



# QUÉ SON LAS POTENCIAS DEL ALMA EN LOS TEXTOS DE FILÓN

Marta Alesso [Universidad Nacional de La Pampa]

**Resumen:** Realizaremos en este artículo el trayecto de una investigación sobre el concepto de “potencia” (δύναμις) en los tratados alegóricos de Filón. Nuestro propósito es analizar esta urdimbre en tres niveles: 1) las potencias que construyen la alegoría del Arca y sus accesorios, especialmente compleja en el sentido de que según la exegesis filoniana, si a las cinco potencias se les suma el Logos, se corresponde el número con las seis ciudades de refugio a las que, según Nm 35. 15, puede escapar un homicida involuntario para protegerse de la venganza de los parientes de la víctima. 2) los poderes que colaboran con Dios cuando se lee en Gn 1. 26 el plural “hagamos” al hombre a nuestra imagen y semejanza”; 3) las potencias del alma humana y en especial las del asceta –Jacob– representadas por sus dos mujeres, Raquel y Lía.

**Palabras clave:** Filón - potencias - alma - Arca - Jacob.

## *What are the powers of the soul in the writings of Philo*

**Abstract:** This article gives an overview on the course of an investigation into the concept of “power” (δύναμις) in Philo’s allegorical treatises. Our purpose is to analyze this network in three levels: 1) the ‘powers’ that build out the allegory of the Ark and its accessories, especially complex in the sense that, according to Philo exegesis, the five powers join to the Logos and so they correspond to the number six, as the towns which were given to the Levites, in *Numbers* 35.15, as cities of refuge, to which a person who has killed someone might flee; 2) the powers that collaborate with God when we read, in *Genesis* 1. 26, the plural “let us make” the man in our image, according to our likeness”, 3) the powers of the human soul and especially those of the ascetic –Jacob– represented by his two wives, Rachel and Leah.

**Key words:** Philo - powers - soul - Ark - Jacob.

La pregunta sobre quién es el creador del orden del mundo es posiblemente una de más antiguas de la filosofía. Platón pensó en un artífice o demiurgo cuya potencia creadora se vio limitada, en primer lugar, por el modelo a imitar, modelo que refiere al mundo de las sustancias y realidades eternas (*Timeo* 29a); y, en otro orden, por el molde material, la naturaleza que recibe todos los cuerpos (50b) y que opone resistencia a la obra inteligente del artífice. El verbo que en griego, en hebreo o en muchas otras lenguas, significa crear puede usarse tanto para la obra de un artesano como para la del supremo Creador, esta circunstancia ha fomentado seguramente la metaforización de la creación como una obra modelada.

La segunda pregunta ineludible es si el hombre ‘modelado’ por el mismo Creador responde al modelo

que impulsó la creación del universo, es decir, si la creación es una gradación armónica que va desde lo inteligible hasta lo sensible y se explica mediante la idea de un cosmos que pasa de potencia a acto tanto en el plano universal como en el humano. La respuesta a estos interrogantes viene acompañada de la comprensión del término “potencia” como facultad operativa del Creador.

Para una reflexión –aunque parcial– sobre estos temas en los textos de Filón hemos elegido el trayecto de una investigación sobre el concepto de “potencia” (δύναμις) en los tratados alegóricos, no solo las referencias a las dos potencias que lo escoltan, una la creativa, implícita en la denominación Θεός-*Elohim* y otra la soberana, designada Κύριος-*Yahvé*, presentes en numerosos lugares (*Deus* 34 y 109; *Somn.* 1. 163; *Plant.* 85-86; etc.)<sup>1</sup>, sino también las que aparecen en la compleja simbología del Arca y sus accesorios o en el plural “hagamos” (ποιήσωμεν) en el momento bíblico de la antropogonía. Nuestro objetivo es llegar a una intelección de las potencias del alma y especialmente las potencias del ἀσκητής, del que se ejercita para llegar a ser virtuoso, y observar si responde al modelo cósmico la representación a escala humana de las potencias divinas.

---

1 Los fragmentos utilizados para ejemplificar serán parafraseados sobre mi propia traducción del griego. Todas las obras de Filón se citan según las abreviaturas canónicas establecidas por *Studia Philonica Annual*.

Respecto de los aspectos metodológicos, Filón es todo un desafío. Avanzar por un eje de análisis que atraviese el corpus haciendo un rastreo de la ocurrencia del término δύναμις y de la frecuencia de los registros según se trate de los tratados alegóricos o de los legislativos podría ocasionar que un método meramente cuantitativo obnuble la necesaria primacía de una reflexión sobre los alcances semánticos de un vocablo que ofrece matices muy diversos según el cotexto. Pudiéramos (mal)entender como contradicción interna la pluralidad fenomenológica de las potencias frente a la unidad indisoluble de Dios, núcleo incuestionable en el pensamiento teológico del alejandrino. La existencia de las potencias divinas no entra en colisión con la incognoscibilidad de Dios, quien es para el monoteísmo de Filón absolutamente “inasible” (ἀκατάληπτος), de nombre “impronunciable” (ἄρρητος) e “inescrutable” (ἀνόητος).

El análisis textual sincrónico no puede dejar de completarse, para el caso de Filón, con la indagación diacrónica, sea para buscar la genealogía del concepto, sea para observar con qué acepción lo utilizarán más tarde los Padres. Como dos lámparas potentes, la tradición tanto griega como judía por un lado y la fuerza canónica de la patrología posterior, por otro, iluminarán sin duda el texto filoniano desde dos ángulos opuestos pero que develarán incertidumbres al aplicar de manera complementaria las perspectivas diacrónica y sincrónica. ¶

## Qué son las potencias

La definición aristotélica más simple de ‘potencia’ es que se trata del principio del movimiento o del cambio<sup>2</sup> y esta aserción conduce al concepto de δύναμις como principio metafísico (capacidad de ser) que, unido a “acto” (ἐνέργεια), explica la realidad del movimiento.

Las potencias del alma para Aristóteles son los principios de las acciones vitales. El alma debe entenderse entonces a partir de su teoría del acto y la potencia: el alma es aquello por lo que primariamente vivimos, sentimos y entendemos, es “sustancia” (οὐσία) porque es la “forma” (εἶδος) del cuerpo que está en potencia de vida<sup>3</sup>. Ergo, el alma no puede existir sin el cuerpo, razón por la cual para Aristóteles el alma no puede ser inmortal. El alma es concebida como “acto” (ἐνέργεια) –de los cuerpos que poseen la vida en potencia–, y como “forma” (εἶδος) –en tanto es la forma del cuerpo material–. Así, en cuanto que acto, el alma es forma, y en cuanto que forma es sustancia, en el sentido de la forma de un cuerpo que posee la potencialidad de la vida. La diferencia entre el ser ‘animado’ y el ser inerte es que el primero

realiza una serie de funciones o actos propios del vivir.

