

El dios incomprehensible de Filón y su huella en el neoplatonismo

Philo's Incomprehensible God and His Traces in Neoplatonism

Miquel BELTRÁN y Joan Lluís LLINÀS¹

Universitat de les Illes Balears

Recibido: 9-02-2009

Aceptado: 12-06-2009

Resumen

A través de Filón la consideración escrituraria en torno a la disimilitud esencial entre Dios y sus criaturas irrumpió en el seno de la reflexión filosófica propia de Grecia. Dicha disimilitud comportaba la perfecta trascendencia de Aquél, y esto llevó a Filón a contemplarlo también como carente de cualidades (*apoiós*), proclamando que de Él no pueden predicarse sino propiedades (*idiotetes*). Se pretende asimismo mostrar que la introducción de aquella disimilitud está en el origen del Uno o Primer Principio de Plotino.

Palabras clave: Filón, Dios, incomprehensibilidad, Neoplatonismo, Primer Principio. Enéadas.

Abstract

Philo introduced into Greek Philosophy the idea of God's absolute unlikeness with respect to his creatures, a thesis which implies that He is perfectly transcen-

¹ La investigación plasmada en este trabajo ha sido posible gracias a la participación de sus autores en el proyecto 'Spinoza y la comunidad judía de Amsterdam' (HUM 2006-11482). Dicho proyecto está cofinanciado por el FEDER.

dent and consequently that He is without qualities (*apoiós*) and that nothing can be predicated of Him except proprieties (*idiotetes*). Our aim is also to clarify that Philo's consideration of God's Nature is in the origin of Plotinus' First Principle or One.

Keywords: Philo, God, Incomprehensibility, Neoplatonism, First Principle, Enneads.

En un estudio imprescindible sobre el Zohar escrito a principios del siglo XX, Karppe² señalaba que el invencible ardor con el cual el judaísmo estableció su vínculo con la única divinidad impuso también, más adelante, la reflexión sobre la perfección e infabilidad que debían concitarse en aquel Dios sin parangón, instalado más allá de cualquier comparación, carente de competidor alguno que pudiera menoscabar su fulgor. *Éxodo 23* establece que la faz de Dios nunca podrá ser vista, sino sólo sus espaldas, esto es, aquello con lo que carga, o, bien entendido, aquello que Él produce y que dependerá de Él, la creación como su anverso. Su rostro, inversamente, es la esencia de Dios en sí mismo. Así, cuantos vieron a Dios en el Antiguo Testamento, no vieron su esencia, sino, como Esaú, su 'trono', o, como los viejos en Ex. 24:10: "y vieron al Dios de Israel. Bajo sus pies había como un pavimento de baldosas de zafiro, brillante como el mismo cielo". Un Dios que, como Salomón exclamó, "Ni los cielos, ni los cielos de los cielos pueden contener"³.

La cuestión fascinante, desde una perspectiva filosófica, atañe a cómo se generó la idea de infinitud divina, y hace ahora un siglo Henri Guyot⁴ escribió dos monografías en las que trataba de probar mediante un riguroso examen de los textos que cierta conceptualización acerca de Dios que hallamos en Plotino y que lo distancian de las que se daban en el pensamiento de la Grecia clásica, el autor de las *Enéadas* la perpetró debido al influjo que sobre él tuvo la obra teológica de Filón, el cual, debido a su origen judío, pudo introducir en su examen acerca de la naturaleza de la divinidad nociones que concernían al Yavé de la Escritura, y que eran del todo ajenas al espíritu seminal griego. En lo relativo a aquella noción, Guyot sostiene con acierto que "El Dios de la Biblia y del Talmud no era infinito propiamente hablando... El de Filón, por su parte, lo será de manera atenuada. Sin embargo, la Biblia y el Talmud presentaban una noción de infabilidad y grandeza divinas... que no (puede) encontrarse entre los griegos. Esta es la noción que Filón retomará e introducirá (en el seno) de la especulación helénica"⁵.

² Cf. Karppe, S. *Études sur les origines et la nature du Zohar*. Librairie Félix Alcan. París, 1901.

³ *Salmos* 139:7.

⁴ Guyot, H. *Les reminiscences de Philon le juif chez Plotin*. Librairie Félix Alcan. París, 1906a y también Guyot, H. *L'infinité divine depuis Philon le juif jusqu'à Plotin*. Librairie Félix Alcan. París, 1906b.

⁵ Guyot 1906b, p.42.

La razón última de la superioridad e incommensurabilidad de Dios con respecto a las criaturas es su existir sin cualidades⁶. La subversión realizada por Filón es tanto más incisiva por cuanto para los griegos una cosa era tanto más perfecta cuantas más cualidades poseía; en *Quod Deus sit inmutabilis* 13 Filón destaca que Dios no es ni como el hombre ni como los cielos, ni siquiera como el mundo, pues todo esto es susceptible de cualificación, y se revela a la sensación. Sin embargo, definir a Dios en contraposición a lo que caracteriza al mundo traerá la consecuencia de hacerlo inefable, incognoscible, algo que Filón no duda en admitir: “Habiendo examinado entre otras cosas si el Ser tiene nombre, reconocemos con claridad que ningún nombre le conviene; si alguien, en consecuencia, habla de Él, lo hará metafóricamente”⁷. Su indeterminación es, pues, perfección infinita.

