.*, p. 492.

presentar en esencia su ética general, o sea, sus principios morales fundamentales⁴. Para lograrlo, parece que lo más conveniente es recurrir, de inicio, a su obra metafísica fundamental, a saber, el *De opificio mundi*, pues ahí se hallan asimismo los trazos de su concepción antropológica. Después retomaremos fundamentalmente el *De Decalogo*, para engarzarlo, en el último momento, con el opúsculo *Quod omnis probus sit liber*.

2. LA VISIÓN FILOSÓFICO-RELIGIOSA

El *De opificio mundi* contiene, por decir así, una suerte de compendio de la visión filosófico-religiosa de Filón. El Pentateuco, como ha sido dicho por la tradición, es obra de Moisés (al que Filón considera genuino filósofo⁵), por lo cual elogia la manera en que ha sido redactado. Y este elogio se debe, efectivamente, a que inicia con la Creación (esto es, el *Génesis*),

“y de él se desprende el mundo y está en armonía con la ley y la ley con el mundo (τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνάδοντος), y que, de ese modo, el hombre respetuoso de la ley (νομίμου ἀνδρὸς) es ciudadano del mundo (κοσμοπολίτου), ya que ajusta su conducta a los dictados de la naturaleza (πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος), de conformidad con la cual es regido el mundo entero”⁶.

Desde estas líneas iniciales, Filón pone de manifiesto el carácter que corresponde al mundo y al hombre, a saber, su dependencia de la ley en cuanto creados (no se dan la ley a sí mismos, sino que, al ser criaturas, la obtienen de fuera⁷), de acuerdo con la cual se rige el universo entero, por un lado, y por el

⁴ Esta distinción tiene todo el sentido al interior del pensamiento filoniano, en cuanto él considera que las revelaciones hechas a través de Moisés son de tres clases, a saber, la creación, la histórica y la legislativa. La parte histórica se refiere a la plasmación de vidas nobles y ruines, y en cuanto a la legislativa (νομοθετικός) “una sección de ella comprende la materia más general, y la otra encierra la prescripción de las leyes particulares”. FILÓN, *Praem.*, I, 2 (aunque hemos seguido la edición de Colson de las obras del alejandrino, hemos consultado, y en muchas ocasiones seguido fielmente, las versiones de José María Triviño).

Las obras citadas de Filón están en PHILLO, *Opera*, London, Loeb. Se indica el volumen y el año de su publicación: *De Opificio mundi* (traducción de F. H. Colson y G. H. Whitaker) t. I, 1929, pp. 2-137; *Quis rerum divinarum heres sit* (traducción de F. H. Colson), t. IV, 1932, pp. 270-450; *De specialibus legibus* (traducción de F. H. Colson), t. VIII, 1939, pp. 3-157; *Quod omnis probus sit liber* (traducción de F. H. Colson) t. IX, 1941, pp. 2-102; *De praemiis et poenis* (traducción F. H. Colson), t. VIII, 1939, pp. 309-423; *De tribus virtutibus: de fortitudine, de caritate, de poenitentia*, en: el mismo, *Opera* (traducción de F. H. Colson), t. VIII, 1939, pp. 158-307; *De vita Mosis* (traducción de F. H. Colson), t. VI, 1935, pp. 273-595; *De Decalogo* (traducción de F. H. Colson y G. H. Whitaker), t. VII, 1937, pp. 3-97.

⁵ Cf. FILÓN, *De Op.*, II, 8.

⁶ *Ibid.*, I, 3.

⁷ Moisés ha impuesto el nombre de “génesis” a lo que perciben los sentidos, puesto que se trata de aquello que tiene origen. Cf. FILÓN, *De Op.*, II, 12. Un poco más abajo, Filón pone de

otro el hombre que, siendo criatura al igual que el universo, está sometido a la legislación del cosmos, pero le corresponde “ajustar” su πράξις a esa legislación, lo cual se traduce, en terminología estoica, como era habitual en esta época, a conformar la propia actividad a los dictados de la naturaleza.

Más adelante, Filón asienta algo que no tiene precedentes en la historia de la metafísica. Efectivamente, la doctrina de Platón contenida en el *Timeo* afirma que las Ideas o Formas son eternas (así como el cosmos, ciertamente), y que el Demiurgo viene a estamparlas en la materia, de suerte que el origen de las entidades sensibles (el génesis, en la metafísica mosaica) tiene su principio por la conjunción entre las Ideas eternas y la materia sensible⁸. Filón asegura, por su parte, y en esto parece haber una enorme innovación en su metafísica, que estas Ideas son creadas también⁹. El símil del que se sirve el alejandrino es el del arquitecto, y aparece reiteradamente (así como el artesano o el padre, de las que se sirve para explicar diversas funciones del Creador). Afirma en un pasaje crucial del *De opificio mundi*, que es preciso segmentar en dos partes, primero, que:

“Dios, en efecto, como que es Dios, conocía de antemano que ninguna copia hermosa (μίμημα καλόν) podría ser producida jamás sino a partir de un modelo hermoso (καλοῦ παραδείγματος), y que ninguna de las cosas sensibles podría ser irreprochable si no era hecha como copia de un arquetipo y forma ejemplar (ἀρχέτυπον καὶ [...] ἰδέαν) aprehensible por la inteligencia (νοητήν)”¹⁰.

relieve la importancia del número 6, simbólico en muchos aspectos, pero en suma por ser el más vinculado a la generación: es el primer número perfecto desde la unidad y es, también, producto de sus factores y, también, la suma de los mismos: $1 \times 2 \times 3 = 6$; $1 + 2 + 3 = 6$. La naturaleza del 6 es, además, masculina y femenina, 2, “resultado de combinar la potencia de uno y otro sexo. En las cosas existentes, en efecto, lo impar es masculino, y lo par femenino; y he aquí que la serie de los números impares comienza por el 3, y la de los pares por el 2, números de los que el 6 es producto”. *Ibid.* III, 13.

⁸ “Todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin causa. Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de ejemplar, lo así hecho será necesariamente bello. Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por medio de la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello [...].

Por otra parte, hay que observar acerca de él lo siguiente: qué ejemplar contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el ejemplar eterno. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas. [...] Por ello, engendrando de esta manera, fue fabricado, observando según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo [de algo supremamente bueno y bello]”, PLATÓN, *Timeo*, 28a-29b (traducción de Francisco Lisi, en PLATÓN, *Diálogos*, t. VI, Madrid, Gredos, 2000).

⁹ Cf. Roberto RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone d’Alessandria*, Milán, Vita e Pensiero, 1989, pp. 227-319.

¹⁰ FILÓN, *De Op.*, IV, 16.