Aristóteles define la “naturaleza” (φύσις) como el principio interno del movimiento tal como se realiza en los seres naturales. Si el “alma” (ψυχή) es el principio interno del movimiento en los vivientes es entonces la ‘naturaleza’ del viviente. El alma es necesariamente “sustancia” (οὐσία) en cuanto “forma” (εἶδος) de un cuerpo natural que en potencia posee vida. Y puesto que la forma es acto, el alma es acto. En esto se asimila el alma a la naturaleza de Dios, que es acto puro.

En la aplicación de los términos aristotélicos a la teología de Filón entra en contradicción la naturaleza de Dios con las potencias?. Todo lo contrario. Dios no puede ser conocido de manera directa, pero sí a través de sus potencias<sup>4</sup>; por tanto las δυνάμεις son un modo o posibilidad de conocer a Dios, es decir, un camino que va de lo mínimo a lo máximo, de lo ínfimo a lo sublime, de lo humano a lo divino; y no al revés. ¶

## Qué son las potencias en Filón

En la doctrina de las potencias en Filón confluyen, además de la concepción aristotélica, cuatro líneas de pensamiento tradicionales, dos filosóficas: a) la concepción platónica de las ideas y b) el motivo estoico de principio activo inmanente; y dos

2 Δύναμις λέγεται ἢ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἐτέρῳ ἢ ἢ ἑτερον, “Se llama potencia el principio del movimiento o del cambio” (*Metafísica* 1019a 15).

3 Todo “cuerpo natural” (σῶμα φυσικόν) que participa de la vida sería entonces una “sustancia” (οὐσία) (*Acerca del alma* 412a 15). El alma es una sustancia en el sentido de “forma de un cuerpo” (εἶδος σώματος) natural que en potencia tiene vida (412a 20).

4 Cfr. CALABI (2007: 82) y DECHARNEUX (1997: 312-334).

de orden religioso: a) la visión judeopersa de los ángeles y b) la griega de los δαίμονες<sup>5</sup>.

Aludiremos brevemente en primer lugar a las fuentes filosóficas clásicas.

La relación de la teoría de las ideas o “formas” (εἶδη) de Platón<sup>6</sup> con las potencias de Filón no es necesariamente directa y estrecha en el sentido de considerarlas entes autónomos y perfectos, que difieren de la ‘realidad’ sensible, del mundo perceptible solo por la engañosa capacidad de los sentidos. La fuente platónica estaría mediatizada por la aristotélica tal como la hemos resumido arriba. Sin embargo, en más de una ocasión, la referencia a Platón es evidente. En *Deus* 77, Filón asevera que Dios “hace uso” (χρῆται) de potencias que son puras en relación con él, pero mezcladas en lo que refiere a la creación, pues es imposible que la naturaleza mortal abarque potencias “sin mezcla” (ἀμιγείς) y avanza en una comparación entre la iluminación solar y la aprehensión sensorial de la ciencia y sabiduría divinas, engeguedoramente puras: este parangón está

basado en la terminología del *Timeo* (45b-d)<sup>7</sup>.

El carácter mediador de las potencias está relacionado con una nueva presentación del tópico platónico de las ideas también en *Spec.* 1. 329: cuando Dios creo todas las cosas no intervino directamente, no podía él tener contacto con la caótica materia, empleó sus “incorpóreas potencias” (ἀσώματοι δυνάμεις) cuyo verdadero nombre es el de “las ideas” (αἱ ἰδέαι), para que cada “género” (γένος) alcanzara su forma.

La fuente estoica fue señalada por POHLENZ (1959: 370-375) y pondría en relación las potencias con la noción de δύναμις πνευματική del estoicismo alejandrino<sup>8</sup>. La asimilación del estoicismo del siglo I a.C. con las ideas de Platón no resulta extraña si observamos las lecturas que en la época realizaban los estoicos de los diálogos de la madurez, como el *Timeo*, de lo cual dan muestra por ejemplo los escritos de Antíoco de Ascalon (INWOOD 2010: 128-130), figura fundamental para comprender la simbiosis platonismo-estoicismo en oposición a la inmersión en el escepticismo en que cayó la Academia después de la ausencia de Platón.

Estoico –y de ningún modo aristotélico– sería también el pensamiento del autor del tratado adjudicado a

---

5 Cristina TERMINI (2010: 10) en su tesis doctoral, de consulta imprescindible cuando se estudia este tema, sigue para la mención de estos cuatro “*factori*” a Eduard G. Zeller, *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung* III. 2, Leipzig, 1923 [1844-1852], p. 408.

6 Tesis que abona el ya clásico estudio de WOLFSON (1948: 1. 217-226) y que es rebatido por DILLON 1977: 161-164, así como en el *GLNT* (GRUNDMANN 1966: 1510) y por la misma TERMINI (2000: 11)

7 Cfr. RUNIA 1986: 268-270.

8 Cfr. Crisipo, Frag. 913 en Estobeo 1. 5. 15. 21; SVF 2. 913. Cfr. LAPIDGE (1978: 176) para los alcances del concepto δύναμις πνευματική en Crisipo, como fundamento de la cohesión de la cadena causal que conforman el destino, lo cual constituye la base teórica del determinismo estoico.

Aristóteles *Sobre el mundo*<sup>9</sup> (ca. 100 a.C.), en el sentido de que existe una “fuerza” (δύναμις) que se extiende a través de todas las cosas y ha ordenado toda la tierra y el mar, el éter, el sol, la luna y todo el cielo, fabricando todo el mundo a partir de elementos puros y diferentes, como el aire, la tierra, el fuego y el agua, en una única “manifestación” (ἐπιφανεία) esférica que los limita, obligando a las naturalezas más contrarias a “ponerse de acuerdo” (ὁμολογήσαι) entre sí, y trazando la conservación de todas las cosas (396b 28-34).

