

LA ANTROPOLOGIA DE FILON Y LA DE TEOFILO DE ANTIOQUIA. SUS LECTURAS DE GENESIS 2-5

I. LA PRESENCIA DE FILON EN EL AD AUTOLYCUM II 19-30

En un artículo precedente¹ he analizado con detención la presencia de la exégesis judeoalejandrina, especialmente filoniana, en un segmento del *Ad Aut*, II 11-19. Me propongo ahora continuar aquella tarea respecto de otro segmento del libro II, capítulos 19b a 30. Allí se citan y comentan los capítulos 2 al 5 del *Génesis*, en los que se abordan los tópicos decisivos de la antropología; es decir, sobre la formación del hombre que es soplo y tierra, varón y mujer, padre e hijo, inocente y transgresor, víctima y victimario, expulsado y nuevamente llamado.

En sus citas y comentarios Teófilo no brilla por el orden exegético. No sigue el razonamiento del texto, sino que encadena tópicos sucesivos que interesan diversos pasajes distantes. Más que el orden del texto interesan las disputas ideológicas subyacentes, aunque no se nombren ni se identifiquen los adversarios. ¿En qué contexto histórico literario se debe leer esta disertación exegética? Para algunos investigadores Teófilo no representa una novedad substancial respecto de lo escrito por apologistas anteriores². Otros investigadores se han esforzado por descubrir el lugar propio y diferenciado que le corresponde a Teófilo. J. Daniélou, por ejemplo, se ha detenido precisamente en el tema de la antropología³. Según él, en el pen-

1 'La presencia de Filón en el Hexameron de Teófilo de Antioquia', en *Sal-manticensis* (1986) 147-77.

2 Un desenfoque de la identidad del *Ad Autolycum* por amoldarlo a líneas de pensamiento construidas con otros autores puede verse, por ejemplo, en el libro de T. Rusch, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von A., Theophilus von A. und Irenaeus* (Zürich 1952). En general, en los estudios de las ideas cristianas de los orígenes, los textos de Teófilo han sido desmembrados par probar líneas de desarrollo, antes de que fueran comprendidos en su peculiaridad contextual.

3 J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique* (Tournai 1961) 355-77.

samiento del siglo II se dan dos concepciones opuestas: la del Adán-Hombre perfecto, propia de Taciano, heredada de Filón y cercana al platonismo y a la gnosis judía. La opuesta es la de Adán-infante-educando, «inaugurada» según Daniélou por Teófilo, aunque en la línea del judaísmo ortodoxo. Este esquema tiene sin embargo una inmensa dificultad: todo el desarrollo del tema del Adán-infante se encuentra también en Filón, como se verá más adelante.

Otros investigadores han advertido el perfil «moralista» de la concepción teofiliana en oposición al cristianismo místico de corte paulino⁴. Este perfil se hace evidente en el campo antropológico. La cuestión es determinar si esta interpretación moralista de la salvación deba ser relacionada con antecedentes cristiano-ebionitas, o con el así llamado judeocristianismo, o con tradiciones rabínicas, o con el judaísmo alejandrino, o con ninguna de estas corrientes. R. Grant ha señalado correctamente dos hechos que aquí interesan. El primero, los paralelos rabínicos de la exégesis sobre el paraíso y la expulsión⁵. El segundo, la polémica antimarcionita y antignóstica, tendiente a evitar toda interpretación dualista u antijudía de la figura del creador y de lo creado⁶. Continuando estas valiosas investigaciones, queda la tarea de investigar hasta qué punto las tesis antimarcionitas de Teófilo no tengan la función de diferenciarse también, o primariamente, de otras formas de cristianismo sirio u occidental. De gran ayuda para esta tarea son los estudios de N. Zeegers, especialmente uno referido a la definida semántica que los textos del Nuevo Testamento reciben en Teófilo⁷.

El examen que ahora se emprende consiste en enfrentar el texto de Teófilo II 19b-30 con los textos de Filón para constatar los parentescos y las diferencias, y formular una tesis sobre la relación de ambos. Este examen cubre parcialmente algunas cuestiones que quedaron pendientes en el artículo anterior⁸. El fundamento inicial de este examen está dado por un hecho constatado en el mencionado artículo, p. 173 s.; de 21 coincidencias estrictas entre ambos exégetas 11 de ellas se encuentran en el segmento que ahora se estudia.