Con todo, en muchos de sus textos Filón se refiere a un Dios personal, y tal como Wolfson señala⁸: “Entre los principios escriturarios con los que... da inicio a su filosofía, (Filón) menciona explícitamente la existencia y la unidad de Dios. (Pero) no incluyó (su) incorporeidad”⁹, aunque el alejandrino la asume al describirlo como incorpóreo en *De Specialibus Legibus* II, 30, 176, criticando a quienes asignan a Dios un espacio. Y en efecto, el principio de aquella incorporeidad, si se infiere de una distinción entre seres corpóreos y otros que no lo son, no se da en las páginas de la Escritura. Las distinciones que hallamos en ésta diferencian entre carne y espíritu¹⁰ o entre carne y alma¹¹, pero no establecen la inmaterialidad de lo que se contrapone a la carne.

Wolfson, sin embargo, sostiene que la incorporeidad divina es la expresión en términos filosóficos de aquello que se sigue de inmediato del principio escriturario que establece la disimilitud esencial entre Dios y los otros seres, el mismo que prohíbe la

⁶ Filón declara repetidamente que Dios es absolutamente *apoiós*, carente de cualidad. Esto implica que no hay distinción de género y especie en Dios, que Éste es *genikotaton* (*De Gigantibus*, 52). Y, dado que no pertenece a una clase, no podemos saber lo que es. Todos los predicados de Dios son estrictamente propiedades (*idiotetes*). No indican Su esencia y no los comparte con nada otro. Dado que la esencia de Dios es una y única, lo que le pertenece como propiedad tiene que ser también uno y único, y Filón reduce todas las propiedades divinas a la de actuar.

⁷ *De Somnis* 1, 39. Las traducciones de Filón son nuestras. Se ha consultado, sin embargo, la traducción directa del griego, con introducción y notas, de José M. Treviño en *Obras completas de Filón de Alejandría*. Acervo Cultural. Buenos Aires, 1976.

⁸ Wolfson, Harry A. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Harvard University Press. Se cita por la edición revisada de 1948, tras una primera publicada en 1947.

⁹ Wolfson 1948, p. 94.

¹⁰ Cf. *Isa.* 31:3: “El egipcio es un hombre, no es un dios, y sus caballos son carne, no son espíritu”.

¹¹ Cf. *Salmos* 84: “Mi alma ha suspirado hasta desfallecer por los atrios de Yavé; mi corazón y mi carne saltan de júbilo por el Dios vivo”. También *Job* 14:22: “sólo él siente los dolores de su carne, sólo sobre sí llora su alma”.

representación de Dios en imágenes, y que en *Isaías* 40:18 se formula así: “¿A quién, pues, compararéis a Dios y a qué imagen haréis que se le asemeje?”¹²

La transfiguración en términos de expresión filosófica de lo que puede colegirse de aquella disimilitud la realiza, el primero, Filón, quien del pensamiento griego aprendió que todas las cosas del mundo consisten en materia y forma, e infirió de ello que Dios, disímil con respecto a aquéllas, carecerá en consecuencia de la una y de la otra. La incorporeidad y carencia de forma comportan, además, indivisibilidad y simplicidad absolutas. En *Quod Deus sit immutabilis*, Filón observa que ‘los compañeros del alma’, que pueden conversar con las naturalezas incorpóreas inteligibles, no comparan al Existente con forma alguna de las cosas creadas, sino que lo disocian de toda cualidad, y aprehenden a Dios como una ‘mera existencia’ sin figura alguna; así la mente puede captar la concepción de la sola existencia, sin investirla de forma, a pesar de que muchos no sabrán extraerse del ‘envoltorio de la carne’ para describir una naturaleza que es auto-suficiente, simple.

En otro lugar de su obra¹³ Filón escribe que “la contemplación de Dios por el alma sola sin discurso...se basa en la unidad indivisible” lo que Wolfson interpreta como que Dios no puede ser descrito por la palabra, puesto que Él y Su esencia forman una unidad indivisible, que no la componen materia y forma, y no puede ser definido, lo cual, dado que Aristóteles adujo que el concepto de la esencia de una cosa lo forma la definición¹⁴, significa que no podemos formar concepto alguno de Él. Filón, en efecto, concluye que es totalmente imposible que Dios en Su esencia pueda ser conocido por criatura alguna¹⁵.

Y como Wolfson destaca, “ni Platón ni Aristóteles...dijeron que Dios, de acuerdo con Su esencia, es incomprendible o no puede ser captado por la mente”¹⁶. Tampoco dicen que Dios sea incognoscible. De hecho Platón, en *Timeo* 28c, escribe que “Descubrir al Hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible”¹⁷. Sabido es que según Platón no

¹² Otros textos de *Isaías* arremeten contra la posibilidad de plasmar a Dios en imágenes; así *Isaías* 40:25: “¿A quién me asemejaréis, de forma que se me iguale, dice el Santo?”, o *Isaías* 46:5., “¿A quién queréis compararme y equipararme, y asemejarme, de forma que fuésemos iguales?”.

¹³ Cf. *De Gigantibus* 2, 52.

¹⁴ Cf. *Topica* i, 5, 101b, 39.

