

La génesis del tiempo en Filón de Alejandría

Marta Alesso

Universidad Nacional de La Pampa
Argentina

Resumen: La naturaleza de los textos filónicos que se analizan en este artículo permite esbozar las diferencias entre el modo hebreo y el modo griego de pensar el tiempo. En el pensamiento filosófico de Filón confluyen la concepción de temporalidad como ilimitada y eterna (concepción filosófica griega) y la doctrina de la revelación (hebraica). Es deudor indudable del *Timeo* de Platón cuando expresa que el tiempo es creado para que el universo sea imagen móvil de la eternidad, pero también de la larga tradición sobre la 'hebdómada' en referencia a los seis días bíblicos de la creación del mundo.

Palabras clave: Filón | creación del tiempo | *Timeo* | hebdómada

The origin of time in Philo of Alexandria

Abstract: The nature of the Philonic texts analysed in this article enables us to outline the differences between the Hebrew and the Greek way of thinking about time. The philosophical thought of Philo conflates the notion of time as unlimited and eternal (the conception of Greek philosophy) and the doctrine of revelation (Hebrew thinking). He is indubitably in debt to Plato's *Timaeus* when he affirms that time was created in order for the world to be the mobile image of eternity, but also to the broad tradition about the 'hebdomad' referring to the Biblical six days of the creation of world.

Keywords: Philo | creation of time | *Timaeus* | hebdomad

¿Qué es el tiempo?

La concepción sobre el tiempo está en íntima relación con nuestra concepción sobre el mundo. Así como Dios no existe si no lo pensamos, el tiempo no existiría si no hubiera nadie que lo percibiera y lo organizara mediante un código. La ‘invención’ del tiempo fue para la humanidad tan importante como aquel fuego de Prometeo que nos enseñó el camino hacia el arte y las industrias. Antes de ello no había “signo cierto ni del invierno ni de la florida primavera, ni del verano abundoso en frutos” como advierte el titán en la tragedia de Esquilo. El enigma de los horizontes del pasado y del futuro, y la imposibilidad de fijar dónde empieza y dónde termina el presente, se resolvió en la paradoja de ‘medir’ la infinitud con el metro de la lógica. Mecanismos de abstracción transformaron el objeto inasible en experiencia mensurable en los términos de la matemática o la numerología. Ahora bien, si lo único que podemos afirmar sobre el tiempo es que es irreversible —y esta afirmación tiene también mucho de emocional y subjetivo— ¿quién puede tener el dominio, la percepción holística de las propiedades del tiempo?; ¿quién pudo estar en los comienzos? Alguien eterno, inmortal, infinito, inmutable e imperecedero. La imaginación humana puede conferir solamente a las divinidades esta facultad de una presencia que exceda toda mensura: los inmortales dioses griegos o el Dios hebreo eterno.

No en vano, cuando Platón va a iniciar el tratamiento de asuntos de tanta envergadura en el *Timeo*, expresa con reverencia ritual: “recomencemos el discurso, después de invocar también ahora, al principio de la exposición, a un dios protector (θεο.:ν σωτη=ρα) para que nos conduzca sin peligro desde esta disertación rara y desacostumbrada hasta una doctrina probable” (48d). Una especie de paráfrasis del exordio timaico inicia una de las obras de Filón: *Sobre la indestructibilidad del mundo*.¹ El dios que invoca el alejandrino es noble (α)γαθο(φ) y creador (γεννητη.:φ), le pertenece el exactísimo conocimiento de todas las cosas. Si fuéramos puros y limpios, alejados del oprobio de las pasiones y los vicios, habríamos tenido acceso al conocimiento de las cosas celestiales. Pero, puesto que llevamos en nosotros los sellos imborrables de la insensatez y la injusticia, nos debemos contentar con descubrir una imitación de la verdad (μικμημα τι τη=φ α)ληθει=αφ) mediante conjeturas (*Aet.* 2).

Filón de Alejandría nace en el momento histórico en el que dos magnitudes culturales diferentes —la mosaica y la helénica— se fusionan, y producen, entre otras muchas concepciones fundacionales para la tradición occidental, la relativa al origen del tiempo.

Filón es el exponente más diáfano del judaísmo helenístico,² esto es, hebreos que hablaban griego y eran fruto intelectual de una tradición que había comenzado con la traducción del Pentateuco a la lengua de Platón. Los primeros autores cristianos heredan también esta simbiosis cultural y, si bien escriben en griego, mantienen inconfundibles lazos con las concepciones rabínicas expresadas en arameo y hebreo. Teófilo en Antioquía recapitula el tiempo total desde la constitución del mundo mediante parámetros de neta raigambre judaica (Martín 2004: 267) y Clemente el romano, cuando describe la obra creacional, afirma que la cavidad del océano infinito se organizó en *sinagogas* (asambleas de aguas) porque Dios lo ordenó (Ayán Calvo 1994: 99). Clemente de Alejandría, por su parte, repite la concepción judaica de Filón³ sobre la sabiduría de la Ley respecto de las prescripciones sobre la recuperación cada cincuenta años de las propiedades personales perdidas por alguna circunstancia adversa, en armonía y relación numerológica con el descanso de la tierra, que no debe labrarse un año cada siete (Merino Rodríguez 1998: 217).