4 Así por ejemplo A. Puech, *Les Apologistes grecs* (Paris 1912) 220-27.

5 R. Grant, 'Theophilus of Antioch to Autolyucus', en *HThR* (1947) 227-56.

6 R. Grant, 'The Problem of Theophilus', en *HThR* (1960) 179-96.

7 N. Zeegers - Vander Vorst, 'Les citations du Nouveau Testament dans les livres à Autolyucus de Théophile d'Antioche', en *Studia Patristica* 12 (1975) 371-82.

8 Especialmente los puntos 2º, 3º y 4º de la página 172, *Salmant* (1986).

II. METODO DE LA COMPARACION

El método examinador deberá tener en cuenta cuatro niveles textuales y sus interrelaciones. El primero es Teófilo. El segundo es el texto de *Génesis*. El tercero es el de citas o alusiones que Teófilo hace a pasajes conocidos del Nuevo Testamento, o a escritos fundamentales del cristianismo primitivo. El cuarto nivel estará ocupado por posibles puntos de comparación con otros textos del segundo y el tercer nivel, es decir, de ambos Testamentos. En este cuarto nivel se tomará el *corpus philonicum* como especial punto de referencia, en razón de las frecuentes coincidencias exegéticas con Teófilo y de las cuales sus comentaristas no han dado cuenta en todos los casos. Junto a Filón se considerarán también los comentarios genesíacos pertinentes (cc. 2-5) que se hayan hecho en los escritos de todas las corrientes conocidas, contemporáneas o anteriores a Teófilo. Por razones especiales se recordarán también algunos posteriores o de datación dudosa, como el *Contra Celsum* de Orígenes, textos targúmicos, la *Mishná* y otra literatura rabínica.

Para este trabajo existe ya un punto de partida firme, es decir, la relación del primer y segundo nivel, Teófilo y el *Génesis*. Conviene **arrancar** desde una sinopsis del mismo, ordenando la relación del pasaje de Teófilo con el texto bíblico comentado y señalando los tópicos en los que el primer texto reordena los fragmentos del segundo:

AD	GENESIS CITADO	GENESIS COMENTADO	TOPICO DESARROLLADO
19b	2, 6-7	2, 6-7	Plasmación del hombre.
20	2, 8-25	-----	-----
21	3, 1-19	-----	-----
22	(Ev Juan 1, 1-3)	3, 8/3, 10	Voz, Logos de Dios.
23	-----	1, 26 s.-2, 7 s./3, 14 s.	Manifestación del hombre.
24—	2, 8-9a.	2, 8 s. (1, 11)/2, 11-14	Naturaleza del paraíso.
—	-----	2, 16 s./3, 22 s.	Tarea del hombre.
25	-----	2, 17/3, 23	Arbol de la ciencia.
26—	-----	3, 23/2, 8- 2, 15.	Expulsión y reposición.
—	-----	3, 9	Pregunta de Dios.
27	-----	(3, 3)	Ni mortal ni inmortal.
28	3, 5/2, 23 s.	4, 1/2, 21-24/3.1-3	Creación de la mujer.
29—	4, 1	4, 1-2	Cáin y Abel.
—	4, 10-12	4, 4.8.9.10-12	Fratricidio.
30—	-----	4, 17/4, 18-22	Descendencias de Caín.
—	-----	4, 25/5, 1-3	Descendencias de Set.
—	-----	-----	Moisés y los profetas.
—	-----	5, 32	Noé-Deucalión.

Esta sinopsis marca por sí misma un juego de presencias y ausencias, en cuanto algunos elementos de la narración genesiaca son dejados de lado, especialmente los referentes a la mujer y a los Querubines guardianes⁹, y otros elementos de la narración reciben un reordenamiento según tópicos.

El siguiente paso metodológico, cuerpo del presente estudio, consiste en dividir el texto según estos tópicos que el mismo Teófilo va marcando en lo que se ha denominado el primer nivel, y buscar en cada uno de ellos las relaciones entre el tercero y cuarto nivel. En este último se mencionarán paralelos de la literatura anteriormente señalada, que pudieran fungir de reactivos para definir el sentido de las decisiones exegéticas teofilianas.

Por último llegará el momento de las conclusiones, las que se fundarán en los resultados analíticos de los tópicos señalados. Esos resultados mostrarán en cada caso si existe una exégesis previa que aparezca adoptada o modificada, o si es posible identificar aquellas exégesis que el texto excluye explícita o implícitamente. Del conjunto de estas constataciones será posible extraer trazos generales del perfil ideológico del escrito.