¹⁵ Dado que la esencia de Dios está más allá de la humana experiencia, más allá incluso de la visión mística, los únicos atributos que se le pueden adscribir lo son por *via negativa* (e. gr., *agenetos*, *adekastos*, *akataleptos*, *aoratos*, *aperigraphos*), o la *via eminentiae*. Dios es de hecho ‘mejor’ que el Bien, más bello que lo Bello, más feliz que la propia Felicidad (Cf. *Legatio ad Gaium* 5. También *De Specialibus Legibus* 2, 53), o en *De Fuga et Inventione* 198: “Dios es algo más que Vida, un eterno fluir viviente”. Todos los atributos se le aplican, pues, equívocamente.

¹⁶ Wolfson 1948, p. 111.

¹⁷ Platón, *Timeo*, *Diálogos* IV, Editorial Gredos 2008. La traducción es de Francisco Lisi. Sobre la influencia platónica en Filón, el estudio de Billings, Thomas H., *The Platonism of Philo Judaeus*. University of Chicago Press. Chicago, 1919, permanece insuperado.

todos llegan al conocimiento del mundo de las Ideas, y sólo cuando los Padres de la Iglesia hallaron en Filón la conceptualización de la inefabilidad de Dios y su condición de incognoscible se demoraron en tratar de dilucidar si Platón había supuesto, en su enigmático comentario, que en efecto el Hacedor era inefable. Aristóteles, por su parte, nunca afirmó explícitamente que la simplicidad de Dios excluye la distinción de género y especie, y que Dios no puede ser definido o conocido. De todo ello Wolfson concluye que “la condición de innombrable en Dios, y su inefabilidad, no pueden ser halladas en filósofo griego alguno anterior a Filón”¹⁸.

La adscripción de la caracterización filónica de Dios a su lectura de las páginas de la Escritura pueden demostrarla varios pasajes de sus obras. El principio de incorporeidad divina, que como decíamos tiene su origen en la estricta disimilitud entre Él y lo creado tal y como la proclama la Biblia, le conduce a afirmar también Su condición de incognoscible e innombrable, y Filón se sirve de versos escriturarios para realizar su argumentación. Uno de ellos es la homilía sobre el verso: “Siendo Abraham de noventa y nueve años, se le apareció Yavé y le dijo. Yo soy El-Saddai, anda en mi presencia y sé perfecto”¹⁹. Al comentar este pasaje, Filón trata de disuadir al lector de creer que Abraham vió a Dios en sentido literal: “No supongáis que la visión se le presentó a los ojos del cuerpo, pues éstos sólo ven los objetos sensitivos, y éstos son compuestos, susceptibles de corruptibilidad, mientras que lo divino es no compuesto e incorruptible”²⁰. Se trataba, así, de una visión mental, pues “es natural que un objeto inteligible sea aprehendido tan sólo por la mente”²¹, algo que Platón y Aristóteles habían, en efecto, prefigurado a través de la disquisición filosófica.

Pero Filón fue más allá al sentenciar que Dios no puede ser aprehendido por hombre alguno como objeto inteligible, “pues no tenemos en nosotros órgano alguno con el cual contemplarlo... y no es perceptible por los sentidos, y tampoco por la mente”²², La inferencia lógica no es suficiente para alcanzar las conclusiones a las que llega Filón, de modo que él mismo admite que sobrepasa los límites de la especulación y, haciéndolo, se apoya nuevamente en versos de la Escritura en los que se señala que “Moisés se acercó a la espesa oscuridad donde estaba Dios”²³ y la celebrísima alocución de Dios en *Ex. 33: 17-23* a la que al inicio aludíamos: “Dijo Yavé a Moisés: “También a eso que me pides accedo, pues has hallado gracia a mis

¹⁸ Wolfson 1948, II, p. 113. Arguye Wolfson también que todos los pensadores griegos y romanos en cuyas obras se dan aseveraciones a tal respecto, que puedan parangonarse de algún modo a las del alejandrino, son coetáneos de él, como Séneca, o posteriores en el tiempo, como Máximo de Tiro o Hermes Trimegisto.

¹⁹ *Génesis* 17:1.

²⁰ *De Mutatione Nominum* 1, 3.

²¹ *Ibid.*, 1, 6.

²² *Ibid.*, 2, 7.

²³ *Ex. 20:21*.

ojos y te conozco por tu nombre”. Moisés le dijo “Muéstrame tu gloria”, y Yavé respondió: “Yo haré pasar ante ti toda mi bondad y pronunciaré ante tí mi nombre, Yavé, pues yo hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia de quien tengo misericordia, pero mi faz no podrás verla, porque no puede hombre verla y vivir”. Y añadió Yavé: “He aquí un lugar cerca de mí; tú te pondrás sobre la roca. Cuando pase mi gloria, yo te pondré en la hendidura de la roca y te cubriré con mi mano mientras paso; luego retiraré mi mano y me verás las espaldas, pero mi faz no la verás”²⁴.

Filón infiere de lo anterior que por Su misma naturaleza es imposible ver a Dios, e interpreta que ni siquiera la mente podría acceder a tal visión. El Dios incomprendible²⁵ que Filón rescata de los versículos referidos conduce al alejandrino a proclamar que Él es sin nombre, pues se trata de “una consecuencia lógica que ningún nombre puede con propiedad asignársele al verdaderamente existente”²⁶, y de nuevo, al interpretar *Éxodo* 3:14: “Yo soy el que soy”, como equivalente a “mi naturaleza es existir, no el ser nombrado”²⁷. También se refugia Filón en *Éxodo* 6:3: “Yo me mostré a Abraham, a Isaac y a Jacob como El-Saddai, pero no les manifesté mi nombre de Yavé”.