Cualquier entidad sensible tiene su origen, entonces, en una Forma o Idea ejemplar, pues así como el arquitecto o el artesano, antes de crear algo, conciben el modelo, que es inteligible, así también el Creador, que es Arquitecto o Artesano por antonomasia (no otra cosa es el Demiurgo, ciertamente) concibe primero a la creación o cosmos:

“Y así, habiéndose propuesto crear este mundo visible (ὄρατόν κόσμον), modeló previamente el mundo aprehensible por la inteligencia (τὸν νοητόν), a fin de usarlo como modelo (παράδειγματι) incorpóreo y acabada imagen de la Divinidad en la producción del mundo corpóreo, creación posterior, copia de una anterior, que había de encerrar tantas clases de objetos sensibles cuantas de objetos mentales contenía ésta”¹¹.

Así pues, el mundo de las Ideas, por utilizar la denominación platónica más difundida, no es eterno, sino creado por Dios antes de la creación del mundo sensible o cosmos. De esta manera, Filón asigna al mundo inteligible el estatuto de criatura, de suerte que Dios, en cuanto tal, esto es, Dios en cuanto Dios (ὁ θεός, ἄτε θεός), es de una naturaleza totalmente distinta a la criatura, a cualquiera que sea¹². El mundo ideal no es otra cosa que el conjunto de las Formas en su singularidad y que, en cuanto unidas, brindan el plano arquitectónico del mundo sensible. Nuevamente la figura del arquitecto es recuperada, pues en el plano general de la obra se encuentran todos los elementos de la construcción de la ciudad, esto es, las casas, la plaza pública, los muelles, etcétera. El arquitecto, que en su alma tiene estas “figuras” (τύπους) como “en cera” (ἐν κηρῷ), y que retiene mediante la memoria, las plasma o imprime en las piedras y maderas, cuidando que las cosas corpóreas sean iguales a las “formas incorpóreas” (ἄσωμάτων ιδεῶν)¹³.

“Pues bien, en lo que a Dios hace hemos de pensar que procedió de manera análoga; que, resuelto a fundar la gran ciudad, concibió primero las características de la misma, y habiendo conformado mediante ellas un

¹¹ Id.

¹² Cf. FILÓN, *De Op.*, II, 12. Dios es absolutamente trascendente a la criatura, incluido no sólo el mundo de las Ideas, sino el hombre, lo cual no implica, sin embargo, que esté separado de su creación (si no fuera así, la Providencia no tendría sentido en su discurso religioso). Cf. Jean DANÉLOU, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid, Taurus, 1962, pp. 171-172. Estas mismas tesis tienen amplias resonancias, sobre todo en el neoplatonismo y en sus precursores neopitagóricos, como Numenio, quien dice del ser: “El ser es eterno y siempre estable, inmutable e idéntico. No ha nacido ni perecido; tampoco ha aumentado, y disminuido; ni se ha transformado todavía en más o menos. Además, no se moverá localmente de ningún modo, porque tampoco le es lícito moverse, ni hacia atrás ni hacia adelante, ni nunca hacia arriba ni hacia abajo, ni jamás el ser correrá hacia derecha ni izquierda, ni en ninguna oportunidad se moverá en torno a su centro. Por el contrario, se mantendrá mejor firme, fijo y quedará estable permaneciendo siempre bajo el mismo modo e idéntico a sí mismo”, NUMENIO, *Fragments and testimonios*, edición de Francisco García Bazán, Madrid, Gredos, 1991, fr. 5.

¹³ Cf. FILÓN, *De Op.*, IV, 18.

mundo aprehensible por la inteligencia, fue produciendo en acabada forma también el mundo perceptible por los sentidos, empleando para ello aquél como modelo¹⁴.

Pero, a diferencia del mundo inteligible platónico, accesible por la “segunda navegación” como puerto realmente subsistente, el mundo inteligible, según Filón, no está fuera de Dios, como subsistiendo *per se*, pues así

“como la ciudad concebida previamente en el espíritu del arquitecto no ocupa lugar alguno fuera de él, sino se halla impresa en el alma del artífice, de la misma manera el mundo de las formas ejemplares no puede existir en otro lugar alguno que no sea el logos Divino (ὄν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον)”¹⁵.

Una obra inteligible así sólo puede ser concebida por Dios mediante una de sus Potencias (el texto las menciona en genitivo plural: δυνάμεων), que en este caso es la divina razón. Además de la divina razón, entendida como Potencia de Dios, también indica a la potencia Creadora (δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητικὴ) o demiúrgica; Dios, al ser bueno, hace partícipes a las demás entidades de sus características (siendo la primera el ser, ciertamente, pues la esencia de Dios está en ser)¹⁶. Esto es importante para la antropología filosófico-religiosa de Filón, en cuanto el hombre, al ser creado a imagen de Dios (como se narra en *Gn.* 1: 27) es parte de la creación; “y si la parte es imagen de una imagen, es evidente que también lo es el todo (εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκὼν εἰκόνοσ, δῆλον ὅτι καὶ τὸ ὅλον)”¹⁷. Aunque aquí Filón quiere hacer pasar por mosaica la doctrina, es claro que Moisés no lo declara abiertamente; mas, siguiendo el espíritu mosaico, habría que decir, eso sí, con Filón, que lo es en cuanto la creación tiene algo del creador, como si fuera un sello; en el efecto se encuentra algo de la causa, en suma.

¹⁴ *Ibid.*, IV, 19. “Si alguien quiere expresarse en forma más simple y directa, bien puede decir que el mundo aprehensible por la inteligencia no es otra cosa que el logos de Dios entregado ya a la obra de la creación del mundo: la ciudad concebida por la inteligencia no es, en efecto, sino el entendimiento del arquitecto en el acto de proyectar la fundación de la ciudad”. FILÓN, *De Op.*, VI, 24.

¹⁵ *Ibid.*, V, 20. Más adelante dice: “En un sumario epílogo del relato de la creación del mundo dice Moisés: Éste es el libro de la creación del cielo y de la tierra, cuando comenzaron a existir, en el día en que Dios hizo el cielo y la tierra, y toda verdura del campo antes de que existiera sobre la tierra, y toda hierba del campo antes de que brotase (*Gn.* 2: 4-5) ¿No nos está presentando claramente a las incorpóreas formas ejemplares, aprehensibles por la inteligencia, que sirvieron como sellos para la completa conformación de los objetos sensibles? Antes que la tierra produjera verdes brotes, la verde vegetación en sí existía, se nos dice, en la naturaleza de las cosas incorpóreas; y antes de que la hierba surgiese en el campo, había una hierba invisible”. *Ibid.*, XLIV, 129.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, V, 21.

¹⁷ *Ibid.*, VI, 25.