Para los estoicos el *lógos* es razón universal, principio de orden de todo el universo, una unidad viviente. Por esa razón nace el concepto de *lógos σπερματικός*, razón seminal que es origen de la vida y considerada, tanto por el estoicismo como por Filón, común al hombre y al cosmos.

Filón combina el formalismo platónico con el materialismo estoico y el *logos* pasa a ser el modelo de la primera creación, inteligible, y propulsor de la segunda, la sensible.

A partir del *Logos* creador, toda la creación compone una ‘dialéctica’ que se define por la relación de los contrarios, dialéctica que adquiere su aspecto más agudo en la diferencia entre esencia y existencia, entre visible e invisible (*Post.* 15). Con Filón el *Logos* pasará a ser considerado como ley moral y principio unificador de lo inteligible, intermediario entre el Creador y lo creado. La conducta del hombre debe

adecuarse a la ley de la naturaleza, cuya fuente de producción es el *Logos* divino en el marco de la justicia providente del Creador.

El tema de la relación entre el *Logos* y las potencias adquiere en Filón especial importancia en conexión con el problema de la trascendencia divina y teje una trama altamente significativa sobre los lazos simbólicos que unen a Dios con los hombres.

Nuestro propósito es analizar esta urdimbre en tres niveles: 1) las potencias que construyen la alegoría del Arca y sus accesorios, especialmente compleja en el sentido de que según la exegesis filoniana, si a las cinco potencias se les suma el *Logos*, se corresponde el número con las seis ciudades de refugio a las que, según Nm 35. 15, puede escapar un homicida involuntario para protegerse de la venganza de los parientes de la víctima; 2) los poderes que colaboran con Dios cuando se lee en Gn 1. 26 el plural “‘hagamos’ al hombre a nuestra imagen y semejanza” y su posible relación con los ἀρχοντες del gnosticismo; 3) las potencias del alma humana y en especial las del asceta –Jacob– representadas por sus dos mujeres, Raquel y Lía. ¶

## Simbología del arca y de sus accesorios

La puerta de ingreso a la comprensión de la teoría de las potencias en Filón estaría constituida por los treintinueve primeros párrafos de *Sobre los Querubines* (*Cher.*) –y el pasaje paralelo de QG 1. 57– que

9 Cfr. la traducción de MARTÍN (2010: 197-214) al castellano en *Circe* 14.

explican Gn 3. 24 (luego de la expulsión del hombre del paraíso pone Dios al oriente del jardín de Edén a los Querubines y la llama de la espada que rota para custodiar el acceso al árbol de la vida) y por la concomitante exposición exegética, en *Fug.* 94-105, de Ex 25. 22<sup>10</sup>: “hablaré contigo desde lo alto del propiciatorio, en medio de los dos Querubines”.

Desde el umbral parece oscura la construcción interna de la alegoría, pero es el camino más apropiado para reconocer luego la ocurrencia del tema en otros lugares.

En *Cher.* 27-30 la alegoría de los Querubines y la espada que rota pone en relación el nivel teológico y el ético<sup>11</sup>. El alejandrino describe e interpreta los Querubines encargados de custodiar el ingreso al paraíso como símbolos de los dos máximos poderes divinos, *i.e.* la bondad y la soberanía (§28), energías providenciales que acompañan a

Dios y custodian las virtudes que serán en su momento comunicadas al hombre<sup>12</sup>. En *Mos.* 2. 97-99 Filón sostiene la interpretación alegórica de que los dos Querubines en el propiciatorio son las potencias creadora y real, aunque el significado de estas figuras sea, para el caso “reconocimiento” (ἐπίγνωσις) y “ciencia” (ἐπιστήμη) magna.

Los Querubines por tanto se identifican en estos lugares con las dos potencias principales, “Dios” (θεός) y “Señor” (κύριος), que en número par escoltan al Creador: Señor es la potencia mediante la cual “gobierna” (ἄρχει) y Dios es la potencia mediante la cual “distribuye beneficios” (εὐεργετεῖ). La dualidad de la manifestación de las potencias del Uno se proyecta a veces en una triangulación, cuando además de la potencia creadora y de la soberana se menciona el Logos.

En muchos lugares del comentario alegórico se menciona a Dios y sus potencias sin nombrar el Logos, y, en otros, el Logos se ubica por sobre las potencias. En *Her.* 205, por ejemplo, el Logos, jefe de los ángeles, separa lo creado del creador, intercede en nombre de lo mortal frente a lo incorruptible y, al mismo tiempo, es el embajador del jefe supremo ante los súbditos.

---

10 Como veremos más adelante, conviene consultar la extensa exégesis de este pasaje bíblico en *QE* 2. 60-68, lugar en que se mencionan cuatro potencias y el Logos. En *Fug.* 95, observamos que la potencia legislativa se desdobra y aparecen entonces cinco potencias y el Logos, y así las seis en total se corresponden con las seis ciudades de refugio. Cinco son las potencias que se nombran en *Legat.* 67, sin el Logos y sin jerarquías entre ellas. En *Her.* 166 también hay un desdoblamiento de las dos potencias principales.

11 En *Cher.* 21-25, los dos Querubines son interpretados alegóricamente como el movimiento de las esferas sobre el firmamento, de dos tipos: uno invariable, propio de la identidad; y otro variable, propio de la alteridad; son también dos movimientos opuestos, uno voluntario y otro involuntario.

---

12 Los elementos de la teología filoniana son categorías adoptadas por el cristianismo para explicar la revelación. En el capítulo 10 de la *Demonstratio Apostolicae*, Ireneo de Lion ha testimoniado que los Querubines y los Serafines prefiguran el misterio de la Trinidad que Dios revela progresivamente a los hombres; una idea similar se encuentra en Orígenes (*De principiis*, 2, 5). Cfr. RUNIA 1993: 177 y DRUILLE 2010: 79.