A Partir de esta condición de innombrable colige Filón la incomprendibilidad divina, puesto que, si no puede serle dado nombre, tampoco se lo podrá concebir²⁸. Wolfson observó que podríamos pensar en una suerte de petición de principio en esta compleja argumentación filónica, de modo que sólo la fundamentación escrituraria, pero no la disquisición filosófica, puede apartar a Filón de caer en la inconsistencia. Lo importante, en todo caso, es que las pruebas textuales acerca de la imposibilidad de nombrar a Dios son más explícitas que aquéllas que pudieran abogar por su incomprendibilidad, de modo que sobre las primeras deberán sostenerse las últimas.

Del universo se dice que es las espaldas de Dios, o su trono; de este modo, y desde un principio, los judíos parecen querer alejar a Aquél de toda determinación. También en ese afán sus atributos se contemplan como potencias intermedias. El

²⁴ Cf. a este respecto Nikiprowetzky, Valentin, *Le commentarie de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*. Brill. Leiden, 1977.

²⁵ Según Trigano, Schmucl, *La demeure oubliée. Gènese religieuse du politique*. Gallimard, 1994, p. 79: “Filón parece haber dado forma, por vez primera, a esta doctrina de la incomprendibilidad divina, ‘que jugará un papel tan (crucial) en los Padres de la Iglesia, en particular en Clemente de Alejandría, Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo’ ” (cita aquí a Daniélou, J: *Philon d'Alexandrie*, Fayard. París, 1958 p. 146)...Esta idea se explica por la teoría de la total plenitud de lo divino en su relación con el mundo”. La primera edición del libro de Trigano es de 1985. Cf. en este sentido Mondin, B. L'universo filosofico di Filone Alessandrino, *Scuola Cattolica* 1968, 96, 371-394.

²⁶ *De Mutatione Nominum* 2, 11.

²⁷ Ibid.

²⁸ Cf. Ibid, 3, 15.

espíritu de Dios que se mueve sobre las aguas²⁹ o el ángel del Eterno que muestra a Agar el pozo de agua³⁰, o atributos como la Sabiduría, se separan de Él, convirtiéndose en potencias. *Eccl.* 24: 1-2, por ejemplo: “La sabiduría se alaba a sí misma y se gloria en medio de su pueblo. En la asamblea del Altísimo abre su boca y en presencia de su majestad se gloria”, parece establecer una asombrosa distancia entre el Altísimo y la Sabiduría, que será la Ley de Dios, o sus preceptos, y el sostén, asimismo, del mundo. Como ella, otras potencias no serán atributos de Dios sino poderes intermediarios que ‘llevarán la lanza’ en su nombre³¹.

Filón dio cuenta ya de las antagónicas caracterizaciones de Dios que se hallan en la Escritura. La primera insiste en la disimilitud de Dios con respecto a cualquier otra cosa, que en Num. 23:19 se concretó en el dicho ‘Dios no es hombre’ pero en la Septuaginta leemos: ‘Dios no es como el hombre’. La otra descripción, sin embargo, usa sin embarazo alguno numerosos términos antropomórficos y los predica de Él. En *Quod Deus sit Immutabilis*³² Filón da por seguro que sólo la primera ‘se fundamenta sobre la más cierta verdad, mientras que la segunda (adquiere su sentido) para instruir a los muchos’. Por lo tanto, dichos predicados no deben ser tomados literalmente, y sólo sirven para el aleccionamiento del vulgo. Filón pretende pues presentar en el lenguaje de la filosofía lo que puede decirse sobre la verdadera esencia de Dios, de modo que lo que se exponga de Él no entre en contradicción con lo que la Escritura sostiene respecto a Su absoluta disimilitud con respecto a lo creado. De este modo, Filón tiene que abocarse a la subversión de todo predicado divino, convirtiéndolos en propiedades, y éstas entendidas en el sentido de que aunque asumiéramos que pertenecen a la esencia de Dios, no revelan nada de dicha esencia, y que ésta se oculta, incognoscible. Tampoco son accidentes ya que éstos no podrían darse en un ser incorpóreo como Dios.

²⁹ Cf. *Génesis* 1:2.

³⁰ Cf. *Génesis* 21:17.

³¹ Filón, de quien se sospecha su desconocimiento del hebreo, leyó la *Septuaginta*. Ésta muestra en su traducción una peculiar propensión a evitar el antropomorfismo, algo que podría probar, por ejemplo, el que se lea ‘la potencia de Dios’ cuando el original -*Josué* 4:24- reza: ‘la mano de Dios’, o en *Isaías* 45:18 el Dios que ha formado la tierra se transforma en el que ‘ha hecho ver la tierra’. Sobre este punto resulta definitiva la observación de Trigano: “Es necesario tomar consciencia de que...la Biblia de Filón no es la Biblia hebrea, sino la de los Setenta, cuya fidelidad al texto original es relativa. Se observa en ella, además de la voluntad de adaptar la Biblia al helenismo, el rastro de todas las concepciones del judaísmo de entonces (universalismo, sentido de la eternidad, supresión de los antropomorfismos)...”. Y cita Trigano a Daniélou, quien en su obra sobre Filón escribía: “Hay en ello algo más que un contrasentido. Se trata de una verdadera transposición” (1958, p. 10). Trigano concluye: “La Tradición filónica se establece, así, ya desde el inicio, sobre la vacilación del texto original” (1994, p. 73).