La naturaleza de los textos filónicos que vamos a analizar nos obliga a esbozar, entonces, las diferencias entre el modo hebreo y el modo griego de pensar el tiempo. Los hebreos medían el tiempo y organizaban las épocas del año mediante la posición del sol en el espacio. La cantidad de luz y oscuridad les indicaba también la división en días y noches, con una clara percepción de la alternancia sucesiva y lineal. Concebir el tiempo como intervalos o ‘latidos’ (*reghá*) es propio del pensamiento judío y no es ajena a ello la definición de Filón adjudicada a fuentes estoicas: “el tiempo es un intervalo (*διαστημα*) determinado por el movimiento del mundo” (*Opif.* 26, *Aet.* 4, 52 y 54).

El marco estereotípico y categorial, en el que pretendemos siempre insertar con términos simples una cuestión cultural compleja, ha llevado a afirmar que la primera gran diferencia entre hebreos y griegos es que los primeros conciben lo temporal de manera lineal y los segundos lo perciben cíclico. El tiempo es siempre una convención humana, pertenece a una realidad fenoménica. Explicar los alcances de una concepción heredada, transmitida y compartida por generaciones — y ésta, más que ninguna otra— es un tanto ambicioso para los modestos límites de

este artículo. Respecto de lo griego, tenemos, para empezar, la característica aspectual del sistema verbal de la lengua: la duración de una acción puede considerarse desde la perspectiva de su desarrollo (aspecto durativo), concentrada en un punto (aspecto puntual) o en su acabamiento y resultado (aspecto perfectivo). El presente y el pretérito imperfecto son durativos, el perfecto y el pluscuamperfecto son acabados y el aoristo está en un punto del pasado indefinido, carente de duración y acabamiento, puede ser incoativo y marcar el ingreso en un nuevo estado o significar la conclusión de un proceso. El hebreo, en cambio, como lengua semítica, no posee tanta complejidad de articulaciones semánticas en las conjugaciones de los verbos, y las variaciones de modo y de tiempos verbales se definen mediante modificadores contextuales. La morfología verbal distingue solamente un tiempo pasado y otro indefinido, con valor de presente y futuro según el contexto.

Desde un punto de vista terminológico, tres palabras en griego se pueden traducir como ‘tiempo’: αἰὼν/v, χρόνος/φ y καιρός/φ. Αἰὼν/v es el tiempo de una vida, por ejemplo en *Ilíada* (4.478, 17.302, 9.415), sin embargo con posterioridad se utilizó para designar la ‘eternidad’ (Pl. *Timeo* 37d), incluso personificada poéticamente (Euríp. *Herácl.* 900, Nonno *Dionis.* 7.10). Con esta última acepción lo utiliza Filón para diferenciarlo justamente de χρόνος/φ, que es ‘tiempo’ en cuanto imitación de la eternidad y posterior a ella (*Heres.* 165). Καιρός/φ es el tiempo oportuno, la justa medida, la circunstancia conveniente. Para Filón, *kairós* equivale a ese ‘tiempo’ (χρόνος/φ) próspero al que conducen las estaciones cuando llevan a su plenitud todas las cosas: las siembras, los frutos y los animales (*Op.* 59).⁴

¿Puede tener comienzo el tiempo?

Pues una cosa es ‘pensar el tiempo’ y otra ‘pensar la génesis del tiempo’. Respecto de lo segundo, la concepción filónica es deudora indudable de la aserción platónica expresada en el *Timeo*, esto es, que el tiempo es creado para que el universo sea imagen móvil de la eternidad: cuando el padre engendrador percibió que el universo se movía y vivía como imagen generada (γεγονοῖ φ ἀφ’αγαλμα) por los dioses eternos, tomó la decisión de hacerlo aún más semejante al paradigma. Pero dado que la naturaleza de lo viviente es eterna (αἰετὸς ↓ νιοφ) y esta posibilidad no se le puede otorgar a lo creado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la

eternidad ($\alpha\iota\neq\omega$ | ν). Cuando organizó el cielo ($\sigma\upsilon\rho\alpha\nu\sigma/\varphi$), hizo al mismo tiempo una imagen de la eternidad que marcha según el número. Es lo que llamamos tiempo ($\xi\rho\sigma/\nu\sigma\varphi$) (37d).

El tiempo, por lo tanto, nació con *ouranós*. Generados ambos en un instante común, desaparecerán también juntamente si tiene lugar una disolución cósmica. Platón afirma que la decisión divina de crear el tiempo hizo que surgieran el sol, la luna y los otros cinco cuerpos celestes que llevan el nombre de planetas. Después de crear a cada uno de ellos, el dios colocó los siete cuerpos en siete circuitos, la luna en la primera órbita alrededor de la tierra, el sol en la segunda y los otros en la revolución que les correspondía. Sujetados sus cuerpos con vínculos animados fueron engendrados como seres vivientes y aprendieron lo que se les ordenó, en círculos mayores y menores, con revoluciones más rápidas o más lentas, según fuera necesario para crear el tiempo (38b-39a).