¿Cómo se pone en relación la simbología de los Querubines de Gn 3. 24 con los que, en lo alto del propiciatorio, custodian el arca en Ex 25. 22? Tan compleja es la alegoría filoniana que la conexión se realiza mediante la interpretación del número seis de los lugares de refugio que se mencionan en Nm 35. 15. Seis son estos lugares, ciudades privilegiadas, elegidas entre las cuarenta y ocho otorgadas a los levitas porque no habían recibido una parte en la distribución de la tierra como las otras tribus, cuando la región fue dividida por José. Estas seis ciudades servían de refugio de las venganzas de sangre, a fin de que se proteja cualquiera que hubiese asesinado a alguien involuntariamente. El homicida permanecía allí hasta la muerte del sumo sacerdote (Nm 35, 25)<sup>13</sup>. El retorno a su propia tierra de los prófugos tiene entonces un plazo aparentemente fortuito: la fecha es obra del azar. Cuando el sumo sacerdote moría, el mismo día, todos los homicidas que temían una venganza de los parientes del muerto podían volver a su patria. Esta muerte, en virtud de la naturaleza cultual del oficio sagrado del sumo sacerdote, servía como expiación de la culpa de los homicidas que cometieron un crimen por imprudencia. En la interpretación alegórica de Filón, el sumo sacerdote está identificado con el Logos (*Fug.* 106-112).

El Logos más las cinco potencias suman seis, como los lugares de refugio mencionados en Nm 35. 15. De estas

cinco potencias<sup>14</sup>, la primera, la que gobierna, es la “creadora” (ποιητική) y en virtud de ella el Creador, junto ‘con’ el Logos ha hecho el cosmos (*Fug.* 95). En este pasaje al menos no es posible confundir la potencia suprema con el Logos divino. El Logos es la Idea que abraza toda otra idea, increado y al mismo tiempo creado; por su parte, la potencia creadora refiere a un concepto de soberanía ‘parcial’, especializada; su colaboración con el ser supremo la sitúa de todos modos a un nivel subordinado si bien es la potencia que “gobierna” (ἄρχει).

La segunda es la potencia “real” (βασιλική) y en razón de ella “el que ya ha creado” (ὁ πεποιηκώς) “gobierna lo ya hecho” (ἄρχει τοῦ γενομένου).

Con esta aserción se marca un punto de asimilación entre la potencia creadora y la potencia real. Sería la prueba de que las potencias son modos de conocimiento por parte de los hombres, no son seres autónomos respecto de Dios sino modos de actuar o modos de manifestarse provenientes de Dios.

La tercera es la potencia de la misericordia, por cuyo intermedio el Artífice manifiesta la piedad y la compasión por su propia obra. La cuarta es la<sup>\*\*\*15</sup>

13 Cfr. la particular interpretación de Filón de Nm 35. 25 en *Spec.* 3. 131-133.

14 WOLFSON (1948: 1. 225 s.) sugiere una tradición común a la idea rabínica de los *middot* y la de las potencias. COHEN (1995: 298-299), por su parte, escribe una síntesis de las posiciones de los diversos autores que perciben paralelos de los *midrashim* de la literatura rabínica con las potencias en los textos de Filón.

15 WENDLAND supone, siguiendo la fiel traducción al latín de Ambrosio, *De fuga sae-*

[“legislativa” (νομοθετική), mediante la cual Él ordena lo que es necesario hacer; la quinta] es la parte de la potencia legislativa a través de la cual prohíbe lo que no se puede realizar. Estas potencias son ciudades “bellas por completo” (πάγκαλοι), excelentes refugios de las almas dignas de ser salvadas para la eternidad (*Fug.* 96).

La fundación de las ciudades, refugios de las almas dignas de ser salvadas, estimula por cierto al que es capaz de correr rápido a avanzar sin aliento hacia el supremo logos divino, que es fuente de sabiduría<sup>16</sup>, para que, bebiendo de su torrente, alcance el premio de la vida eterna en vez de la muerte. A quien no es tan rápido lo empuja a refugiarse en la potencia creadora, la que Moisés llama Dios, puesto que a través de ella ha sido establecido<sup>17</sup> y ordenado el universo. Aquel que capta que el universo ha sido creado obtiene el privilegio de la posesión de un inmenso bien, el conocimiento del Creador, que de inmediato mueve a lo creado a amar al que lo engendró (*Fug.* 97).

---

*culi*, el texto que falta en el original griego: νομοθετική, δι' ἧς προσταττει ἃ δεῖ, πέμπτη δ' ἡ.

16 En este párrafo la sabiduría, σοφία, proviene del Logos, mientras que en otros lugares (*Fug.* 109), la sabiduría es la madre del Logos. Indudablemente en Filón son conceptos interrelacionados que actúan como mediadores entre el mundo inteligible y el mundo sensible; cfr. MACK 1973: 153-158.

17 Filón vincula la raíz del término θεός, “Dios”, con la raíz θε del verbo τίθημι, “colocar”, “establecer”; cfr. *QE* 2. 62 y 68; *Mos.* 2. 99; *Abr.* 121; *Mut.* 29; *Conf.* 137.

Para el que no está todavía listo como el anterior, existe la potencia soberana, pues por temor al que manda existe el súbdito; si la prole no está compenetrada con la benevolencia del padre, lo estará con la fuerza que corrige. Para el que no alcanza los términos mencionados por encontrarse demasiado distantes, han sido fijadas otras metas más próximas entre las potencias necesarias: la de la misericordia, la que prescribe lo que es conveniente hacer y la que prohíbe lo que es preciso evitar<sup>18</sup> (*Fug.* 98).

DANIÈLOU (1991: 173) afirma que la estructura de las cinco potencias ofrece un orden jerárquico en la ascensión hacia Dios. Como en una escalinata de cinco peldaños, el alma encuentra primero la prohibición del pecado y después la obediencia a la ley; en tercer lugar se registra un arrepentimiento frente a la misericordia y, más adelante, el reconocimiento de la soberanía y por fin la adhesión al amor del creador.

Las seis ciudades llamadas “lugares de refugio” (Nm 35. 13) son estas potencias más el Logos divino. Cinco de ellas son reproducidas “en el santuario” (ἐν τοῖς ἁγίοις): las tablas de la Ley colocadas en el Arca, representan la “orden” (πρόσταξις) y la “prohibición” (ἀπαγόρευσις), la potencia de la misericordia está en la tapa del Arca

---

18 Filón adscribe a un pensamiento estoico sobre la ley, «soberana de todas las cosas, divinas y humanas» (Crisipo, cfr. *SVF* 3. 314) a la potencia de la misericordia Cf. Cicerón, *Rep.* 3. 33 (*SVF* 3. 325).



–lleva el nombre de “propiciatorio”<sup>19</sup>) (ἰλαστήριον) (Ex 25. 17)– y las potencias creadora y soberana están representadas por los alados Querubines allí aposentados (*Fug.* 100).