³² Cf. *Quod Deus sit Immutabilis* 2, 53-54. Es interesante, con respecto al dogma de la inmutabilidad divina, la tesis de Edwards, Rem B. *The Pagan Doctrine of the Absolute Unchangeableness of God, Religious Studies* 1978, 14, 305-313, que arguye, tal y como el título indica, que su origen se halla en el paganismo.

Pero ni siquiera así podría Filón mantener que se da una multiplicidad de propiedades en la esencia única y simplicísima que es Dios, de modo que concluye que es sólo una la propiedad que podemos predicar de Él, y ésta es la de actuar. Tanto es así que actuar, en sentido estricto, sólo le corresponde a Su esencia. La propiedad de actuar no puede adscribirse a ningún ser creado, e, inversamente, diremos de la suma de éstos que ‘padecen la acción’³³. Además, si ésta es una propiedad divina, ello significará que Él nunca cesa en su actividad. Es esta propiedad –su actuar incesante– la que desde el mundo producido por Él es percibida como ‘sus propiedades’, y en la medida en que sus acciones comportan distintos resultados, la percepción humana diversifica aquellos poderes, que, desde el punto de vista de la esencia divina, son solamente uno. Lo importante, con todo, es que para Filón es impío y blasfemo concebir a Dios en un estado de inactividad completa; muy al contrario, nos asombrarían sus poderes (*dinameis*) como Hacedor³⁴. Así, los nombres con los que nos referimos a Él designan estos poderes divinos tal y como los percibimos, esto es, por los efectos que producen en el mundo. Pero ‘Aquél que en verdad existe’³⁵ es aprehendido por el intelecto sólo en el sentido de que éste contempla los poderes cósmicos y la incesante moción de sus obras sin número. Lo conocemos sólo por los poderes que se siguen de su pura existencia, y éstos nos revelan que Él, en efecto, existe, pero no cuál pueda ser Su esencia.

Wolfson ha insistido, en varios lugares de su obra³⁶, en el papel de Albino como pensador que medió entre las consideraciones acerca de la divinidad de Filón y las que hallamos en las *Enéadas*. Pero para Albino, aun siendo Dios inefable, éste puede ser ‘comprendido por la mente’, algo que contradice otros textos en los que el propio Albino describe a Dios como incomprendible³⁷. También en Filón –lo veíamos– algunos textos parecen contradecir a otros con respecto a la incomprendibilidad divina. Las enseñanzas de los profetas sobre la cualidad de incomparable de Dios y la incapacidad humana de nombrarlo le llevaron a elaborar una doctrina extrema de la trascendencia divina³⁸, pero en otros pasajes Dios es considera-

³³ Cf. *De Cherubim* 24, 77.

³⁴ Cf. *De Opificio Mundi* 2, 7.

³⁵ *De posteritate Caini* 48, 167.

³⁶ Cf. en particular Wolfson, Harry A. Albinus and Plotinus on Divine Attributes, *Harvard Theological Review* 1952, 45, 115-130.

³⁷ Cf. *Didaskalikos* iv, 54.

³⁸ Según David Winston, sin embargo –y en contra de lo que Wolfson postulaba– la insistencia filónica en la imposibilidad del hombre de conocer la esencia de Dios es completamente ajena a la Escritura y también a la tradición rabínica. Cf. Winston, David, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*. Hebrew Union College Press. Cincinnati, 1985. Véase también, del mismo autor, “Philo and the Contemplative Life”, en Green, Arthur (ed.): *Jewish Spirituality from the Bible through the Middle Ages*. Routledge & Kegan Paul. Londres 1986, 198-231. También Winston, Philo’s Conception of the Divine Nature, en Goodman, Lenn E. *Neoplatonism and Jewish Thought*, State University of New York Press, 1992, 21-42.

do el Hacedor casi en un sentido antropomórfico³⁹. Con todo, lo importante es que Filón funda, en palabras de Trigano, “la posibilidad, el método, la estructura, e (incluso) la propia sustancia de la filosofía judía”⁴⁰. Las contradicciones filónicas las compendia Trigano en la elucidación del alejandrino de la huida de Caín ocultándose de la faz de Dios, en *Gen. 4:14*: “Puesto que me arrojas hoy de la tierra cultivable, oculto a tu rostro habré de andar fugitivo y errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará”. Nadie podría, sin embargo, ocultarse del Dios inefable, o ‘alejarse de la presencia de Yavé’.