Como es bien sabido, el hombre viene a ser la coronación de la creación, según el primer relato generativo de la Escritura. Después de la creación de los astros, las plantas, los peces y los animales, Dios crea al hombre, cuyo distintivo es la inteligencia, la mente excelente (νοῦν ἐξάίρετον), “alma del alma” (φυχής τινα φυχήν), que es como su ojo¹⁸. Esta doctrina antropológica es muy importante y vincula a la filosofía mosaica con las tradiciones griegas: el alma humana, el alma racional, esto es, la inteligencia genuinamente considerada, el νοῦς, es lo distintivo del ser humano, pues es el ojo a través del cual observa a las entidades. Para entender a cabalidad la importancia que tiene esta doctrina en Filón, hay que retomar algunos fragmentos aislados que se sitúan en su explicación en torno a la creación de las demás entidades no-humanas, esto es, en relación a los astros y los otros vivientes:

“Tanto la luz aprehensible por la inteligencia sobrepasa por su brillo resplandeciente a la visible”¹⁹.

“Aquella invisible luz aprehensible por la inteligencia adquirió existencia como una imagen del logos Divino, en quien halla explicación su nacimiento”²⁰.

“No día *primero*, sino día *uno*, denominación aplicada teniendo presente la unicidad del mundo aprehensible por la inteligencia, cuya naturaleza está vinculada a la unidad”²¹.

“Sabido que la luz es la mejor de todas las cosas, la convirtió en el instrumento del mejor de los sentidos, la vista; porque lo que la inteligencia es en el alma, lo es el ojo en el cuerpo. Tanto aquélla como éste ven: la inteligencia las cosas aprehensibles por vía intelectual, el ojo las sensibles. Y en tanto que la inteligencia ha menester de la ciencia para la aprehensión de las cosas incorpóreas, el ojo necesita de la luz para la visión de lo corpóreo”²².

“La luz ha procurado a los hombres, aparte de muchos otros bienes, sobre todo el bien mayor, que es la filosofía. En efecto, conducida por la luz hacia las alturas, la vista contempla en ellas la naturaleza de los astros, su armonioso movimiento, las bien ordenadas órbitas de las estrellas fijas y de las errantes, las primeras recorriendo órbitas idénticas e invariables, las segundas circulando con revoluciones dobles, desiguales y opuestas; y las armoniosas danzas de todos ellos, coordinadas de acuerdo con las leyes de una música perfecta; y tal visión llena al alma de un gozo y placer indecible. El saborear sucesivas visiones, pues éstas se suceden unas a otras, trae aparejado un insaciable deseo de contemplaciones. Y entonces, como sucede habitualmente, el alma se pregunta intrigada cuál es la esencia de estas cosas visibles; si se trata de entes increados o comenzaron a existir en

¹⁸ Cf. *Ibid.*, XXI, 67.

¹⁹ *Ibid.*, VIII, 30.

²⁰ *Ibid.*, VIII, 31.

²¹ *Ibid.*, IX, 35.

²² *Ibid.*, XVII, 53.

un momento dado; cuál es el mecanismo de su movimiento, y cuáles son los principios por los que cada uno de ellos se rige; problemas éstos de los que surgió la filosofía, el más acabado de los bienes incorporados a la humana existencia”²³.

Este conjunto de textos tiene en común versar sobre la inteligencia y su carácter. Se aprecia en todos ellos la alta estima que tiene Filón por esta potencia, a la que visualiza como una luz mediante la cual se vuelve inteligible el mundo ideal; además, es con ella, en cuanto luz, como se comprenden las cosas sensibles. La naturaleza racional tiene un claro origen foráneo, según lo hace entrever Filón (pareciera tener a la vista el célebre pasaje del libro III del *De anima* de Aristóteles). La “imagen” impresa en el hombre no es otra que la inteligencia; en los términos filonianos: “el término imagen se aplica aquí a la parte rectora del alma, la inteligencia (ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν)”²⁴. La inteligencia humana es imagen de la Inteligencia divina, pues así como esta última es rectora del universo en su conjunto, aquella lo es del hombre individual, pues éste, en cuanto tal, como dice la antropología clásica, es cuerpo y alma²⁵. Mediante la inteligencia el hombre capta las substancias (τὴν οὐσίαν) de las demás cosas, pues, como dice el adagio *quodammodo*

²³ *Ibid.*, XVII, 54.

²⁴ *Ibid.*, XXIII, 69.

²⁵ “Dice [Moisés] que el hombre individual, perceptible por los sentidos, es por su constitución un compuesto de sustancia terrestre y aliento Divino. Dice, en efecto, que, después que el Artífice hubo tomado polvo, y de haber modelado con éste una forma humana, el cuerpo adquirió existencia; pero que el alma no se originó de ninguna cosa creada en absoluto, sino del Padre y Soberano del universo, porque no otra cosa era lo que Éste sopló sino un Divino aliento llegado desde aquella dichosa y feliz naturaleza a esta colonia que es nuestro mundo, para provecho de nuestra especie, a fin de que, aunque su porción visible es mortal, pudiera en lo que respecta a la porción invisible convertirse en inmortal. Por ello, con toda razón se puede decir que el hombre está en el límite entre la naturaleza mortal y la inmortal, participando de una y de otra en la medida de lo necesario, y que ha sido creado mortal e inmortal al mismo tiempo, mortal en lo que atañe al cuerpo, inmortal en lo que toca a su inteligencia”. FILÓN, *De Op.*, XLVI, 135. También más abajo dice: “Todo hombre por su inteligencia está íntimamente vinculado con el logos divino, pues es como una impresión, fragmento e irradiación de aquella bienaventurada naturaleza; en tanto que en la conformación de su cuerpo está vinculado con el mundo todo, pues es un compuesto de los mismos elementos de que lo está éste, a saber: tierra, agua, aire y fuego, habiendo aportado cada uno de ellos la porción necesaria para completar la cantidad exactamente suficiente, que el Creador habría de tomar para elaborar esta imagen visible”. *Ibid.*, LI, 146. De todas maneras, hay quien ve que la visión antropológica de Filón es tricotómica, esto es, el hombre es cuerpo, alma y espíritu (πνεῦμα), haciendo inmortal no al alma en cuanto tal, sino sólo al espíritu, que es participación directa de Dios por el soplo inmortal, como se dice más claramente en el *Quis heres*: “El término alma tiene dos sentidos: uno referido a la totalidad de la misma; otro limitado a la parte rectora de ella, a la que con toda propiedad podemos llamar el alma del alma; tal como el ojo es o todo el globo ocular o su parte más importante, por la que vemos; el legislador opina que también la sustancia del alma es doble: sangre la de la totalidad de ella y soplo divino la de su parte dominante [...]. Dice que el Hacedor de todas las cosas sopló en su faz el aliento de la vida, y el hombre convirtiéndose en un alma viviente (Gn. 2, 7); como también nos dice que ha sido modelado según la imagen del Hacedor. En consecuencia, las especies de hombres son dos: una, la de los que viven por un divino soplo, por la razón; la otra, la de los que viven por la

omnia est, partiendo de las cosas sensibles para elevarse, después, a los astros, y de éstos todavía más hasta dejar toda substancia sensible, o aprehensible por los sentidos, lanzándose “desde allí en procura de la aprehensible por la inteligencia. Y al contemplar en aquella región las incomparables bellezas que son los modelos y formas ejemplares de las cosas sensibles que había visto aquí”²⁶, se catapulta, por decir así, hasta el *μεγαν βασιλέα*, hasta el gran Rey²⁷, aunque sus immaculados rayos encandilan el ojo de la inteligencia humana. Esta doctrina tiene importante resonancia moral, pues, como se dice en el *De praemiis et poenis*, el hombre que busca las cosas divinas, luego de conocer, aunque sea con generalidad, las cosas visibles, prosigue hacia las inteligibles, dejando tras de sí lo irracional del alma (*τῆς φυχῆς ἄλογον*), sirviéndose exclusivamente del intelecto y el razonamiento (*νοῦς καὶ λογισμὸς*)²⁸.