El *Timeo* no pretende —ni siquiera en el extenso espacio que dedica a la creación de los cuerpos celestes (38c-40c)— exponer un tratado de astronomía. El objetivo platónico es filosófico y especulativo, y por esto mismo ha provocado —hasta nuestros días— una diversidad de interpretaciones sobre su contenido.⁵ Filón, por su parte, como líder ilustrado de una comunidad versada en las distintas disciplinas que venían cultivándose en la tradición del Museo y la Biblioteca, no desdeña la astronomía sino, por el contrario, llama “reina de las ciencias” a la que versa sobre el cielo, ciencia que los astrónomos ($\sigma\iota\div\alpha$)στρωναμου=ντεφ) y en especial los caldeos cultivan (*Congr.* 50). El espíritu caldeo, con su pensamiento fijo en los rítmicos movimientos de los astros, aparece mencionado en una serie de tratados de Filón.⁶ Para éste, el estudio de la astronomía significa la etapa que Abraham deja atrás cuando abandona su tierra caldea en camino hacia el conocimiento del dios Uno, que está más allá del tiempo. Los dioses del tiempo fenecen ante el Dios-sin-tiempo.

El equilibrio y racionalidad que podía ofrecer el desarrollo de la astronomía entre las ciencias alejandrinas le fue funcional a Filón para la interpretación bíblica. Para ello buscó entre las diversas concepciones griegas del tiempo y de los astros las que se adecuaban a este propósito. No escogió la idea aristotélica de la eternidad de los astros y por lo tanto la tesis del no comienzo del tiempo; tampoco se inclinó por la idea de períodos cósmicos de conflagraciones y renacimientos, presente en los estoicos, sino que adhirió a la tradición del *Timeo* platónico que le permitió

interpretar el comienzo absoluto del tiempo ligado a los efectos de la creación divina narrada por Moisés.

Los conocimientos de Filón sobre astronomía son una más entre las tantas capacidades que le otorgaban autoridad en su comunidad; los utilizó no sólo para reflexionar sobre las bases de la fuente platónica, sino también superar las denominaciones mitológicas para los cuerpos celestes que usa el *Timeo* y registrar otras más científicas (Runia 1986: 226).⁷ Desde las preceptivas de la escuela médica hipocrática hasta las expresiones artísticas más sofisticadas, desde las proporciones místicas de la numerología pitagórica hasta los fundamentos del calendario, desde la ética estoica hasta la poesía mitológica, todo lo que fuese asequible al conocimiento humano encontró un lugar en los enunciados de su particular filosofía.

La hebdómada⁸

Filón interpreta los seis días de la creación como exteriores o anteriores al tiempo: los días no señalan sucesiones temporales sino estructurales (*Opif.* 13 y *Leg.* 1.2). Para sostenerlo filosóficamente recurre al *Timeo* (38c-39d) donde ‘antes de crear el tiempo’ el Demiurgo dota a los astros de la capacidad de marcar los ritmos racionales de las realidades cósmicas según reglas universales. Para interpretar esta creación del mundo inteligible sin tiempo, Filón interpreta el relato genesiaco según las estructuras pitagóricas internas de la década, donde los números seis y siete simbolizan respectivamente lo cósmico y los supracósmico. Por ello es conveniente analizar el lugar que tiene en la teoría de Filón el uso de las disponibles especulaciones pitagóricas sobre la hebdómada.

En efecto, asoman en los textos de Filón las fuentes del antiguo pitagorismo —y su interpretación de la realidad en términos numéricos—, pero pasados por el cedazo de autores que se ubican en las primeras centurias previas a nuestra era y resultaron una fuente común para Filón, Teón de Esmirna (s. II) y Anatolio de Alejandría y Cesarea (s. III).⁹ Uno de estos autores pudo ser Posidonio de Apamea (*circa* 135-51 a.C.)¹⁰ en Siria, si bien es mucho más probable que haya existido algún tratado en Alejandría misma, de autor y época desconocidos (pero casi seguramente del s. II a.C.) con reflexiones de tipo aritmológico y tono platónico-pitagórico, que influyó tanto en Posidonio primero como en Filón después.

La línea de investigación que se ha dedicado específicamente al tema del tratamiento del número siete y sus concomitancias simbólicas en los textos de Filón se inicia con la tesis de Karl Staehle, publicada en 1931, continúa con una ponencia presentada en 1978 —publicada ese mismo año— por Horst Moering y reeditada por J.P. Kenney en 1995. Sobre estas dos sólidas columnas asientan su andamiaje otros trabajos más actuales, como el de Robert Kraft (1996), Roberto Radice (2000: 109-111) y David Runia (2001: 264-300).