Este pasaje está en relación directa con *Quaestiones in Exodum* 2 (esp. §§ 60-68), que explica la simbología del arca y sus accesorios. No obstante, en este pasaje, identificamos ‘cuatro’ potencias y el Logos. En primer lugar, la creativa, en virtud de la cual el Artífice ha establecido y ordenado todas las cosas; esta es llamada Dios. La segunda es la real, en virtud de la cual el Creador gobierna por sobre lo creado; esta es llamada Señor. El fragmento griego afirma: “Crece junto a la potencia creativa la propiciatoria, cuyo nombre es benefactora, mientras junto a la real (crece) la legislativa, cuyo apropiado nombre es punitiva”<sup>20</sup>. El texto armenio –sin versión griega– agrega: “Bajo estas (potencias) y junto a ellas (está) el Arca, y el arca es un símbolo del mundo inteligible”.

Como vemos, en *QE* 2. 60-68, las cuatro potencias son: la “creativa” (ποιητική) de la que se desprende la benefactora y la “real” (βασιλική), de la que surge la punitiva. *Her.* 166 ofrece una interpretación similar: el Existente

divide las dos potencias principales, resultando benefactora la creadora y punitiva, la soberana.

Luego del análisis de la pluralidad y complejidad de la dinámica textual de las potencias en *Cher.* 1-39, *Fug.* 94-105 y *QE* 2. 60-68 deberíamos reconducir el vasto elenco de orden jerárquico a la formulación más restringida, la que alude a las dos manifestaciones más esenciales: bondad /(creación) y soberanía /(gobierno) y no olvidar que la semántica de las potencias se refleja en la estructura del ser creado, quien, por serlo ‘a imagen’ de su creador, ofrece una dificultad para el exegeta: explicar el origen del mal en general sobre la tierra y, en particular, la imperfección del hombre. ¶

## Las potencias colaboradoras de Dios en la creación del hombre

La expresión “hagamos un hombre (a nuestra imagen y semejanza)” de Gn 1. 26, que denota una multiplicidad en el plural ‘hagamos’ significa para Filón que existen potencias mediadoras que asisten a Dios en la creación del hombre. No es factible sin embargo pensar que son hipóstasis independientes de la divinidad, ni tampoco se trata de las dos potencias representadas en las escrituras de los dos nombres de Dios: Señor (Κύριος) y Dios (Θεός), que Filón desarrolla extensamente, por ejemplo en *Plant.* 85 ss.. Son, en todo caso potencias finitas del Dios infinito y parte inseparable de su propia natu-

19 Sustantivo derivado del verbo ἰλάσκομαι, que en Filón tiene la doble acepción de propiciar y expiar; cfr. CICCARELLI 1993: 316-320. Además, hilasterio o propiciatorio tiene en griego la misma raíz que ἰλαος, “misericordioso”.

20 παραβλαστάνει γὰρ τῇ μὲν ποιητικῇ ἢ ἰλεως, ἥς ὄνομα εὐεργέτις, τῇ δὲ βασιλικῇ ἢ νομοθετικῇ, ὄνομα δὲ εὐθύβολον ἢ κολαστήριος.

raleza<sup>21</sup>. Agustín, en conformidad con una exégesis similar sostenida en Oriente por los Capadocios<sup>22</sup> interpreta en *De trinitate* que es la Trinidad la que está presente en la creación del mundo, por esto afirma que el plural en el versículo de Gn 1. 26 “hagamos’ al hombre a nuestra imagen” indica que la creación del hombre debe ser referida a la “naturaleza de la Trinidad misma”.

El argumento filoniano sobre la creación ha sido desarrollado extensamente por Filón en *Opif.* 69. 72-75 y 134-140. En estos lugares se encuentran, siguiendo a RADICE (2005: 90), los puntos cardinales de una particular interpretación que ha dado lugar, en la historia de la religión, a un *tópos* ideológico-filosófico-exegético sobre la creación. La explicación de esta pluralidad en la creación del hombre en *Opif.* 72-73, no está dada por la colaboración de otros seres con el Creador, sino por el carácter mixto del ser humano, concepción que también es mencionada en *Fug.* 72<sup>23</sup> y ampliada en *Leg.* 2. 5-9.

21 No debemos olvidar que es más conveniente hablar de ‘rol’ de mediación y no de ‘seres’ mediadores entre Dios y los hombres. Según CALABI (2007: 112) las potencias no son entidades mediadoras –tampoco lo es el Logos–, sino modos de manifestación divina, de acuerdo con TERMINI (2000: 233): “*dynamis* appartiene al linguaggio della rivelazione, non della mediazione”.

22 Cfr. Gregorio de Nisa, *De creatione hominis Sermo primus* 28 y 32; Gregorio Nacianceno, *De spiritu sancto* (orat. 31).

23 *Fug.* 72: Por esta causa el hombre por excelencia es mencionado con el artículo determinante, pues afirma “creó Dios ‘al

Quizás en la mente de nuestro filósofo esté presente el *Timeo* (41a-42e)<sup>24</sup> y el mismo objetivo de Platón de salvaguardar a Dios de cualquier responsabilidad respecto de la imperfección de las creaturas<sup>25</sup>. En *Opif.* 75 leemos que solamente en el caso de la creación del hombre Dios dijo ‘hagamos’ (Gn 1. 26), lo que indica la colaboración de alguna especie de ayudantes, para que se atribuyan a Dios, el señor del universo, las reflexiones y acciones irreprochables del ser humano cuando actúa correctamente, mientras que las contrarias se adjudiquen a los ayudantes, pues era necesario que el padre no fuera causa del mal de sus hijos.

En *Fug.* 69<sup>26</sup>, la razón del número plural del verbo ‘hagamos’ está en el diálogo de Dios con sus potencias: “Dialoga el padre de todas las cosas con sus propias potencias, a las que dio para modelar la parte mortal de nuestra alma, imitando ellas su técnica cuando daba forma a la parte racional que está en nosotros; con justicia

---

hombre”, al razonamiento –sin especie y sin mezcla–; y, por otro lado, sin la adición del artículo, esto es, “hagamos ‘un’ hombre” nos muestra al que es un compuesto de naturaleza racional e irracional.

24 Cfr. RUNIA (1986: 232-257) el capítulo VI, “*Timaeus* 41a-42E, *the Demiourge’s Speech and Final Creative Act*”.

25 Vemos en *Conf.* 169 que Filón indica una pluralidad de sujetos también en Gn 3. 22: “Dios dijo: ‘aquí Adán se ha convertido en uno de ‘nosotros’ por conocer el bien y el mal”.