3. LA VISIÓN RELIGIOSO-METAFÍSICA DEL HOMBRE

La antropología filosófica de Filón es descrita por Gretchen Reydam-Schils en términos de un “balance” entre los modelos psicológicos platónico-estoicos, sobre todo destacando el papel del alma como aparece en los diálogos de Platón a través de la voz de Sócrates²⁹. En relación al hombre y a su condición, especialmente en lo que concierne a su condición moral, Filón es sumamente explícito. En el *De opificio mundi*, el alejandrino se plantea la controvertida cuestión de por qué Moisés estampa que, cuando Dios crea al hombre, lo hace en plural (“hagamos al hombre”), y su conjetura es que, puesto que el hombre es, a diferencia de las demás criaturas, de naturaleza mixta (*τῆς μικτῆς ἐστὶ φύσεως*), admite diversas condiciones opuestas: virtud y vicio, prudencia e incontinencia, valentía y cobardía, etcétera. Cuando se le atribuye algo bueno al hombre, su origen no es otro que Dios; cuando se atribuye algo malo, se atribuye a su enemigo:

“Ésta es la causa por la que sólo en el caso de la creación del hombre Dios, según afirma Moisés, dijo *hagamos*, plural que revela la coparticipación de otros como colaboradores. El objeto fue que, cuando el hombre obrara rectamente, con irreprochables designios y acciones, Dios, el Soberano del universo, fuera reconocido como el origen de ellos; y en los casos contrarios la responsabilidad fuera atribuida a otros del número de Sus subordinados; ya

carne y el placer de la carne. Esta última especie es una figura modelada de tierra; aquélla, una impresión fiel de la imagen divina”, FILÓN, *Quis heres*, 40ss.

²⁶ FILÓN, *De Op.*, XXIII, 70.

²⁷ Cf. *Ibid.*, XXIII, 71.

²⁸ Cf. FILÓN, *Praem.*, IV, 26.

²⁹ Cf. Gretchen REYDAMS-SCHILS, “Philo of Alexandria on Stoic and Platonist Psycho-Physiology”, en Francesca ALESSE (ed.), *op. cit.*, pp. 169-196.

que no era posible que el Padre fuera causa de mal para Sus hijos, y el vicio y los actos viciosos son un mal”³⁰.

Así pues, el hombre, creado en las postrimerías, es participe tanto de las demás criaturas (de ahí que sea un microcosmos³¹), a partir de las cuales puede vivir, pero también de la razón, por la cual está llamado a εὖ ζῆν, como dice la antigua fórmula. Si el hombre hubiese vivido de acuerdo con la razón y no de acuerdo con las ἄλλοιοι ἡδοναί, puerta de los vicios, viviría con abundancia de lo necesario,

“porque en la actualidad, cuando prevalecen todos los mencionados vicios y los hombres se hallan entregados a las pasiones y a los incontrolados y reprochables impulsos que no es lícito mencionar siquiera, les ha salido al encuentro el merecido castigo, sanción por sus impías costumbres”³².

De aquí que Filón pida precisamente lo siguiente:

“En cambio, si los desmedidos impulsos de las pasiones fueran apaciguados por la templanza (σωφροσύνη); y las tendencias a delinquir y las ambiciones lo fueran por la justicia (δικαιοσύνη); y, para decirlo en pocas palabras, si los vicios y sus infructuosas prácticas cedieran ante las virtudes y las virtuosas acciones (ταῖς κατ’ ἀρετᾶς ἐνεργείαις αἱ κακίαι); eliminada la guerra del interior del alma, que es verdaderamente la más terrible y penosa de las guerras; prevaleciendo la paz íntima, y brindando ella, con calmos y suaves modos, un bien reglado orden a las facultades de nuestro ser, habría esperanza de que Dios, como amante que es de la virtud, de la rectitud, y además del hombre, procurara a la especie humana los bienes sin necesidad de producirlos y al alcance de su mano; que, evidentemente, sería más fácil para Él aún proporcionar abundantemente, sin necesidad del trabajo agrícola, el producto de creaturas ya existentes, que el traer a la existencia aquellas que no existen”³³.

La semejanza con el Creador se localiza en la parte rectora del alma, en su inteligencia (como lo será para los platónicos en general, como sucede en Apuleyo y Albino), que es imagen, como se dijo, de la Inteligencia divina. Aunque sin una exactitud conceptual completa, Filón a veces llama a esta Inteligencia λόγος, de manera que el alma de los primeros hombres era, para él, más excelente, pues el modelo les era más cercano. El primer hombre, entonces, al estar más cercano al Artífice, resulta ser un individuo más perfecto

³⁰ FILÓN, *De Op.*, XXVII, 82.

³¹ Cf. *Ibid.*, XXIV, 75.

³² *Ibid.*, XXVI, 80.

³³ *Ibid.*, XXVI, 81.

en cuanto a su manufactura, que es lo mismo que en cuanto a su cuerpo y alma. En este mundo originario, el primer hombre deambula como ciudadano, sin temor ni peligro, pero ya él, desde ese momento, debía regirse por la constitución del cosmos entero, como se ha visto que dice Filón al inicio del *De opificio mundi*, en donde la ley y el cosmos se vinculan estrechamente uno al otro, casi confundándose. La “constitución” (πολιτεία) del cosmos es, dice el alejandrino, “el recto orden de la naturaleza (ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος)”, a la que propiamente se denomina “sagrada norma (θεσμός)” o “divina ley (νόμος θεῖος)” pues ella asigna a cada entidad lo que le conviene y corresponde³⁴.