El extendido tratamiento de la hebdómada, que ocupa en *Opif.* casi una cuarta parte del tratado (§§ 89-128), y el paralelo de *Leg.* 1.8-16 constituyen un diáfano ejemplo de la síntesis conceptual del pensamiento judeo-alejandrino, en tanto abreva en la filosofía griega (platonismo-pitagorismo) y la tradición litúrgica hebrea con objeto de demostrar finalmente la superioridad de la ley mosaica, cuya expresión del orden cósmico es fundacional y verdadera en cuanto puede explicarse en términos tan universales como los de la numerología. Esta idea de que la filosofía de los griegos ‘depende’ de la palabra sagrada de Moisés y, además, la identificación de la “primera génesis de la luz” con el día séptimo o sábado, el cual a la vez es *lógos septenario* o principio de toda realidad, con referencia explícita a Pitágoras, se encuentra por primera vez en Aristóbulo (Martín 1982: 66).¹¹

El *excursus* sobre la hebdómada,¹² que conforma dentro del texto completo de *Opif.* una unidad (§§ 89-128) —tal como la constituyó en los párrafos anteriores la digresión sobre la tétrada (§§ 47-52)—, se inicia con una presentación del tema en § 89, previa a una serie de argumentaciones que Filón va a ir desarrollando durante una importante extensión del tratado (§§ 90-128). El exordio consiste en un elogio del séptimo día, exaltado y bendecido por Dios en razón de que celebra el natalicio del mundo.

Las ideas axiales de Filón, entonces, sobre la hebdómada pueden resumirse como sigue:

- 1) La creación del universo esta en relación con el seis, un número perfecto.¹³ Dios le otorgó particular dignidad al día siguiente. Lo proclamó sagrado y todos los pueblos santifican el séptimo día porque conmemoran el nacimiento del mundo (*Opif.* 98).¹⁴
- 2) El sol, magno señor del día, produce sendos equinoccios, el de primavera y el de otoño.¹⁵ Cada uno de éstos tiene lugar en el séptimo mes y, por disposición

de la ley, se celebran durante ellos las festividades más importantes de los pueblos (*Opif.* 116).

3) Honran el número siete los más reputados investigadores griegos y no griegos que se ocupan de la ciencia matemática. Moisés registró su belleza en las tablas de la ley para que observaran como sagrado el séptimo día y, absteniéndose de toda tarea, se aplicaran a meditar y someterse a las pruebas de la conciencia,¹⁶ juez interior (*Opif.* 128).

4) El siete es de naturaleza tal, que ni divide ni es divisible. Los números que integran la decena son múltiplos o son factores en relación con los demás, no así el séptimo.¹⁷ Por eso los pitagóricos, en el mito, lo comparan con la siempre virgen y sin madre, porque ni fue engendrada ni engendró¹⁸ (*Opif.* 100 y *Leg.* 1. 15).

5) Según Hipócrates, en la vida humana existen siete edades: infante, niño, adolescente, jovencito, adulto, hombre maduro y anciano.¹⁹ El hombre, después de los primeros siete años llega a ser racional, adquiere la capacidad lógica para interpretar los nombres y verbos usuales. Después de los segundos siete años llega a la madurez plena, tiene capacidad de engendrar a un vástago semejante a él. El tercer lapso de siete años es el límite del crecimiento, a los veintiún años llega a su estatura normal, y muchos lo llaman 'el tiempo justo'²⁰ (*Opif.* 105 y *Leg.* 1.10).

6) Los movimientos del cuerpo son siete: seis, propios de los órganos y el séptimo, en círculo. Siete además son las vísceras: estómago, corazón, bazo, hígado, pulmón y dos riñones. Igualmente, los miembros del cuerpo: cabeza, cuello, esternón, brazos, vientre, abdomen y piernas. El rostro, lo más destacado de los animales, presenta orificios en siete partes: dos ojos, dos orejas, fosas nasales y séptima, la boca (*Opif.* 118, 119 y 122 y *Leg.* 1.12).²¹

7) El cielo está ceñido por siete círculos. Siete son los cuerpos celestes errantes, contrapuestos al movimiento que sostiene los fijos y uniformes. La Osa está conformada en total por siete estrellas y se suceden cada siete días las fases de la luna, el astro más relacionado con las cosas terrestres. (*Opif.* 112 y 101 y *Leg.* 1.8).²²

8) Dado que las cosas de la tierra dependen de las del cielo, el principio del número siete desciende desde lo alto y visita las especies mortales, por natural simpatía.²³ Lo irracional del alma se compone de siete partes: los cinco sentidos,

el órgano fonador y lo que se extiende hasta los testículos, la parte reproductora (*Opif.* 117 y *Leg.* 1.11).

9) Las secreciones son siete: lágrimas, mucosidades, saliva, esperma, doble conducto para las excreciones y el sudor de todo el cuerpo. En las enfermedades, el séptimo día es el más crítico; y en las mujeres la menstruación dura siete días (*Opif.* 123 y 125 y *Leg.* 1.13).