Para el uso de las fuentes y traducciones se siguen los mismos criterios expuestos en las notas 24 y 25 del artículo mencionado, *Salmanticensis* (1986) 152.

III. LAS INTERPRETACIONES DEL AD AUTOLYUCUM II 19b-30

Los tópicos, en los que se dividirá el texto, corresponden a cada uno de los cambios principales de temas, o *kephaleia*, que resultan expuestos en la sinopsis del párrafo anterior. En algunos casos se unirán dos temas coincidentes, en otros casos se subdividirán temas complejos.

1. LA PLASMACION Y LA MANIFESTACION DEL HOMBRE, II 19b y 23

Encerrando una larga cita bíblica (= II 20-21) Teófilo expone un problema, *zētēma*, II 19, y trata de solucionarlo. El problema consiste en la doble narración de la creación del hombre, en *Gén* 1, 26 y 2, 7. Para evitar otras soluciones, este asunto no debe quedar irresuelto, *aneureton*, II 19. ¿Cuál es la respuesta de Teófilo? La reitera en dos

⁹ Orígenes acusa la ignorancia hermenéutica de Celso, porque no comprende el sentido de los Querubines en *Gén*, cf. *C.Cel* 6, 49.

oportunidades, excluyendo que haya duplicidad de creaciones e interpretando el segundo pasaje como cumplimiento y mostración del primero. En la primera oportunidad, II 19, utiliza el concepto de mostración, *dichthēi*. Lo anunciado en *Gén* 1, 26 se cumple en 2, 7, como plasmación, *plásis*, del hombre. Casi la misma respuesta se da en II 23: «así pues Dios hizo al hombre el día sexto, pero su plasmación la manifestó (*pephanérōken*) después del día séptimo cuando hizo también el jardín». Allí mismo se añaden dos ejemplos-pruebas de esta distancia que hay entre el decir-hacer y el manifestarse: la mujer que espera el día del parto; y la serpiente que actualmente se arrastra, cosa que fuera dicha con antelación, *proeirēménōn*, II 23. En el primer ejemplo escuchamos el eco de *Ev Juan* 16, 21, pero el contexto evangélico está ausente, aunque los une, diferenciadamente, el concepto de la demostración de la obra de Dios en la historia.

¿Cuál es la exégesis que se quiere evitar solucionando este «problema»? Tenemos un caso cercano en la carta de *Bernabé* 6, 8-19, donde se distinguen dos niveles de interpretación: la primera y elemental es la plasmación de Adán, del polvo de la tierra, *Bern* 6, 9; la segunda plasmación es la definitiva (y primera en *Gén* 1, 27) «a imagen y semejanza», cumplida ya en *Gén* respecto del Hijo, *Bern* 6, 12, y a cumplirse en los creyentes, 6, 13-19. En esta tractación hay claramente antecedentes filonianos¹⁰.

Hay también una plataforma exegética judía muy amplia, que considera la doble creación del cuerpo y del alma, una por obra de «ángeles», la otra, superior, por parte de Dios. Este dualismo exegético, cuya función es la de liberar a Dios de la causalidad directa del mal, ha sido detalladamente documentado por J. Fossum¹¹, en las tradiciones alejandrinas (Filón), en las palestineses, y en las samaritanas, de donde se habría extendido hacia los gnósticos con una sobrecarga del dualismo. Fossum sostiene la tesis que la exégesis rabínica censuró esta tradición por causa de la especulación gnóstica¹². Es interesante constatar que hacia fines del siglo II también Teófilo cierra la puerta a toda especulación sobre la dualidad estructural de la creación del hombre. Teófilo desplaza la dualidad hacia el proceso de manifestación.

10 Véase mi estudio 'L'interpretazione allegorica nella lettera di Barnaba e nel giudaismo alessandrino', en *Studi Storico Religiosi* (1982) 173-76.

11 J. Fossum, 'Gen. 1, 26 and 2, 7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism', *Journal for the Study of Judaism* (1985) 201-39.