En este estado originario, el primer hombre, que la tradición bíblica denomina Adán, se encuentra en un jardín o parque. Filón afirma que este jardín debe interpretarse alegóricamente. En efecto, el parque no es sino la parte rectora del alma (τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικόν), poblada por multitud de plantas que simbolizan las distintas opiniones que se generan en ella. El denominado “árbol de la vida” es la reverencia a Dios o piedad (θεοσέβεια), que es la mejor de entre las virtudes (τὴν μεγίστην τῶν ἀρετῶν)³⁵, de la cual Moisés es el representante más ilustre³⁶; y el árbol de la ciencia del bien y del mal simboliza, afirma Filón, la prudencia, virtud mediadora, dice el texto mismo, por la que se conoce la diferencia entre lo bueno y lo malo, entre lo bello y lo malicioso, podría decirse (“διὰ δὲ τοῦ καλῶν καὶ πονηρῶν γνωριστικοῦ φρόνησιν τὴν μέσσην”³⁷). Pero el hombre está tentado por el placer, que la Escritura sagrada representa con el símbolo de la serpiente. El placer comparte sus características con la serpiente, porque no alza la cabeza, sino que está doblegada, está volcada pecho tierra, por lo que, en vez de alzarse con el razonamiento hacia lo celeste, se concentra en lo que la tierra provee y que depende de las estaciones del año, y concentrado en los bienes terrenales, en los que se afana, lleva consigo su propio veneno. El hombre, que vive el desenfreno, se entrega no sólo a los placeres del gusto y el sexo, sino también a los que le brindan los restantes sentidos³⁸. Lo que se opone al placer, a la serpiente, es el saltamontes que combate a la serpiente, y que alegóricamente representa a la moderación, la señoría de sí mismo, la fuerza, la ἐγκράτεια, la cual

³⁴ Cf. *Ibid.*, L, 143.

³⁵ “Si a la reina de las virtudes, la piedad, agregare alguien cualquier cosa pequeña o grande, o, a la inversa, se la sustrajere, en uno y otro caso cambiará y transformará la naturaleza de la misma, ya que la adición engendrará superstición, y la sustracción impiedad; con lo que habrá sido borrada de la vista la piedad, sol cuya elevación y resplandor constituye un bien por el que hemos de suplicar, puesto que es la fuente del más grande de los bienes, ya que proporciona el conocimiento del servicio de Dios, servicio que merece ser tenido por más señorial y más digno de un rey que cualquier magistratura o soberanía”. FILÓN, *Spec.* IV, XXVII, 147.

³⁶ FILÓN, *De vita Mosis* II, XIII, 66.

³⁷ Cf. FILÓN, *De Op.*, LIV, 154.

³⁸ El placer es lo que esclaviza al individuo, mientras que la virtud lo vuelve libre. Cf. FILÓN, *Prob.*, XXII, 159. Sobre esto volveremos más adelante.

“acoge afablemente a la sencillez, a la temperancia y a todo cuanto es necesario para una vida austera y digna; en tanto que la intemperancia lo hace con lo superfluo y el derroche, causas para el alma y para el cuerpo de mollicie y enervamiento, de los cuales resulta una vida culpable y más penosa aún que la misma muerte, a juicio de las personas prudentes”³⁹.

El orden natural de las cosas muta cuando el placer gobierna a la razón; cuando esta última, en vez de gobernar al individuo humano, se vuelve sierva o esclava de los placeres, cuando vive para satisfacerlos. Y el placer se sirve, para lograr esta seducción, de los sentidos y de sus actos, esto es, de las sensaciones, por las que presenta a la razón los objetos apetecibles por ella. En efecto, de las sensaciones (αἰσθήσεις) se engendran las pasiones (πάθος), que vienen a mover al apetito racional, “pues la inteligencia es como una cera que recibe las impresiones a través de los sentidos, gracias a los cuales aprehende las cosas corpóreas, que por sí misma no puede aprehender”⁴⁰. Así es como Filón retrata, nos parece, el conflicto anímico que se libra en el campo de batalla que es el individuo humano, desgarrado por dirigir su mirada hacia lo celeste o dejarse arrastrar por lo terrenal, esto es, por lo espiritual o lo carnal, respectivamente. Pero la mirada de Filón es mucho más analítica, y distingue en el hombre tres géneros o formas de vida generales. En efecto, en el *Quis heres* afirma:

“uno que mira hacia Dios, otro que mira hacia la creación y un tercero intermedio, combinación de los otros dos. El que mira hacia Dios no ha descendido hacia nosotros ni se ha avenido a las imposiciones del cuerpo. El que mira hacia la creación no se ha elevado absolutamente ni ha buscado elevarse, sino que permanece encerrado en las profundidades del Hades, y se contenta con una vida que no merece vivirse. La vida mixta es aquella que a menudo, movida por las cosas del orden superior se siente inspirada y poseída por Dios, y a menudo también, atraída en sentido contrario por las de orden inferior, desanda el camino”⁴¹.

El hombre generalmente se encuentra sometido a este tercer género de vida, pues es propio de su naturaleza tanto la parte material, corpórea, carnal, y la inmaterial, incorpórea, espiritual. El hombre experimenta, por ello, esta lucha entre sus dos componentes fundamentales, pero posee el aliento divino neumático que, por no estar mezclado, sino por ser participación directa de la Inteligencia divina, es capaz de dirimir, de imponer su libre determinación

³⁹ FILÓN, *De Op.*, LVIII, 164.

⁴⁰ *Ibid.*, LIX, 166.

⁴¹ Filón, *Quis heres*, 45-46.

hacia alguno de los dos bandos, de ejercer su libertad bilateral⁴². Y esto es de importancia capital, puesto que, como se dice en *De praemiis et poenis*, “son las vidas en su totalidad las que se derrumban, vidas que resulta difícil volver a hacer resurgir una vez derribadas”⁴³. En el alma racional está sembrada, desde su origen primitivo, la *ἐλπίς*, la esperanza, a la que califica de “ἡ πηγὴ τῶν βίων”, principio o manantial de las cosas de la vida. Esta esperanza no es otra cosa que la manera en que Filón denomina al bien último, esto es, la vida feliz. En vez de concentrar la definición en el objeto, lo hace en el sujeto; en vez de aseverar que el fin último del hombre es la felicidad (lo cual es el bien supremo), indica el movimiento interno del hombre hacia ese bien: la *ἐλπίς*⁴⁴. De ahí que diga que es por esa *ἐλπίς εὐδαιμονίας* que los filósofos, seguidores de la virtud, filosofan, pues la filosofía es la que permite “ver la naturaleza de los seres (τῶν ὄντων φύσιν ἰδεῖν) y obrar de conformidad (ἀκόλουθα) con ella con miras a alcanzar la perfección en los dos más excelentes tipos de vida: la contemplativa y la práctica, las que traen al instante aparejada la felicidad del que las alcanza”⁴⁵. Dos cosas es preciso destacar: 1) como pone de relieve Wolfson⁴⁶, hay un restablecimiento de la visión aristotélica en la que el bien más elevado es la felicidad y 2) que la felicidad consiste en actuar en conformidad o de acuerdo con la naturaleza de las cosas, y que esta actividad de conformidad es doble, a saber, teórica y práctica: la primera en relación al conocimiento y la verdad, y la segunda en relación a la praxis y al bien moral. La felicidad, entonces, está sustentada en la virtud, y ésta es tanto dianoética como ética.