10) El poder de este número está en relación con las artes más excelsas, la gramática y la música. Las vocales son siete. Respecto de la música, la lira de siete cuerdas es el mejor de todos los instrumentos.²⁴ Y coincide que también son siete los diacríticos para la pronunciación: acento agudo, grave, circunflejo, aspirado, no aspirado, largo y breve. (*Opif.* 126 y *Leg.* 1.14).

11) Sumario epílogo del relato de la creación del mundo es la expresión. “Éste es el libro de la creación del cielo y la tierra cuando fueron creados” (*Ge* 2.4).²⁵ Éste es el perfecto *lógos*, que se mueve acorde con el siete,²⁶ comienzo de la génesis del intelecto ordenado según las ideas. Se llama ‘libro’ al *lógos* de Dios, en el que se hayan grabadas e impresas las formas de todas las cosas (*Opif.* 129 y *Leg.* 1.19).

Este cuadro, que comprende las ideas filónicas fundamentales sobre la hebdómada, tiene, en los principales tratados que las enuncian (*Opif.* 98-129 y *Leg.* 1.5-19), estructura de anillo. Comienza con la ratificación de la superioridad de la palabra de Moisés y culmina con ella, cuando enuncia que luego del sexto día, bendijo y santificó el séptimo, “porque en él cesó Dios de todas las obras que había comenzado a crear” (*Ge* 2.3). Pero nunca cesa Dios de crear, la creación del universo es continua y sin mediaciones.²⁷ El versículo significa que es bendito y santo el que se conduce a sí mismo según la séptima y perfecta luz. Porque aun cuando cesa, Dios no cesa de producir, más bien comienza otras creaciones, y no sólo como artífice sino también como padre de las cosas que llegan a ser (*Leg.* 1.18)

Existe, entonces, una oposición radical entre Creador y creación. Dios y la creación son dos naturalezas opuestas. No debe entenderse esta afirmación en sentido dualista, porque Dios está fuera de los contrarios. El Creador es el que verdaderamente ‘es’ y el mundo deviene de esa Causa divina. Se establece tal diferencia entre Creador y creatura (θεο/φ-ποιητη/φ / γε/νεσιφ-το γενο/μενον), que la oposición no solamente distancia los opuestos sino que los liga en estrecha relación (Martín 1986: 53)

¿Cuándo fue creado, entonces, el tiempo?

Platón, por boca de Timeo, distingue tres aspectos respecto de la creación: a) el ser eterno, lo que es siempre (το.: οὐκ αἰεὶ) y no deviene, b) lo que deviene siempre (το.: γίγνο/μενον αἰεὶ) y nunca es, que nace y muere continuamente y c) la causa del devenir.

Ideas - mundo - demiurgo. Hay que tener en cuenta qué modelo consideró el artífice: si el eterno o el generado. Si este mundo es bello (καλο/φ) y el demiurgo es noble (ἀγαθο/φ), es evidente que se contempló el modelo eterno (το.: ἀϊδιον) (28c-29a). Ahora bien, el tiempo es del orden de lo generado, y por ser causado por el demiurgo, debiera ser también bello y bueno, pero dado que la naturaleza del mundo es eterna y esta cualidad no se puede transmitir a lo generado, el constructor del universo procuró realizar una imagen móvil de la eternidad: el tiempo. El tiempo manifiesta la limitación de trasladar al universo creado la perfección del paradigma.

La medida del tiempo debió constituirse esencialmente por el movimiento de los cuerpos celestes. El sol, la luna y las estrellas nacieron para definir los números del tiempo y para garantizar su conservación. Filón expresa una idea similar a la timaica, pero en otros términos: “el movimiento del cielo reveló (εἶδε/ειχεν) la naturaleza del tiempo” (*Leg* 1.2).

La concepción de que las naturalezas celestiales ‘revelan el tiempo’ o ‘la *physis* del tiempo’ es una expresión que se adjudica al platonismo medio (Runia 1986: 217). Filón en realidad es precursor de esta idea que reitera en *Spec.* 1.90: “respecto de los días y noches, de los meses y los años, y todo el tiempo en su conjunto ¿quién lo reveló (αἶδε/ειχεν) si no fueron las revoluciones de la luna, el sol y los demás astros?”. Esta concepción es superadora respecto de la expresada en *Timeo* 36e, contexto que elige para sus reflexiones en *Aet.* 52, que concluyen con la siguiente aserción: “el tiempo son los intervalos (διαστημα) del movimiento del mundo”. En § 4 adjudicó este mismo razonamiento a los estoicos cuando definió κοσμοφ como una sustancia (ουσια) —ordenada o no— que perdura hasta la conflagración, y cuyo movimiento “dicen” son intervalos que constituyen el tiempo. La definición es, en efecto, estoica si seguimos a Diógenes Laercio (7.141), quien la adjudica a Zenón, pero el alejandrino la hará suya en tanto refleje la tradición hebrea de concebir el tiempo como ‘latidos’ (*reghá*) y no como movimientos que puedan devenir en una conflagración universal (§ 54).