También el concepto de existencia, tal como es posible entenderlo a través de una metafísica de la creación como la que cabe inferir del estudio del *Génesis*, por la cual llega a ser inteligible una contraposición estricta entre lo-possible-de-existencia, que debe su propia existencia a algo absolutamente otro, y lo Necesario-de-existencia, esto es, el propio Dios, se halla embrionario en algunos textos de Filón en los que éste se refiere a Dios como una ‘pura existencia’. Guyot advertía, en todo caso, “que los historiadores del neoplatonismo han admitido por lo general (esta) influencia de Filón el judío sobre Plotino”⁴¹. Es más que probable que Plotino conociera directamente la obra de Filón, pero, en cualquier caso, la conoció sin duda a través de Numenio⁴², a quien precisamente los enemigos de aquél le acusaron de plagiar y del cual sabemos con seguridad que leyó a Filón. Guyot se abocó, sin embargo, al examen más preciso de aquella influencia, e insistió en describir las semejanzas entre algunos textos de Filón y otros de Plotino que se refieren al concepto de perfección, en los que se postula la infinitud divina. Karppe señalaba que el término ‘barà’ (crear) que hallamos en el *Génesis* designa en el espíritu de la Escritura un milagro que no se halla bajo las reglas de la razón. Guyot sostuvo, a su vez, que, en el plano etimológico, el término señalado significa ‘disponer’ u ‘ordenar’, y no crear en sentido absoluto. Sólo la idea de infinitud divina –prosigue este autor– podía llevar a pensadores judíos ulteriores a la consideración de una creación absoluta, *ex nihilo*. Son nociones que no se hallan forjadas por completo en Filón, pues –como referíamos– esta idea de infinitud en términos filosóficos no se da en

³⁹ Cf. el magistral estudio de Efros, en el que trata las dos antagónicas consideraciones de Dios que se hallan, enfrentadas y entrelazadas a la vez, en las páginas de la Escritura: Efros, Israel I. *Ancient Jewish Philosophy*. Wayne State University Press. Detroit, 1964.

⁴⁰ 1994, p. 67.

⁴¹ 1906a, p. 3. Sobre el Primer Principio en Plotino, son imprescindibles los artículos de Bussanich, J. R., Plotinus on the Inner Life of the One, *Ancient Philosophy* 1987, 7, 163-189, Kenney, John P. Mysticism and Contemplation in the *Enneads*, *American Catholic Philosophical Quarterly* 1997 71, 315-337, O’Brien, E. The Mystical Doctrine of Plotinus, *Thought* 1964, 39, 57-74. También Rist, J. M. The One of Plotinus and the God of Aristotle, *Review of Metaphysics* 1973, 27, 75-87, y del mismo autor, Back to the Mysticism of Plotinus. Some more Specifics, *Journal of the History of Philosophy* 1989, 27, 183-197.

⁴² Cf. O’Meara, D. J. Being in Numenius and Plotinus. Points of Comparison, *Phronesis* 1976, 21, 120-129. También las obras citadas de Guyot y de Wolfson.

la Escritura. Lo inefable en Dios será también una de las maneras de describirlo, por vía negativa, que Filón se encargará de introducir en el seno del pensamiento helénico. Así, en *De Somniis* I, 39, leemos: “Habiendo examinado si el ser podía ser nombrado, admito con claridad que nada le conviene. Si alguien le nombra, lo hará con un nombre prestado. Nada puede decirse de Él, sino solamente que es”, o en *Legatio ad Gaium*, I: “La palabra, en efecto, no puede alcanzar a Dios. El no se deja tocar, sino que retrocede, se escapa; ningún nombre puede...mostrar, ya no digo el ser; el cielo entero, hablando la lengua más exacta, la más penetrante, no bastaría para ello. Solamente hablaría de sus potencias, que montan guardia a su alrededor”⁴³.

Guyot coteja pasajes como éstos de Filón con fragmentos de las *Enéadas* como *Enéada* V, 3, 14: “Decimos, en efecto, lo que el Primer Principio no es; pero lo que es no lo decimos”⁴⁴, o *Enéada* VI, 8, 13: “Hace falta ser indulgente con nuestro lenguaje, cuando hablamos de Él (el Primer Principio). Debemos, en efecto, por causa de la demostración, utilizar palabras que una exactitud rigurosa no nos permitiría usar”, o *Enéada* VI, 8, 11: “Es preciso callarse (acerca de la naturaleza del Primer Principio) e irse. Es una búsqueda imposible, es preciso abandonar y no seguir en ella”. Un Primer Principio, pues, del que no podemos ni hablar, ni conocerlo, pero ni siquiera pensarlo. En la *Enéada* V se lo describe como verdaderamente inefable, una concepción de Dios ajena por completo a la de la Grecia clásica.

Filón, por su parte, parecía concordar con Platón en que la inmutabilidad es el rasgo principal de la perfección divina. Y en *Quos Deus sit immutabilis* 13, precisamente, leemos que “la existencia es lo que conocemos de Él, más allá de esto nada conocemos”. Pero esta imposibilidad de conocerlo que se da en lo inefable no es por defecto, sino por plenitud, por la superabundancia de su ser. No está en ningún lugar porque Él es el lugar. Todo está henchido, todo atravesado por Él. Y algunos fragmentos filónicos parecen llegar incluso a conceder que se trata del Dios impersonal que hallaremos después en Plotino. Leemos, por ejemplo: “Dios no cesa jamás de producir; del mismo modo en que lo propio del fuego es quemar y lo propio de la nieve helar, así produce Dios”⁴⁵.