4. LA ÉTICA GENERAL CONTENIDA EN EL DECÁLOGO

Resulta muy interesante notar que la ley (νόμος) está en consonancia etimológica con el intelecto o inteligencia (νοῦς), como hemos venido resaltando, y esta convergencia etimológica la hacen ver Platón en las *Leyes*, pues ambas provienen de *διανομή*, que no es otra cosa que “distribución” o “reparto”⁴⁷. En efecto, la felicidad no es otra cosa que la virtud, y la virtud estriba en distribuir teórica y prácticamente tanto al intelecto como al apetito. Las normas

⁴² Cf. Roberto RADICE, “Philo and Stoic Ethics. Reflections on the Idea of Freedom”, en Francesca ALESSE (ed.), *op. cit.*, pp. 141-168.

⁴³ FILÓN, *Praem.*, I, 6.

⁴⁴ Es ciertamente la esperanza de felicidad el culmen al que se dirige el individuo humano, pero es la misma esperanza la que mueve a la gloria, a los trofeos, etcétera, Cf. FILÓN, *Praem.*, II, 11.

⁴⁵ *Ibid.*, II, 11.

⁴⁶ Harry WOLFSON, *op. cit.*, t. II, p. 167.

⁴⁷ “Debemos obedecer a aquello que hay de inmortal en nosotros, imitar por todos los medios la vida llamada de la época de Cronos y administrar nuestras moradas y ciudades en público y en privado, denominando ley a la distribución que realice el intelecto”. PLATÓN, *Leyes*, IV, 713e-714a, traducción de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999.

o leyes generales están compendiadas, para Filón, en el Decálogo. Las leyes tienen por objetivo la εὖ ζῆν, pues precisamente las leyes lo que hacen es promover la perfección del alma, y precisamente son diez⁴⁸, número perfecto, pues comprende a las especies de números impares, pares y los que son impares y pares a la vez, y son diez como las categorías de Aristóteles, entre otras razones. Los diez mandamientos son, para Filón, compendios de las leyes, pero hay además leyes particulares, como queda de manifiesto para todo aquel que lea el Pentateuco.

Pues bien, Filón recalca que Dios es principio de todas las cosas, y el principio de la virtud es la piedad, ya tratada por la filosofía desde Platón, conocida como principio moral vinculado a Dios (“ἀρχὴ δ’ ἀριστῆ πάντων μὲν τῶν ὄντων θεός, ἀρετῶν δ’ εὐσέβεια”⁴⁹); y es que Dios y la piedad están unidas, en cuanto el primer precepto de la ley consiste en reconocer y amar a Dios por encima de las demás entidades. Aunque no quede claro, parece que Filón da por sentado que la existencia de Dios, pues a pesar de no ser evidente, sí es de muy fácil constatación⁵⁰. Pero para la filosofía mosaica resulta cuasi-evidente, y por ello lo dicho acerca de la felicidad con antelación embona con el mandamiento primero de la ley: “el fin de la felicidad es asemejarse a Dios (τέλος εὐδαιμονίας τὴν πρὸς θεὸν ἐξομοίωσιν)”⁵¹. El conocimiento, reconocimiento e imitación de Dios resultan ser, entonces, el primero de los bienes del hombre, de acuerdo con Filón y Moisés; de este bien primero, que es Dios, manan los demás bienes, que son más particulares, como diría la enseñanza platónica⁵². Por ello, el hombre no ha de construir imagen de Dios, como hacen las demás religiones, que terminan por volverse adoradoras de objetos inanimados y animales, como los egipcios. Estos mandamientos también indican, ciertamente de manera alegórica, que el gobierno de Dios sobre el universo es de Él solo, como si se tratara de un monarca, y que las mitologías carecen de sustento racional⁵³.

El tercero de los mandamientos indica que no debe tomarse en vano el nombre de Dios:

⁴⁸ Para nuestro autor, los cinco primeros mandamientos son de piedad; los cinco restantes, de prohibición.

⁴⁹ FILÓN, *De Decalogo*, XII, 52.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, XIV, 69.

⁵¹ *Ibid.*, XV, 73. Este principio moral, de resonancia platónica, se encuentra en el platonismo medio (como en Albino) y el neoplatonismo.

⁵² Cf. *Ibid.*, XVI, 81. “Debemos mencionar a la más elevada [riqueza], la que no a todos es dado poseer sino a los hombres verdaderamente nobles e inspirados por Dios. Esta riqueza la brinda la sabiduría a través de las doctrinas y principios de la lógica, la ética y la física, de los cuales proceden las virtudes, las cuales extirpan del alma la insensatez del derroche, engendrando en ella el amor por la conformidad con la propia suerte y la frugalidad, que habrán de asemejarla a Dios”. FILÓN, *Virt.*, III, 8.

⁵³ Cf. FILÓN, *De Decalogo*, XXIX, 155 y 156.

“El motivo por el que ocupa este lugar resulta claro para aquellos que poseen una inteligencia con aguda visión, y es que el nombre ocupa siempre el segundo lugar con respecto a la cosa que le sirve de soporte, asemejándose en esto a la sombra que acompaña al cuerpo”⁵⁴.

Así, la secuencia lógica de Moisés al presentar las tablas de la ley sigue el orden de las cosas mismas: primero ha hablado de la entidad y su existencia, y de inmediato de la manera de nombrarla. Aquí Filón introduce, al interior del alma, en cuanto ha venido con el hombre con el nacimiento, un elemento importantísimo; le llama ἔλεγχος. En efecto, no es otra cosa, como su nombre indica, que un censor, una suerte de facultad que inquiere, interroga, pone en evidencia y, en este sentido, censura la conducta del hombre,

“que tiene por norma no pasar por alto cosa alguna reprensible, en cuya naturaleza encierrase un perpetuo odio hacia la maldad y amor por la virtud, acusador y juez a la vez, que cuando interviene como acusador hace los cargos, acusa y recrimina; y cuando a su turno oficia de juez, enseña, reprende y exhorta a cambiar de proceder”⁵⁵.

Efectivamente, es la función de la conciencia moral, en cuanto enjuicia teóricamente los juicios prácticos en los que se ve involucrado, en el caso filoniano, a Dios como garante. Pero más allá de la norma genérica en cuestión, resulta a todas luces que Filón introduce en su antropología este elemento clave para entender la vida moral del hombre, la cual tiene resonancias indiscutibles para la historia de la ética, pues viene a hacer las veces de lo que posteriormente se denominará sindéresis, esto es, una parte inmaculada que censura en el hombre si las acciones se ajustan o no a las normas generales de moralidad.