Dios no permite que cosa alguna escape a su control y lo logra mediante la previsión y la providencia (προμηθειαι και προνοια). El padre no puede ser ignorante respecto de aquellos a los que ha engendrado, ni el fabricante de lo que ha fabricado ni el administrador de lo que administra. Dios es padre, artífice y administrador (πατηρ και τεξιτης και επιτροπος) de cuando existe en el cielo y en el mundo. Y sobre todo, es demiurgo del tiempo, es el padre del padre del tiempo. El universo —hijo de Dios— es el padre del tiempo, por lo tanto, la relación del tiempo respecto de Dios es la de un nieto. A la vez, el universo que perciben los sentidos es el hijo menor de Dios y el noético, el mayor, es el digno de la primogenitura (29-31).

El versículo bíblico “en el principio hizo Dios el cielo y la tierra”, como hemos dicho, no está indicando un orden cronológico sino lógico o aritmológico. La creación del mundo, según Filón, es atemporal y, por tanto, la expresión “en el principio” (εν αρχη) no tiene un sentido cronológico (κατα χρονον). El tiempo no existía antes (προ) de existir el cosmos, sino que comenzó juntamente (συ) con él o después (μετα) de él. Si el tiempo es un intervalo (διαστημα) determinado por el movimiento del mundo (κοσμου κινηση), este movimiento no puede existir antes de que exista lo que se mueve. De lo que se deduce que el tiempo es coetáneo (ισηλικα) del mundo o más joven (νεωτερον) que él. Decir que es más antiguo que el mundo carece de base filosófica (*Opif.* 26). ¿Quiénes son los dicen que el tiempo es más antiguo que el mundo? Es difícil saber a quién se está refiriendo Filón. Posiblemente a los mitógrafos. El basamento lógico que sostiene la concepción filónica —y, en todo caso, mosaica— del tiempo es que ‘principio’ no está tomado en sentido cronológico, sino en el de orden numérico (κατα αριθμον). Equivaldría a que Dios hizo primero (πρωτον) el cielo, lo más excelso de la creación. Aunque el Hacedor (ο ποιων) hizo todas las cosas simultáneamente, no significó menoscabo alguno para el orden (ταχιφ) que acompañaba a cuanto llegaba a la existencia. El orden es la sucesión (ακολουθια) y encadenamiento (ειρμος) de determinadas cosas, encadenamiento que, aunque no se haga patente en las cosas ya acabadas (τοις αποτελεσμασιν), existe sin embargo en los designios de los autores (ταις των τεκταινομενων επινοιαις), ya que sólo de ese modo las cosas podían llegar a ser hechas con precisión (ηκριβωσθαι), estables (απλανεις) y libres de confusión (ασυγξυτοι) (§§ 27-28).

En el pensamiento filosófico de Filón confluyen la concepción de temporalidad como ilimitada —y en este sentido parangonable a la eternidad— (concepción filosófica griega) y la doctrina de la revelación (hebrea). La eternidad está concebida como perpetua duración, el tiempo es infinito en su inextinguible rotación circular, cuyo orden y armonía ya estaba —desde siempre— presente en la mente de Dios. Que el mundo es creado e indestructible lo reveló el legislador de los judíos en los sagrados libros (*Aet.* 19). El gran Moisés comprendió que lo inengendrado (το·: α)γε/νητον) es de una naturaleza completamente distinta a lo perceptible por los sentidos, que está sujeto al nacimiento y a cambios (ε)ν γε/νε/σει και μεταβολαις) y no permanece jamás en el mismo estado. Moisés atribuyó la eternidad a lo invisible y noético, y asignó el nombre de génesis (γε/νεσις) a lo perceptible por los sentidos. Como este mundo (κο/σμος) es visible —perceptible por los sentidos— se sigue que es, además, creado (γενητο/ς) (*Opif.* 12). Es éste el exacto pensamiento platónico de *Timeo* 27d-28a, pero atribuido al legislador de los judíos. En el devenir, que pertenece al orden de los seres creados, no encontraremos nunca una verdad estable. Los razonamientos que están en relación con lo que es copia del ser, son verosímiles en la proporción que compartan la verdad de los primeros. Por consiguiente, las cuestiones relativas al nacimiento del cosmos y del tiempo serán coherentes y estables en la misma proporción en que los hombres que las enuncien compartan algo de la sabiduría de la fuente divina que contiene en sí el paradigma de todas las cosas.

Notas

¹ En adelante *Aet.* por *De Aeternitate Mundi*. Las obras de Filón se mencionarán por las abreviaturas establecidas por *The Studia Philonica Annual*.

² Para el marco socio histórico de la vida y obra de Filón, véase Borgen (1997: 14-45) y Haas (1996: 91-103).

³ *Cfr. Virt.* 99-100, *Spec.* 2. 110, 114 y 116 sobre Lev 25.8ss.

⁴ Si bien es verdad que la mayoría de las veces *kairós* tiene la significación de simple ocasión o momento (*Plant.* 101, 147, 161; *Cher.* 92, 122; *Sacr.* 32, 90; etc.).