El concepto de infinitud divina modifica el universo griego de manera profunda. Hay una penetración del mundo por parte de la divinidad, en Filón, “comparada con la cual el dinamismo griego parece casi inercia”⁴⁶. Si en la Grecia anterior el término ‘potencia’ tiene un sentido pasivo, definitorio, las potencias intermedias

⁴³ Cf. a este respecto Marcus, Ralph, *Divine Names and Attributes in Hellenistic Jewish Literature, Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 1931-32, 3, 43-120. También Dahl, N. A. y Segal, Alan F. *Philo and the Rabbis on the Names of God, Journal for the Study of Judaism* 1978, 9, 1-28.

⁴⁴ Se citan las *Enéadas* por la traducción al castellano de Jesús Igal. Plotino, *Enéadas III-IV*. Editorial Gredos, Madrid, 1984, y Plotino, *Enéadas V-VI*, Editorial Gredos, Madrid, 1998.

⁴⁵ *Legum Allegoria* 1, 5.

⁴⁶ Guyot 1906b, p. 39.

que despliega la cosmología filónica heredaban su dinámico discurrir —explicábamos más arriba su origen— de las páginas de la Escritura. Los poderes de Dios son sus predicados, pero al ‘Innombrable’ los epítetos con que nos dirigimos a Él no lo rozan siquiera, al designar únicamente sus propiedades como Hacedor, pero no Su incognoscible esencia. Aunque tampoco sus poderes pueden conocerse por sí mismos, sino sólo el efecto que producen en el mundo. Todo lo que se sigue de Dios —sus ‘espaldas’, según la cita bíblica— puede ser aprehendido por los hombres de bien, y a través de esta aprehensión, les resultará evidente que Él existe, sin cualidad, sin género, sin especie, sin diferencia.

Para Plotino el Uno de las Enéadas es también inefable, innombrable (*Enéadas* V, 3, 13 y IV, 9, 5) y ni siquiera el pensamiento puede aprehenderlo. Se da en Plotino asimismo la prefiguración de la vía negativa para la asignación de atributos a Dios. Las propiedades (*idiotetes*) que en Filón no indican Su esencia, y que se corresponden con su incesante acción, asientan el principio de disimilitud, la idea escrituraria concerniente a la trascendencia divina con respecto a lo creado que llevará a Plotino a declarar que el Uno es necesariamente otro que aquello que existe por él, y que el ser primero y simplicísimo está más allá de la inteligencia. Sabemos que el Uno de Plotino no produce deliberadamente, sino que derrama su superabundancia de modo natural. Si en Filón a veces Dios se asemeja a un demiurgo que organiza y reajusta, la procesión que genera lo múltiple en Plotino es una expansión del infinito que se da mientras Él permanece, sin embargo, en sí mismo: “No pudiendo comunicar por entero a las cosas la naturaleza que está en Él, es su potencia lo que les es presente”⁴⁷, y aún así, el Primer Principio está por entero presente en cada una de las cosas, de las que no está ‘ni alejado ni próximo’. Una presencia, como señalaba Guyot, meramente operativa. Son sus potencias las que lo imbrican infinitamente en las cosas.

Pero si podemos discernir las potencias por su acción en el mundo, “el-no-creado (Dios) no se parece en nada a lo que se halla entre las cosas creadas, sino que las trasciende hasta tal punto que incluso la más aguda comprensión se queda corta en el intento de aprehenderlo, y reconoce su fracaso”⁴⁸. A través de la reflexión sobre la incomprendibilidad divina Filón da origen, en el pensamiento occidental, a la disquisición sobre la naturaleza del Dios bíblico, y con ello, a una noción de existencia absoluta que no pudo darse en Grecia. Kahn escribió un artículo magistral destinado a desvelar las razones por las que dicha noción, en toda su distintividad, no pudo ocurrir entre los griegos de la época clásica, y arguye que en cambio en el pensamiento helenístico hallamos dos términos técnicos que se corresponderían de algún modo con la misma, el verbo *hypaschein*, con el sustantivo *hypasceis*, y el verbo *hypostenai*, con el sustantivo *hypostasis*, que podría concordar en

⁴⁷ *Enéada* VI, 4, 3.

⁴⁸ *De Somnis* 1, 32, 184.

significado con el latín *subsistere*. Acto seguido, sin embargo, Kahn dice sospechar que “un estudio profundo de estos términos griegos revelaría que tampoco en su uso hallamos un equivalente real para nuestro concepto de existencia”⁴⁹. No se equivoca Kahn en esta observación, toda vez que si bien Plotino los acuñó debido a las reminiscencias de la obra de Filón que hubieron de influirle, este último no desarrolló una estructura del origen del mundo tal como sí lo harán siglos después los metafísicos de la creación que, en la filosofía árabe, definirán a Dios como el Necesario-de-Existencia, equiparándolo a una Existencia absoluta, cuya noción no es pensable en el interior de una metafísica del ser. Para Filón, en cambio, Dios es todavía ‘el demiurgo del mundo’⁵⁰, tanto como su fundador⁵¹, e incluso lo llama ‘el arquitecto’ o el ‘padre de las cosas’⁵². Imprudencias del lenguaje o bien imprecisiones que pudieron tener su razón de ser en el entorno griego que rodeó a Filón, sobre todo en la descripción filosófica del origen del mundo que se da en el *Timeo* (Filón sin duda advirtió que quienes leerían su obra podían ser incapaces de vislumbrar ciertos aspectos de la inefabilidad divina). Ciertas de estas vacilaciones se dan también en Plotino, lo que obraría, huelga decirlo, en favor de la hipótesis de Kahn.