12 Fossum, *ibid.*, 203, «ancient haggadic material, wich the Jews decided to abdicate because is led to heresy».

Es posible pensar que los adversarios que se excluyen con esta solución sean del tipo cristiano eclesiástico como Bernabé, o como los que después siguieron, los alejandrinos¹³. Todos ellos continúan una exégesis difundida por Filón¹⁴. La idea fundamental de esta exégesis consiste en la distinción de un hombre ideal, «hecho» por Dios según *Gén* 1, 27, de otro hombre histórico mezcla de intelecto y sensibilidad, «modelado» por Dios según *Gén* 2, 7. El hombre superior es a veces «lo superior» del hombre, a veces es el hombre ideal, identificado ocasionalmente con el Logos¹⁵. Todo hombre histórico, según Filón, debe recorrer el camino de la « semejanza » hasta llegar a identificarse con el hombre superior, que es lo primero que Dios pensó e hizo. Lo real debe llegar a lo ideal¹⁶. Este fue el contexto en el que pudo surgir la idea cristiana de una «segunda plasmación» o *deutera plasis*, o de *secunda nativitas*, leyendo *Gén* 1, 26 en el nivel escatológico. Así el citado Bernabé y otros¹⁷. Teófilo se hace eco de esta idea al suponer una doble creación o *poiēsis* en I 8, asignando la segunda al momento de la resurrección. También acepta interpretar una «doble posición» en el paraíso en II 26, texto que se estudiará más adelante. La segunda «posición» sería escatológica. Pero no acepta en ningún momento una duplicidad de origen o de estructura. La salvación del hombre no se juega en la relación alma-cuerpo. Más aún, es notable el silencio exegético sobre una distinción lingüística importante de *Gén* 1, 27, «a imagen y semejanza», que habría de ser desarrollada por Ireneo. Al contrario, al antioqueno le basta, llegado a este punto, con explicar el texto cerrando la puerta a toda exégesis platonizante, es decir, filoniana.

2. LA PALABRA DE DIOS, II 22

El párrafo II 22 está concebido en el estilo de «preguntas y respuestas» sobre el Génesis. La cuestión es clásica en el judaísmo: ¿cómo

¹³ Véase A. Orbe, *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1969) 15.

¹⁴ Los principales lugares son *Opif* 134, QG I 4, *Leg* I 31-32.53.88, II 4.15, *Plant* 44, *Conf* 62-63, *Heres* 57.231. Sobre la doble creación véase Ch. Kannengieser, 'Philon et les Pères sur la double création de l'homme', en *Actes du Colloque National sur Philon d'A.* (Paris 1967) 277-96.

¹⁵ Para el primer caso, un pasaje típico es *Opif* 69; para el segundo, *Leg* I 31-32. Esta doble interpretación del *anthropos* del Génesis ya fue estudiada por E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* 3 (Paris 1950) 121-26 y más recientemente por H. Schenke, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis* (Berlin 1962) 121-24.

¹⁶ Véase *Heres* 231, QG I 4; Véase mi estudio *Filón de Alejandria y la génesis de la cultura occidental* (Buenos Aires 1986) 101-5.

¹⁷ Véase también I *Clementis* 8, 2, que ubica la segunda plasmación en la penitencia, antes de la muerte; y mi estudio citado en n. 10 (1982) 174-75.

puede decirse de Dios que pasea por el jardín si no hay lugar para contenerlo? La respuesta es también clásica: no es Dios el que pasea, sino su Palabra; Dios extiende pues sus poderes hacia la creación cuando El lo quiere. La respuesta en Teófilo tiene cinco articulaciones que pueden considerarse separadamente: la voz de Dios, la persona de Dios, el Logos proferido, el Hijo de Dios y la cita de *Juan* 1, 1-3.

2.1. *La voz de Dios*, II 22

El desplazamiento de «pasos» de Dios en el jardín hacia «voz» de Dios era conocido en el judaísmo ampliamente, tanto en el área alejandrina como palestinense¹⁸. En la solución de Teófilo hay dos aspectos, uno negativo, según el cual Dios no está en un lugar; otro positivo, según el cual la voz que se escucha es el Logos, su Hijo.