⁵ Los platonistas aún hoy no aciertan a ponerse de acuerdo sobre el carácter literal o metafórico de la hipótesis timaica sobre la creación del mundo, no obstante acordar en que los argumentos del discurso están organizados con extrema concatenación lógica.

⁶ *Cfr. Abr. 77, Virt. 212, Somm. 1.161.* Señala Bréhier (1950: 165) que el caldeísmo es una recopilación de nociones bastante confusas que tienen que ver con la astrología y las ciencias adivinatorias que de ella derivan.

⁷ *Cfr. Her. 224 y QE 2.75.*

⁸ La definición más elemental de hebdómada se refiere al número siete y todo lo que está en relación con él, en Filón adquiere la simbología de número sagrado con una acepción que contempla tanto la tradición hipocrática griega (*cfr. De carnibus 19.25-52*) como la preceptiva del AT (*cfr. Lev 23.15ss. 25.8ss. y Deut 16.9ss.*).

⁹ El trabajo más importante de Teón se titulaba *Τὰ κατὰ τὸ μαθηματικὸν ζήτημα εἰρητηκὲν Πλάτωνος ἀναγνώσιν* (*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*). Se trataba de un manual para los estudiantes de filosofía que demostraba la interrelación entre números primos y geométricos con la música y la astronomía. Anatolio estaba trabajando en Alejandría cuando se produjo el fatal asedio de los romanos a la ciudad en el 263. Eusebio de Cesarea le atribuye diez libros sobre aritmética de los que quedan unos pocos fragmentos.

¹⁰ Stahele (1931: 15) acude a dos artículos de Frank Egleston Robbins (1920 y 1921) para desentrañar las posibles fuentes de la aritmología filoniana. Robbins afirma que Posidonio escribió un tratado titulado *Περὶ: Κριτηριου*, que abreva en una fuente común, tanto de Posidonio como de Anatolio y Teón.

¹¹ El Fr. 5 reza: “Dios ha producido el mundo todo y, ya que la vida está llena de males, nos ha dado para descanso el día séptimo. Éste debe interpretarse como primera génesis de la luz, en la que todas las cosas se comprenden. Eso mismo se transfiere también a la sabiduría, de ella procede toda luz. Los peripatéticos le asignan la función de antorcha. Más clara y correctamente, Salomón dijo que ella existe antes que el cielo y la tierra. Que Dios descansó en el séptimo día, no se debe entender como que Dios dejara de obrar, sino en el sentido de que terminó de fijar la disposición de las cosas para que, con el tiempo, se reprodujeran siempre las mismas. Significa que en seis días creó el cielo y la tierra, como así todo lo que hay en ellos, para hacer conocer los tiempos y preanunciar el orden en que cada cosa antecede a la otra. De este modo conserva cada cosa en su orden y no lo modifica. Dispuso que este día fuera de guardar, como signo del *septenario lógos* establecido entre nosotros, en el cual tenemos conocimiento de las cosas divinas y humanas. Todo el mundo, pues, gira en ciclos a través de las hebdómadas, tanto los engendrados animales como todo vegetal que florece. Claramente anuncian también Homero y Hesíodo, los que dependen de nuestros libros, que es día santo” (Martín 1982: 77).

¹² *Cfr. la estructura del excursus en Radice (2000: 281ss.) y Runia (2001: 260ss.).*

¹³ *Cfr. Leg. 1.3 y 15.* La hédada, por un lado, representa la perfección y, por otro, la generación de la materia (ya expresada en *Opif. 13-14*). Vale aclarar que Filón expresa reiteradamente que los “seis días” no son temporales, y esto en razón de que su Dios ‘no está’ en el tiempo.

¹⁴ Retoma la argumentación de *Opif. 49*, donde se mencionan las propiedades del número 4.

¹⁵ Filón parece referirse a que los judíos de Alejandría celebraban el comienzo del año religioso en primavera, y el civil, en otoño (Whitaker 1929: 94, n. a *Opif. 116*).

¹⁶ Cfr. *Decal.* 87 donde también se utiliza el término griego εὐλογεῖν como conciencia que actúa a modo de juez interior.

¹⁷ Sobre que la hebdómada en la decena no es ni producto ni factor de otro número, cfr. *Mos.* 2, 210; *QG* 2, 12; *Spec.* 2, 56; *Her.* 170, 216; *Her.* 170, 216; *Contempl.* 65; *Praem.* 153; *Decal.*, 102.

¹⁸ Se refiere a Atenea, nacida de la cabeza de Zeus. Cfr. Teón de Esmirna, *De utilitate* 103.1-5 y Plutarco, *De iside* 354 f 3.

¹⁹ Robert Kraft recomienda, sobre ulteriores desarrollos de este tema, a Sears, Elizabeth (1986). *The Ages of Man: Medieval Interpretations of the Life Cycle*, Princeton University Press y a Burrow, J.A. (1986). *The Ages of Man: a Study in Medieval Writing and Thought*, Oxford University Press.