El cuarto mandamiento manda guardar el día de Dios. Se trata del séptimo día, en donde, a imitación de Dios, el hombre se entrega al descanso y ocio para contemplar, por un lado, la naturaleza y, por otro, para efectuar un autoexamen (παρ' ἑαυτῶν) mediante la parte enjuiciadora del alma (ἐν τῷ τῆς φυγῆς βουλευτήριῳ) sirviéndose precisamente τῶν νόμων⁵⁶. De esta manera, no se descuidan las dos partes indispensables de la vida, a saber, la práctica y la contemplativa, de manera que esta última se ve alimentada por la piedad a la que orilla el cumplir este mandamiento. El quinto mandamiento manda honrar a los padres. Este sirve de engarce entre esta primera serie dedicada

⁵⁴ *Ibid.*, XVII, 82.

⁵⁵ *Ibid.*, XVII, 87. “οὐδέν εἰθῶς παραδέχασθαι τῶν ὑπαιτιῶν, μισοπονήρῳ καὶ φιλαρέτῳ χρωμένος ἀεὶ τῇ φύσει, κατήγορος ὁμοῦ καὶ δικαστῆς”.

⁵⁶ αὐτός ὢν, διακινήθεις ὡς μὲν κατήγορος αἰτιᾶται, κατηγορεῖ, δυσωπεῖ, πάλιν δ' ὡς δικαστῆς διδάσκει, νουθετεῖ, παραινεῖ μεταβάλλεσαι”.

⁵⁶ *Ibid.*, XX, 98.

a cultivar la virtud de la piedad y los relativos a la prohibición, los cuales son efectivamente los relativos a los deberes hacia los hombres (“τὰ πρὸς ἀνθρώπους δίκαια”):

“La causa, a mi entender, es la siguiente: por su naturaleza los padres ocupan evidentemente una posición intermedia entre la sustancia inmortal y la mortal. Vincúlense, por una parte, con la condición mortal merced a su parentesco con los hombres y los demás seres animados en cuanto a que su cuerpo es perecedero; y por otra, con la inmortal por su semejanza con Dios, el progenitor del universo en cuanto al engendrar seres”⁵⁷.

La virtud humana perfecta implica tanto cumplir los deberes relativos a Dios como los deberes relativos a los hombres, lo cual se traduce, en términos afectivos, como “amigo de Dios” y filántropo, respectivamente. El punto intermedio o engranaje entre ambos deberes se sitúa, entonces, para Filón, en cumplir los deberes hacia los progenitores (lo cual puede englobar asimismo a los mayores, los gobernantes, etcétera⁵⁸), imagen del Progenitor y vínculo con los demás seres humanos:

“Algunos se atreven a ir más allá en la glorificación del nombre de progenitores y afirman que un padre y una madre son dioses visibles, que, al modelar seres vivientes, imitan al Dios increado, con la reserva de que éste es el Dios del mundo, y aquéllos lo son sólo de los seres que han engendrado. Y agregan que es imposible que sean piadosos con respecto al Dios invisible quienes carecen del sentimiento de piedad hacia los dioses, visibles y próximos”⁵⁹.

El primer mandamiento relativo a las prohibiciones se refiere al adulterio. Considera que es la mayor de las iniquidades; se alimenta de un fuerte amor al placer (φιληδονία), tanto que consume al alma y el cuerpo se adueña de la rectoría del individuo. Pero no es el cuerpo el que se lastima, sino sobre todo el alma. Es una falta que no sólo afecta a los dos involucrados en el acto del adulterio, sino que, como círculos concéntricos, afecta a más individuos, dañando a la sociedad entera, pues ésta se sustenta en la instancia familiar⁶⁰. El segundo de estos mandamientos, o sea, el séptimo, es referente al homicidio (ἀνδροφονεῖν): la naturaleza del hombre es la sociabilidad (κοινωνία), de

⁵⁷ *Ibid.*, XXII, 107.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, XXXI, 166.

⁵⁹ *Ibid.*, XXIII, 120.

⁶⁰ El mandamiento es sólo compendio, pues incluye otros pecados: “En ella se incluyen muchísimas prescripciones: contra los corruptores, contra los pederastas, contra los libertinos, que viven entregados a relaciones y uniones sexuales ilegales e impúdicas”, *Ibid.*, XXXII, 168.

manera que, quien comete homicidio, viola lo más fundamental de la naturaleza misma:

“El hombre [...], el más excelente de los seres animados, está merced a la parte más elevada de su ser, el alma, íntimamente emparentado con la purísima sustancia del cielo, y también, según la doctrina de los más, con el Padre del mundo, como que al recibir la inteligencia recibió la réplica y copia de la Forma Ejemplar eterna y bienaventurada (μίμημα τῆς αἰδίου εὐδαιμόνου ιδέας τὸν νοῦν) más apropiada entre todas las copias que se dan sobre la tierra”⁶¹.

El siguiente mandamiento es no robar, pues quien comete este delito es semejante a un enemigo de la comunidad, dado que se apropia de los bienes que no le corresponden, por lo que Filón aconseja:

“Aprenda, pues, el hombre desde sus primeros años a no arrebatar furtivamente cosa alguna de los demás, por pequeña que ella fuere; porque la costumbre inveterada se torna más fuerte que la naturaleza, y las pequeñas faltas no controladas crecen y progresan hasta alcanzar inmensas proporciones”⁶².

Le sigue el no prestar falso testimonio, esto es, no mentir, pues quienes realizan este acto menoscaban la verdad, ocultan hechos volviéndose cómplices de los malhechores y, además, pueden producir una enorme iniquidad en los juicios públicos, pues quienes distribuyen la justicia civil se sirven de ellos como pautas para reconstruir los hechos. Por último, Filón afirma que el décimo mandamiento prohíbe el “desear” (ἐπιθυμεῖν), pero, por lo que se desprende del texto mismo, se refiere a un apetito desmedido más que a lo que comúnmente se entiende por ἐπιθυμία. El deseo inmoderado es la pasión más penosa, piensa Filón, pues, a diferencia de otras pasiones, que son involuntarias, es decir, son el movimiento inmediato interior de tendencia o aversión relativo al conocimiento sensible, la ἐπιθυμία “tiene su origen en nosotros mismos y es voluntario (τὴν ἀρχὴν ἐξ ἡμῶν αὐτῶν λαμβάνει καὶ ἔστιν ἐκούσιος)”⁶³. Esta pasión desenfrenada es la que arrastra al individuo, a los pueblos y al género humano a las más nefastas consecuencias, pues por ese afán apetecen riquezas, honores, poder, etcétera, y tanto los individuos como los pueblos se encaminan a su destrucción con tal de proveérselos. De aquí la utilidad de la contemplación, de la filosofía, pues

⁶¹ *Ibid.*, XXV, 135.

⁶² *Ibid.*, XXVI, 137.

⁶³ *Ibid.*, XXVIII, 142.

“si el razonamiento basado en la filosofía no controla, al modo de un buen médico, la corriente del deseo, todas las actividades de la vida se desarrollarán forzosamente contra la naturaleza. Nada existe, en efecto, tan oculto, que pueda escapar de la pasión; y ésta, cuando alcanza impunidad y libertad de acción, consume y devasta todo en todas sus partes”⁶⁴.