El aspecto negativo se expresa en II 22: «Dios, el Padre del universo, es inespacial (*achōrētos*) y no se encuentra limitado a un lugar, pues no hay lugar de su descanso». La última frase es un eco de *Isaías* 66, 1. El tema tiene otros desarrollos similares en I 4 y II 10. Como lo han anotado los comentaristas y editores, esta idea es común en el helenismo. Los cristianos la habían desarrollado frecuentemente¹⁹. Antes aún, los judíos habían atribuido a Dios el apelativo *mkom*, «lugar», fundados en la idea que se expresa posteriormente en *Génesis Rabba* 68, 10: «Dios es el lugar para el mundo y el mundo no es su lugar». Teófilo tiene pues una amplia base tradicional. Hay sin embargo un lugar de Filón que merece ser considerado para este caso en especial, en cuanto consiste en una exégesis a este mismo pasaje de *Gén* 3, 9. Leemos en *Leg* III 51: «puesto que habías pensado que Dios se paseaba en el paraíso y que era contenido por éste aprende que esa impresión tuya no era acertada, y escucha la suma verdad de la palabra que procede de la divina sabiduría, según la cual Dios no se haya en lugar alguno, porque no es contenido sino contiene al universo». Se trata de la misma afirmación en el mismo contexto, como primer antecedente conocido anterior a Teófilo²⁰.

18 Tiene razón Teófilo, II 22, al decir que «la misma Escritura» presenta la «voz» de Dios en el paraíso, porque ese es el texto de la LXX, con la que concuerdan también ambas versiones del Targum palestinense.

19 Véase *Hermas*, *Mand* 1, 1; *Ker Petr*, fragm 2; Justino, *Dial* 127, 1-2; Ate-nágoras, *Legat* 8. Véase A. Orbe, *Estudios Valentinianos* II (Roma 1955) 182-86 con más bibliografía.

20 Sobre «lugar» puede compararse todavía Teófilo II 10 con Filón, *Opif* 17-20 y *Leg* III 4. Recuérdese también *Somn* I 63, que se citará más adelante en n. 52, *Migr* 182.189, *Leg* I 44, *Post* 6-7.14, *Sobr* 63, *Conf* 136-37, *Fuga* 75 y la nota *ad locum* de la edición francesa (1970) de Starobinski-Safran.

En el aspecto positivo, es decir en la identificación de *phōnē* con Logos-Hijo, se encuentran antecedentes cristianos y también filonianos. Lo que puede mostrarse, es que conociendo Teófilo los desarrollos cristianos previos, continúa de ellos solamente los que ya estaban en Filón, dejando otros aspectos en la sombra. Prosigue pues en II 22: «mas el Logos, por el que hizo todas las cosas como potencia y sabiduría suya que es, tomando la persona del Padre y Señor del universo, ese fue el que se presentó en el jardín en persona de Dios y conversa con Adán. Y en efecto, la misma Escritura nos enseña que Adán dijo haber oído su voz (*phōnē*). Y esa voz, ¿qué otra cosa es sino el Logos de Dios, pues es también Hijo suyo?». La identificación de *logos*, *sophia* y *dynamis* para designar el principio divino creacional es común a Filón y a la tradición cristiana, por ejemplo ya en I *Corintios* 1, 24, epístola cristiana que con mayor frecuencia resuena en el *Ad Autolyicum*. Esta identificación lexical puede hacerse según el principio de la polinomia expresado por el mismo Teófilo en I 3.

Hay sin embargo una novedad relativa en Teófilo: por lo que se sabe, es el primer cristiano que aplique *Gén* 3, 9 al Logos²¹. Justino no lo hace, aunque cita este pasaje genesiaco en el lugar más propicio para dar el paso, *Diál* 99, 3. Probablemente a Justino no le interesa aplicar allí textos del Testamento judío al Logos, sino al Jesús sufriente. Por el contrario, Teófilo omite completamente tal tradición y se mantiene en la filoniana, que dice, por ejemplo, en *Somn* I 191-2: «El sagrado Logos comunica sus anuncios a unos como un rey, (...) en ocasiones también a algunos como a Adán le pregunta ¿dónde estás? (*Gén* 3, 9)». En otros pasajes Filón interpreta que el que camina o el que es visto «Dios», no es «El que es», sino su primera potencia, la «que creó y constituyó el universo»²².

La voz de Dios, *phōnē theou*, había sido ya referida al Hijo por los cristianos. Precisamente Ignacio de Antioquía utiliza este esquema que reaparece en *Contra Noetum*²³. Pero el sentido de estos y otros textos desemboca en la persona de Jesús, y en su misterio. Teófilo, en cambio, permanece en el contexto filoniano al correlacionar «voz» con la distinción del *lógos*, *endiathetos kai prophorikos*, asunto sobre el que se tratará más adelante. Otro ámbito conceptual que puede

21 Ya Lébretton, *Histoire de dogme de la Trinité* (Paris 1928) 511, anotaba la relación de esta exégesis con Filón.

22 *Abrah* 121. Cf. *Migr* 182. En QG I 42 Filón trata el mismo argumento, pero apunta una respuesta diferente: Dios no camina; los astros (= dioses-elohim) sí.