26 Cfr. RUNIA (1986: 244) para un análisis detallado de la terminología platónica en este pasaje.

debe ser realizado lo hegemónico del alma<sup>27</sup> por quien tiene la hegemonía y lo subordinado por quienes a él se subordinan”. Estas potencias deben ocuparse de “la parte mortal de nuestra alma” (τὸ θνητὸν ἡμῶν τῆς ψυχῆς μέρος), puesto que Dios ha dado forma a nuestra “parte racional” (τὸ λογικόν). La parte dominante en el alma debe ser obra de quien domina y la parte subordinada, de los subalternos.

Esta (des)valoración filónica de la subordinación de las potencias, “como una especie de ayudantes” (ὡς ἂν συνεργῶν: *Opif.* 75) del Creador, por cuanto lo asisten en los aspectos menos virtuosos del alma humana, se encuentra en relación con los ἄρχοντες de las teorías gnósticas. BOYANCÉ (1967: 384) había ya señalado que los ἄρχοντες platónicos se mencionan con matiz positivo y los del gnosticismo, negativo. Según TURNER (2001: 18) la común denominación de ἄρχοντοι (*Político* 271d) o ἄρχοντες (*Leyes* 903b) en Platón y en los gnósticos y los matices negativos que aquí se les adjudican a estos colaboradores demostraría que los ἄρχοντες gnósticos provienen de Platón y no de la astrología babilónica o persa. El Creador recurre a las potencias también porque el alma del ser humano estaba destinada a tomar conciencia del mal y del bien y entonces Dios asigna “a otros demiurgos” (ἑτέροις δημιουργοῖς) “la creación del mal” (τὴν κακῶν γένεσιν) y se reserva para sí mismo la creación del bien (*Fug.* 70).

---

27 Motivo estoico; cfr. Diógenes Laercio 7, 110 y especialmente Aecio 4, 21, 1-4; *SVF* 2, 836.

Dios es “uno” (εἷς), pero tiene en torno a él “potencias serviciales” (δυνάμεις ἄρωγοί), todas ellas para asistir y salvar a lo creado (*Conf.* 171). Es verdad que el padre del universo no necesita de nada, en el proceso de la creación no tiene menester de la colaboración de otros seres, pero también es cierto que confió a las “potencias subordinadas” (ὑπηκῶται δυνάμεις) lo que se debía modelar para completar su obra, pero sin otorgarles total autonomía, para que nada que llegara a la existencia pudiera tener error (*Conf.* 175).

La rapsodia alegórica por otra parte muestra que antes de la creación del mundo sensible Dios ha creado los arquetipos de todas las cosas; estos arquetipos o ideas se entienden como ‘causas activas’, esto es, como potencias ordenadoras de la realidad material. Esta conexión entre la divinidad y el mundo y especialmente entre la divinidad y el hombre se puede explicar en términos de τύπωσις (*Leg.* 1. 32-38). El hombre “plasmado” (πλασθεῖς) mediante las manos y el sopro divinos, en la medida en que recibe –y reproduce– el πνεῦμα divino, es el alma sensible ‘a semejanza’ del modelo inteligible. A su vez, el hombre inteligible e incorporeal es copia del arquetipo, del sello original, del Logos de Dios (*QG* 1. 4). De este modo se explica y se salva la aparente contradicción de los dos relatos de la creación del hombre: el de Gn 1. 26, es decir, de la creación “según imagen y semejanza”, y el de Gn 2, 7, la plasmación. También esta exegesis explica la composición dual

y ambigua del ser humano; la combinación de las dos narraciones entrecruza dos conceptos contrapuestos: un hombre ‘celestes’ a imagen de Dios y otro formado de barro, contaminado, proclive al mal. Esta dualidad parece no designar dos hombres diferentes, sino referirse a una tensión interna sobre la que la antropología filoniana se explaya, puesto que sirve también para expresar la libertad conflictiva del humano. ¶

## Las potencias del alma

Como paso previo a la descripción de las potencias del alma, tratemos de comprender –como si ello fuera posible cabalmente– qué es el alma en Filón. La mención de alma y cuerpo implica una jerarquía, un encuentro entre lo superior y lo inferior, al modo en que ocurre en todos los niveles de la existencia: lo existente se presenta con frecuencia como una ‘convergencia’ de divergentes (MARTÍN 1986: 20). Si gobierna la esfera superior, se produce el bien; si predomina lo inferior y vil se produce el mal. Para el caso del alma, la preeminencia del mal puede significar su muerte (*Leg.* 1. 106).

“Las partes del alma y las partes del cuerpo” (μέρη ψυχῆς, μέρη σώματος; *Sacr.* 73) reproducen a escala antropológica los círculos jerárquicos que son gobernados por un principio superior, el Νοῦς, el intelecto divino que ha creado el universo, pero que está también presente en el hombre como “espíritu” (πνεῦμα). El hombre ha sido

construido a semejanza del modelo inteligible y este a su vez es copia del arquetipo según el aspecto y la forma del sello original. La idea arquetipo es el Logos de Dios, el primer principio, la primera medida de todas las cosas. El logos constituye entonces el prototipo de la estructura del hombre; en este esquema, el πνεῦμα es una sustancia energética que desempeña en el alma una función vital como la sangre en el cuerpo, es el “espíritu divino” (πνεῦμα θεῖον) de la parte rectora (*Her.* 55), tanto en la esfera humana como en la trascendente.

Una referencia importante a las potencias del alma se registra en *Fug.* 182, lugar en el que el alejandrino sostiene que “la parte directriz” (τὸ ἡγεμονικόν) es parecida a una “fuente” (πηγή) que emana “muchas potencias” (δυνάμεις πολλάς) y las propaga hasta los órganos de los sentidos. Inspirado en el estoicismo<sup>28</sup>, Filón afirma que el alma está compuesta de las siguientes partes: la “parte directriz” (ἡγεμονικόν) o “racional” (λογικόν) que es lo mismo que el “intelecto” (νοῦς), y una “parte irracional” (ἄλογον) que comprende los cinco sentidos, la voz y la capacidad de procrear: *Her.* 232; *Opif.* 117; *Leg.* 1, 11; *Agric.* 30; *Det.* 168; *Mut.* 110; *QG* 1, 75. La diferencia entre estos lugares textuales y *Fug.* 182 es que, en referencia a los cinco sentidos, afirma que las potencias, cuando irrigan el rostro y la cabeza –ἡγεμονικόν del cuerpo paralelo al del alma–, la parte directriz del alma extiende hasta los ojos el πνεῦμα

---

28 Cfr. *SVF* 2, 827-833.

de la vista, hasta las orejas el πνεῦμα del oído, hasta las fosas nasales, el πνεῦμα del olfato, hasta la boca el πνεῦμα del gusto y a toda la superficie del cuerpo el πνεῦμα del tacto. Cinco πνεύματα en correspondencia con los sentidos. Pero sobre todo merece señalarse que aparecen las potencias en estrecha relación con estos πνεύματα.