Esta visión de la ley veterotestamentaria, de la que Filón es un experto, viene a converger con su postura platónico-estoica. No se sabría dirimir con exactitud qué visión predomina, a saber, la platónico-estoica o la judía, aunque es más probable que esta última es a la que se sobrepone la otra; pero lo que sí parece ser cierto es que Filón se esfuerza por hacerlas converger, lo cual se aprecia en su opúsculo *Quod omnis probus sit liber*. Efectivamente, el término esclavitud (δουλεία), con el que inicia dicho texto, se aplica tanto para el alma como para el cuerpo, “y los amos de los cuerpos son hombres, en tanto que los de las almas son los vicios y las pasiones (δεσπότες δὲ τῶν μὲν σωμάτων ἄνθρωποι, φυγῶν δὲ κακίαι καὶ πάθη)”⁶⁵. La libertad del espíritu no es otra cosa que el desenvolvimiento de ésta sin el dominio o sujeción de las pasiones. La verdadera libertad es la independencia de carácter. Por ello asienta que

“esclavo de verdad es aquel que, con espíritu mezquino y servil, se aplica a mezquinas y serviles acciones que repugnan a su propio juicio; en tanto que aquel que ajusta su propia persona y sus cosas a lo que la ocasión le depara y soporta de buen grado y con paciencia los vaivenes de la suerte; aquel que considera que nada nuevo se da en las cosas humanas, aquel que se ha convencido, tras cuidadoso examen de que, mientras es prerrogativa de las cosas Divinas el poseer un orden eterno y la felicidad, las humanas, en cambio, arrastradas todas por el agitado oleaje de las circunstancias, se balancean con desiguales inclinaciones; aquel, en fin, que sobrelleva con dignidad cuanto le sobreviene, ese es, sin lugar a dudas, un filósofo y un hombre libre”⁶⁶.

Lo que vuelve a un hombre verdaderamente libre es su propio discernimiento, el cual no le permite cejar en su firmeza (por eso habla de firmeza de espíritu), lo cual lo libra de la violencia que cualquier otro hombre u objeto puedan ejercerle pues, como diría Antístenes, el virtuoso es un objeto pesado, pues el vaivén no lo inmuta ni le hace cambiar de rumbo.

Estos hombres de espíritu superior son los encargados de guiar a los demás, que son como rebaño, esto es, de espíritu débil y doblegable. Los hombres de espíritu superior son capaces de gobernarse a sí mismos. Esto no implica que eventualmente estén al servicio de alguien más o efectúen labores

⁶⁴ *Ibid.*, XXXVIII, 150.

⁶⁵ Filón, *Prob.*, III, 17.

⁶⁶ *Ibid.*, IV, 24.

serviciales; estas últimas son meramente circunstanciales. La genuina libertad del espíritu es un estado del alma, una propiedad que ha adquirido quien ajusta su actividad a la ley, esto es, quien es ciertamente virtuoso. Así, pues, el hombre sabio es feliz (“ὁ δὲ γε σοφὸς εὐδαίμων”), puesto que se lleva sobre todo a sí mismo, a la pléyade de sus buenas cualidades (“πλήρωμα καλοκάγαθίας”) que le permiten ser señor de todo (“τὸ κῦρὸς ἐστὶν ἀπάντων”), que es lo que hace que el bueno sea precisamente feliz (“ὁ σπουδαῖος ἐλεύθερός ἐστι”)⁶⁷. En efecto, quienes se regulan por la ley son los verdaderamente libres (“ὅσοι δὲ μετὰ νόμου ζῶσιν, ἐλεύθεροι”⁶⁸) y, si los que son libres son los felices, se sigue con claridad que quienes se regulan por la ley son felices, pues son virtuosos, pues cumplir la ley no es otra cosa que virtuosismo. En efecto, la ley está inscrita en la inteligencia del hombre, por lo que no es perecedera, no está sometida al vaivén de las entidades sensibles, sino que rige inmutablemente, y descubrir esto racionalmente significa poseer la recta razón:

“Y la recta razón es una verídica ley, no una ley perecedera registrada por este o aquel mortal sobre pergaminos o columnas sin alma, y además sin alma ella misma, sino una ley inmortal registrada por la inmortal naturaleza en la imperecedera inteligencia (νόμος δὲ ἀφειδῆς ὁ ὀρθὸς λόγος, οὐχ ὑπὸ τοῦ δεῖνός ἢ τοῦ δεῖνός, θνητοῦ φθαρτός, ἐν χαρτιδίῳ ἢ στήλαις, ἄφυχος, ἀφύχους, ἀλλ’ ὑπ’ ἀθανάτου φύσεως ἄφθαρτος ἐν ἀθανάτῳ διάνοια τυπωθεῖς)”⁶⁹.

5. CONCLUSIÓN

Las acciones, como dice el estoicismo, pueden ser buenas, malas o indiferentes. El hombre que efectúa acciones virtuosas es, como se dijo, dueño de sí, y redundante en él el bien que efectúa. Este bien redundante, por llamarlo de alguna manera, es la felicidad. Y esta felicidad, en cuanto efecto subjetivo, no es otra cosa que virtuosismo, o sea, el cumplir con la ley; cuando se cumple la ley, el alma del agente adquiere tal robustez y virilidad que nada la somete, nada la esclaviza, de suerte que quien vive de acuerdo con la naturaleza⁷⁰, como diría Zenón de Elea, es el hombre feliz y virtuoso. Como puede verse, la antropología platónico-estoica que sostiene Filón en diversos de sus escritos, enmarcada en su profunda y alegórica concepción veterotestamentaria, busca

⁶⁷ *Ibid.*, VII, 41.

⁶⁸ *Ibid.*, VII, 45.

⁶⁹ *Ibid.*, VII, 46. Véase también el siguiente texto: “El que todas las cosas las hace sensatamente, las hace todas bien; el que hace todo bien hace todo rectamente; y el que todo lo hace rectamente, procede de manera impecable, irreprochable, intachable, ajena a todo vituperio o culpa; de modo que tendrá el poder de hacer todas las cosas y de vivir como quiere; y el que posee tal poder es ciertamente libre. Ahora bien, quien hace todas las cosas sensatamente es el hombre bueno, el que es, en consecuencia, el único libre”, *Ibid.*, IX, 59.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, XXII, 160.

armonizar varios elementos de la metafísica clásica con la cosmovisión judía, construyendo un híbrido que tiene una influencia enorme en la historia de la filosofía en general, y así como busca hacer concordar estas dos influyentes concepciones en el plano ontológico y antropológico, hace lo propio en el terreno moral, en donde confluyen las éticas de Platón, Aristóteles y Zenón con la revelación moral representada en el Decálogo de Moisés, a quien Filón estima como filósofo sumo.

Jacob Buganza
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
Tuxpan No. 29 Fracc. Veracruz
Xalapa, Veracruz. C. P. 91020
México
jbuganza@uv.mx