El Principio Primero de las *Enéadas* es llamado ‘la más alta y verdadera de las causas’, ‘raíz de la inteligencia’. Y sin embargo, al equipararla a la filónica, la noción de inefabilidad que hallamos en Plotino resulta más precisa. Si Filón enunciaba casi *en passant* el principio de infinitud divina, sin estudiarlo ni demostrarlo, Plotino se detiene en examinar, establecer, argumentar. Por ejemplo, da cuenta de por qué dicha infinitud no es la de una inmensidad ni física ni numérica, “pues el Uno no contiene medida, ni está sometido al número; carece de figura, de parte o de forma”⁵³. Es infinito por la incomprendibilidad de su potencia. Además, Plotino, a diferencia de Filón, pretende conciliar las nociones relativas al Primer Principio con el resto de su doctrina. El judío, inversamente, no muestra incomodidad ante las contradicciones que se hallan en su obra en lo tocante a un Dios infinito que es, a la vez, personal. Se trata, en Filón, de un Dios que crea por bondad, y que organiza, previamente al mundo sensible, un esquema inteligible como modelo del mismo. Y sin embargo, fue el adentrarse de Filón en la exégesis del Dios de la Escritura con los medios de la disquisición filosófica lo que dio la posibilidad a un místico como Plotino de trascender, a través de él, la ontología heredada del paganismo, al hacer abstracción de aquellas doctrinas para adaptarlas a la argumentación

⁴⁹ Kahn, Charles, Why Existence does not emerge as a distinct Concept in Greek Philosophy, en Morewedge, P. (ed.): *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*. Fordham University Press, 1982, 7-17. La cita es de la página 7. Es interesante también, al mismo respecto, Kahn, C. The Greek Verb ‘to be’ and the Concept of Being, *Foundations of Language* 1966, 2, 245-265.

⁵⁰ Cf. *Legum Allegoria* 3, 1,

⁵¹ Cf. *De Somniis* 1, 13.

⁵² Cf. *Legum Allegoria* 1, 18.

⁵³ *Enéada* V, 5, 11.

con una precisión que el exegeta Filón no consideró necesaria, pero que significó el desembarco definitivo del Dios bíblico en el modelo de pensamiento que se originó en Grecia. Un modelo que había encontrado su fundamento inicial en la omnímoda idea del ser, que al cuestionarse remite a la idea de la naturaleza de la realidad que llamaríamos, según Filón, creada, y que, a través de ésta, se establece sobre el criterio de verdad que la razón sabe penetrar. Una inquisición acerca de la imposibilidad para la Grecia clásica de adentrarse en la especulación más allá del ser nos llevaría, con todo, más allá de lo queríamos constatar aquí, que no es sino la verosimilitud de una famosa intuición de Wolfson, quien en su libro dedicado a Filón escribió: “mi razonamiento acerca de la ausencia...en los escritos de los filósofos pre-filónicos, de toda aserción definida acerca de Dios como ‘innombrable’ o ‘inefable’ o ‘incomprendible’, y de que tales descripciones de Dios no fueron urdidas por los pensadores helenos anteriores a Filón, (hace que) cuando encontramos estos términos (en obras de) filósofos griegos posteriores a él, podamos asumir que éstos hacen uso de ellos bajo su influencia, o, cuando la cronología lo permite, bajo la influencia de Padres de la Iglesia que han leído a Filón. Por supuesto –prosigue Wolfson– estoy al corriente de la opinión que prevalece entre algunos estudiosos de hoy en día según la cual ningún autor pagano de la época leyó la obra de Filón”⁵⁴. Wolfson –y el inciso es necesario– se refiere aquí a Goodenough⁵⁵, quien en 1938 elucubró este olvido de la obra del judío por parte de la filosofía neoplatónica–. Pero –concluye Wolfson– “ni la ausencia de menciones a su nombre ni la inexistencia de cita directa alguna proveniente de sus escritos prueba definitivamente que (Filón) no fuera leído (por filósofos neoplatónicos) o que aquéllos que lo leyeron no estuvieran influidos por sus ideas”⁵⁶. Cabe sospechar que Wolfson ignoraba el trabajo de Guyot⁵⁷, por el cual, a través del cotejo de textos filónicos y plotinianos, resulta difícil no admitir esta influencia, pero en todo caso, el discurrir de la naturaleza de Dios en Plotino nos parece que no habría podido integrar las nociones de incomprendibilidad e inefabilidad, tal como así ocurre, si un judío como Filón no las hubiera introducido, desde su lugar inicial en ciertos pasajes de la Escritura que hacen a Dios por completo disímil del resto de la Creación, en el seno del pensamiento griego.

⁵⁴ Wolfson 1948, vol. II, p. 158.

⁵⁵ Goodenough, E. R. *The Politics of Philo Judaeus with a General Bibliography of Philo*. Yale University Press 1938.

⁵⁶ Wolfson 1948, vol. II, p. 158.

⁵⁷ Sabemos que Wolfson no incluye en la bibliografía de su libro sobre Filón los textos de Guyot. Tampoco, a lo que sabemos, cita a este autor en sus otras obras.