Además de observar con especial atención con qué palabra traducimos πνεῦμα, si como aire –en sentido estoico– o como ‘espíritu’ por influencia del cristianismo posterior, debemos tener cuidado con la traducción –o concepción– de las δυνάμεις en relación con los sentidos, si como “potencias”, término normalmente referido a lo racional y supremo o como meras “facultades” que ponen en comunicación la parte racional con la irracional del alma. La conclusión adicional es que para Filón el alma no es una sustancia autónoma. Si bien en términos filonianos el alma es “el principio activo de la verdadera vida” (*Leg.* 1. 32) y depende de su esencia ‘pneumática’, contiene un complejo de diferentes potencias que insuflan los correspondientes πνεύματα a los cinco sentidos, en armonía con las exigencias del cuerpo.

Un tema sugestivo y complementario presenta la alegoría de las potencias del “ejercitante” (ἀσκητής) cuyo paradigma es Jacob, combatiente por la virtud (*Ebr.* 82), quien puede contemplar “lo increado” (τὸ ἀγένητον) y “lo creado” (τὸ γινόμενον), es decir, quien se ha constituido en un intermediario entre Dios y el mundo (*Mut.* 44-45).

En el texto bíblico, Raquel y Lía son las hijas de Labán y esposas de Jacob, pero en el texto filoniano son alegorizadas como “las potencias del ejercitante” (ἀσκητικαὶ δυνάμεις; *Fug.* 15). Alzan sus voces expresando los motivos de su odio (*Gn* 31, 14-16<sup>29</sup>). Son “libres no solo en las palabras sino también en los pensamientos<sup>30</sup>” (*Fug.* 16). El significado de los nombres de Lía y Raquel está explicado en *Congr.* 24-28: Jacob, el que se ejercita en la virtud, toma dos esposas legítimas. Cada una de ellas tiene una naturaleza y un aspecto diferente<sup>31</sup>. Una de las esposas legítimas es un movimiento de lo más saludable, sólido y pacífico; a ella, debido a estas características,

---

29 “¿Existe acaso para nosotras todavía parte o herencia en la casa de nuestro padre? ¿No hemos sido consideradas unas extrañas para él? Nos ha vendido y se devoró con avedez nuestra plata. Toda la riqueza y la gloria que Dios ha quitado a nuestro padre será para nosotras y para nuestros hijos” (*Gn* 31. 14-16).

30 Se presenta difícil de explicar la razón por la cual Filón afirma que las potencias del ejercitante son “libres” (ἐλεύθεραι) no solo en los ὀνόματα (Colson traduce “names” –aunque aclara en nota que no lo satisface esa traducción–, Starobinski-Safran “*paroles*” y Triviño “nombres”) sino también en los ἐνθυμήματα Colson traduce “*sentiments*”, Starobinski-Safran “*pensées*” y Triviño «pensamientos»). Colson (1934: V 581) opina que puede ser una referencia a la libertad de expresión y a la libertad de pensamiento.

31 Para Raquel, cfr. *Sobr.* 12; *Somn.* 2. 16; *Leg.* 2. 46 y *Ebr.* 54. Para Lía, cfr. *Sobr.* 12 y 23; *Her.* 49; *Ebr.* 46-53; *Cher.* 41 y *Migr.* 145.

se la llamó Lía<sup>32</sup>. La otra se parece a una piedra de afilar y se llama Raquel; hacia ella se aguza, afilándose, el intelecto amante de la lucha y de la ejercitación. Raquel significa “visión de profanación” (ὄρασις βεβηλώσεως)<sup>33</sup>, no porque ella mire de manera profana, sino, al contrario, porque considera que las cosas visibles y sensibles, en comparación con la naturaleza pura de las cosas invisibles e inteligibles, no son santas sino profanas. En efecto, puesto que nuestra alma está dividida en dos partes, una parte racional y una irracional<sup>34</sup>, sucede que a cada una le corresponde una virtud: Lía a la parte racional y Raquel a la parte irracional. Una, Raquel, nos ejercita, a través de los sentidos y de todos los miembros de la parte irracional, para que desdeñemos lo que es conveniente despreciar<sup>35</sup>. La otra, Lía, nos enseña que nos apartemos del camino desigual y escabroso, intransitable para las almas virtuosas, y

que marchemos fácilmente por el gran camino sin tropiezos ni resbalones.

Estas dos mujeres, entonces –en palabras de Filón– simbolizan las potencias del asceta, pues saben que la verdadera riqueza y la auténtica gloria son fruto de la “prudencia” (φρόνησις) y de la “temperancia” (σωφροσύνη) y de otras cualidades afines que las almas amantes de la virtud reciben en heredad (*Fug.* 17).

Si retornamos a la pregunta inicial que motivó la indagación del término δύναμις en los textos de Filón, nos interrogamos sobre la eventual proyección en el alma humana de las dos potencias representadas en las Escrituras mediante las designaciones Señor (Κύριος) y Dios (Θεός) que acompañan al Creador, conceptos que Filón desarrolla ampliamente por ejemplo en *Plant.* 86. Las potencias del alma expresadas en las figuras de Raquel y Lía se corresponden sin duda con la de los “grandes conductores” (μεγάλοι ἡγεμόνοι) que buscan y alcanzan la sabiduría (*Ebr.* 113) y que José, paladín de las potencias del cuerpo, no supo perfeccionar, pues no encontró en su perfección el bien “más antiguo y venerable” (τὸ μᾶχιμον καὶ ἡγεμονεῦον), el del alma adulta. (*Sobr.* 13). Filón, genuino representante del orden moral y filosófico del judaísmo alejandrino, acude al esquema procedente de Aristóteles (‘potencialidad’ frente a ‘acto’) para desplazar el sentido del término δύναμις y ubicarlo en un significado próximo a la metáfora de los servidores de un rey –como en el contemporáneo *Sobre el mundo* (398a)–, con una acep-

32 Cfr. Gn 29. 23 y 28. Filón realiza aquí uno de sus frecuentes juegos de palabras. El nombre de Lía en griego, Λεία, es la forma femenina del adjetivo λείος, “fácil” o “tranquilo”.