²⁰ La culminación del crecimiento físico después del tercer lapso etario de siete años podría provenir de fuente estoica común a Teón, Nicómaco y Macrobio (Radice 2000: 99), cfr. *SVF* II 83. Un extenso tratamiento en Galeno *De sanitate tuenda libri* 6.6.59-82 y *De diebus decretoriis* 3.9.851-939.

²¹ Cfr. Radice (2000: 100-102), quien sigue a Mansfeld (1971: 197ss.) para una comparación de *Opif.* 118-119 con *Leg.* 1.12 en relación con las teorías médicas en Nicómaco, Teón, Macrobio, Marciano Capella, Calcidio, Anatolio y el tratado anónimo *Περὶ ἐμβολῶν*. Cfr. *QG* 2, 3 (Mercier 1979: 189), Robbins 1921: 113, Stahele 1931: 17-18 y Gross 1930: 14-15.

²² Cfr. *Spec.* 2, 57; *Decal.* 102; *QE* 2, 78.

²³ Referencia al tema posidoniano de la simpatía cósmica. Cfr. Arnaldez 1961: 221, n. 2.

²⁴ Para la relación del número siete con la gramática y la música, cfr. Teón de Esmirna, *De utilitate* 141.

²⁵ En este punto comienzan los paralelos con *QG*. Cfr. Mercier 1979: 62-63, Radice 1983: 122 y van Widen 1979: *passim*. Véase el tratamiento del mismo versículo en *Post.* 65.

²⁶ La expresión remite a una larga tradición estoico-pitagórica (Lauer 1958: 42). Compárese con la concepción de *lógos septenario* en fr. 5 de Aristóbulo, que transcribimos en n. 11.

²⁷ Cfr. *Prov.* 1.6.

Bibliografía

Edición

COLSON, F.H. y WHITAKER G.H. (1929-39). *Philo*. London and New York: Heinemann and Putnam.

Bibliografía citada

ARNALDEZ, R. (1961). *Philon d'Alexandrie. 'De Opificio Mundi'*. Introduction générale, traduction et notes. Paris: Ducerf.

- AYÁN CALVO, J.J. (1994). *Clemente de Roma. Carta a Los Corintios*. Fuentes patrísticas 4. Madrid: Ciudad Nueva.
- BORGEN, P. (1997). "Philo of Alexandria: an Exegete for his Time" en *NovTSup* 86. Leiden: Brill.
- BRÉHIER, E. (1950). "Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie" en *Études de philosophie médiévale* 8. Paris.
- GROSS J. (1930). *Philons von Alexandria. Anschauungen über die Natur des Menschen*. Tübingen.
- HAAS, G. (1996). *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- KRAFT, R. (1996). *Philo's Treatment of the Number Seven in 'On Creation'*. SBL Philo Group. New Orleans: electronic version.
- LAUER, S. (1958). "Philo's Concept of Time" en *The Journal of Jewish Studies* 9: 39-46.
- MARTÍN, J.P. (1982). "Fragmentos de Aristóbulo, el primer filósofo del judaísmo" en *Oriente-Occidente*. Buenos Aires; 64-95.
- _____. (1986). *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*. Buenos Aires: Depalma.
- _____. (2004). *Teófilo de Antioquía. A Autólico*. Fuentes patrísticas 16. Madrid: Ciudad Nueva.
- MANSFELD, J. (1971). *The Pseudo-hippocratic Tract 'Peri-Hedomadon', Ch. 1-11 and Greek Philosophy*. Assen: van Gorcum.
- MERCIER, C. (1979). Introduction, traduction et notes à 'Quaestiones et solutiones en Genesim I et II' en *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie* (1961-1992).
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (1998). *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*. Fuentes patrísticas 10. Madrid: Ciudad Nueva.
- MOHERING, H.R. (1995). "Arithmology as an Exegetical Tool in the Writings of Philo" en J.P. Kenney (ed.) *The School of Moses. Studies in Philo and Hellenistic Religion*. Brown Judaic Studies 304. Studia Philonica Monograph I, Atlanta; 141-176.
- RADICE, R. (2000). *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria. Commentario al Legum Allegoriae*. Milano: Rusconi.
- RADICE, R. y REALE, G. (1987). *La genesi e la natura della 'Filosofia Mosaica'. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico de Filone de Alessandria*. Milano: Rusconi.
- _____. (2000), *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria. Commentario al Legum Allegoriae*. Milano.

- ROBBINS, F.E. (1920). "Posidonius and the sources of Pythagorean Arithmology" en *Classical Philology* 15; 309-22.
- _____. (1921). "The Tradition of Greek Arithmology" en *Classical Philology* 16; 97-123.
- RUNIA, D.T. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- _____. (2001). *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos According Moses*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- STAHELE, K. (1931). *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandria* (diss.). Leipzig-Berlin.

Recibido: 18 de noviembre de 2004 Evaluado: 22 de diciembre de 2004
--