33 Véase esta etimología en *Congr.* 25; Raquel como “sensibilidad” (αἴσθησις), en *Post.* 135.

34 Filón presenta aquí una división bipartita (parte racional-parte irracional), que si bien tiene puntos en común con la tripartición platónica (*República* 439b-c, 506d ss., 580e-581c, 553d) no coincide con ella ni con las consideraciones aristotélicas sobre esta cuestión, ni con la división en ocho partes que habrían sostenido los estoicos antiguos.

35 “Despreciar” es ἀ-λογεῖν; la “parte irracional” del alma es ἄ-λογον.

ción de ‘poder’ o ‘facultad’ de los seres inteligentes, sean estos el Creador o las almas humanas. ¶¶

## Bibliografía

### Ediciones y traducciones

- BEKER, I. (1831-1870). *Aristotelis opera*. Vol. I-V. Berlín: Verlag Georg Reiner.
- BOERI, M. (trad.) (2010). *Aristóteles. Sobre el alma*. Buenos Aires: Colihue.
- BURNET, J. (1900-1907). *Platonis opera*. Vol. I-V. Oxford: Clarendon Press.
- COLSON, F. H. y WHITAKER G. H. (eds.) (1929-1962). *Philo in Ten Volumes*. London-Cambridge (Mass.): Heinemann.
- MARCUS, R. (ed.) (1953). *Questions and Answers on Exodus. Translated from the Ancient Armenian. Version of the original Greek*. En COLSON, F. H. y WHITAKER G. H. (eds.) *Philo. Supplement II*. London-Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- MARTÍN, J. P. (ed.). *Filón de Alejandría. Obras completas I*. Madrid: Trotta.
- MARTÍN, J. P. (trad.) (2010). “Sobre el mundo de Pseudo Aritóteles” en *Circe de clásicos y modernos* 14; 197-214.
- RADICE, R. (ed.) (2005). *Filone di Alessandria. Tutti i Trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia*. Milano: Bompiani.
- STAROBINSKI-SAFRAN, E. (1970). *De Fuga et Inventione. Introduction, traduction et commentaire* en ARNALDEZ, R., MONDÉSERT, C. et POUILLOUX, J. (eds.) (1961-1992). *Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie*. Paris: Cerf. Vol. 17.
- TRIVIÑO, J. M. (1975-1976), *Obras completas de Filón de Alejandría*. 5 vol., Buenos Aires: Acervo Cultural.
- VON ARNIM, H. (1903-1924). *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols. Lipsiae: Teubner. (= SVF).
- WACHSMUTH, C. y HENSE, O. (1884-1912). *Ioannis Stobaei anthologium*. 5 vols. Berlín.

### Bibliografía crítica citada

- BOYANCÈ, P. (1967). “Dieu cosmique et dualisme: Les archontes et Platon” en *Le Origini dello Gnosticismo: Colloquio di Mesina 13-18 Aprile 1966; Testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianca*. Leiden: Brill; 340-386.
- CALABI, F. (2007). *God’s Acting, Man’s Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*. Boston-Leiden: Brill.
- CICCARELLI, M. (1993). “Il rapporto sacrificio-misericordia nell’ A.T. nel Giudaismo e nella letteratura rabinica” en VATTIONI, F. (ed.). *Sangue e antropologia nel Medioevo: Atti della VIII Settimana di Studi, Roma, 25-30 novembre 1991*. 2 vols.; I. 305-325.
- COHEN, N. G. (1995). *Philo Judaeus: His Universe of Discourse*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- DANIÈLOU, J. (1991). *Filone d’Alessandria*. Trad. de S. Palamidessi y R. Riva de *Philon d’Alexandrie* [1958]. Roma: Arkeios.
- DECHARNEUX, B. (1997). “De l’evidence de l’existence de Dieu et de l’efficacité des ses puissances dans la théologie philonienne” en LÉVY, C. y PERNOT, L. (ed.). *Dire l’évidence: Philosophie et rhétorique antiques*, Cahiers de philosophie de l’Univ. de Paris XII, Val de Marne 2. Paris: L’Harmattan.
- DILLON, J. (1977). *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D.220*. London: Duckworth.
- DRUILLE, P. (2010). *Los Querubines, la espada flamígera y la Causa en Filón de Alejandría*. En *Nova Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos* 28/1, UNAM; 73-95.
- GRUNDMANN, W. (1966). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. II. Brescia: Paideia. (=GLNT).
- HAYWARD, C. T. R. (2005), «*Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings: From Vic-*

- torious Athlete to Heavenly Champion», Oxford University Press, Oxford.
- INWOOD, B. (2010). "Stoicism" en GERSON, Ll. P. (ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press; 126-139.
- LAPIDGE, M. (1978). "Stoic Cosmology" en RIST J. M. (ed). *The Stoics*. Berkeley: University of California Press; 161-186.
- MACK, B. L. (1973). *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie in hellenistischen Judentum*. Göttingen.
- MARTÍN, J. P. (1986). *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*. Buenos Aires: De Palma.
- MARTÍN, J. P. (2009). "Introducción general" en MARTÍN, J. P. (ed). *Filón de Alejandría. Obras completas*. Madrid: Trotta; I. 9-158.
- POHLENZ, M. (1959 [1948]). *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*. Vol. I. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- RUNIA, D. T. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- RUNIA, D. T. (1993). *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* section 3, vol. 3. Assen: Van Gorcum.
- STRICKERT, F. (1966). "Philo on the Cherubim". En *The Studia Philonica Annual* 8; pp. 40-57.
- TERMINI, C. (2000). *Le Potenze di Dio. Studio su δύναμις in Filone di Alessandria*. *Studia ephemeridis Augustinianum* 71. Roma.
- TURNER, J. D. (2001). *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Études» 6. Québec, Presses de l'Université Laval. Leuven-Paris: Peeters.
- WOLFSON H. A. (1948). *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. 2 vol. Cambridge (Mass.).

---

**Recibido:** 04-09-2011

**Evaluado:** 12-10-2011

**Aceptado:** 19-10-2011