23 Ignacio, *Rom* 2, 1 y la nota *ad locum* del editor alemán (1958) J. Fischer, con indicaciones bibliográficas. Recuérdese *Contra Noetum* 10-11, y F. Loofs, *Theophilus von Antiochien* (Berlin 1930) 199.

relacionar la aparición visible del jardín con la «voz», es la idea filoniana de una «voz visible» en la acción divina²⁴. Puede decirse que en Teófilo una vez el término *phōnē* tiene valor especial, cuando en III 13 se supone el siguiente esquema:

AT = *ho hagios Logos*
 NT = *hē euaggelios phōnē*,

pero esta distinción, que podría ser la ocasión para determinar la diversidad de niveles entre Jesús encarnado y los profetas anteriores, es la ocasión para describir más bien la continuidad de una enseñanza ética²⁵. Nos encontramos muy cerca del concepto filoniano de «voz profética»²⁶.

2.2. La persona de Dios, II 22

Un detalle del pasaje citado llama la atención, cuando dice en II 22: «pero su Logos, tomando la persona (*analambanōn to prosōpon*) del Padre y Señor del universo, ese fue el que se hizo presente en el jardín en persona de Dios (*en prosōpōi tou theou*) y conversaba con él (con Adán)».

En torno al término *prosōpon*, persona, hay una complicada historia. Se había asignado a Tertuliano la introducción del término «persona» entre los conceptos trinitarios. Un estudio de Andresen de 1961 ha mostrado que antes de Tertuliano estaba establecida una tradición prosopográfica griega, que él denomina «philonisch-justinische Gestalt»²⁷. El desarrollo prosopográfico en los textos filonianos es muy intenso y articulado y merecería una tractación especial²⁸. Baste con señalar aquí el contexto de *Conf* 168-175. Se lee en 168: «Vale la pena que consideremos cuidadosamente cuál es el sentido de aquellas palabras puestas en persona de Dios (*prosōpou theou*): ea, pues, bajemos (*Gén* 11, 7). Porque es claro que está conversando con alguno como colaborador suyo». En *Conf* 171-75 se desarrolla el

²⁴ Véase *Migr* 47-52, *Mos* II 213, *Decal* 32-38.46-48, y el comentario de F. Klein, *Lichtterminologie bei Philo von Alexandrien und in den hermetischen Schriften* (Leiden 1962) 45-50.

²⁵ Sobre *Ad Aut* III 13, véase Grant, 'Scripture, Rhetoric and Theology in Theophilus', en *Vig. Chr.* (1959) 40 y N. Zeegers, 'Les citations', 372.

²⁶ *Mut* 139. Cf. *Decal* 35, *Spec* IV 49 y 132.

²⁷ C. Andresen, 'Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personenbegriffs', en *ZNW* (1961) 12. Referente a Justino, véase mi estudio *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo* (Zürich 1971) 291-97. Algunos han visto un antecedente de Teófilo en *Mt* 18, 10 «los ángeles ven el rostro del Padre», aunque es un sentido muy alejado.

²⁸ Todo el tratado *De posteritate* es una disertación sobre las dificultades de la predicación de *prosōpon* respecto de Dios.

tema de la «conversación» (*homilia*) de Dios con sus potencias, concepto que reaparece más adelante en el mismo *Ad Aut* II 22. Filón no dice explícitamente, sin embargo, que el Logos sea el que habla «en persona de Dios». Este concepto es más bien de Justino, *Apol* I 36, 2.

El editor y traductor francés de *Conf* 168 (= Oeuvres n. 13 *ad locum*), J. Kahn, comentando el concepto de *prosōpon* dice que la expresión «es completamente típica del lenguaje rabinico», rechaza la traducción de Colson «por boca de Dios», y cita el caso del Targum *Onkelos Gén* 20, 3, notando que el término griego es el equivalente del clásico *min-quedam* del arameo. Como ejemplo de interpretación de los LXX cita *Daniel* 6, 27. Podemos dar razón a Kahn, en el sentido que la expresión tiende a suprimir el antropomorfismo. Pero la traducción «de parte de Dios» que él propone no resuelve el problema de fondo. Filón acude al vocablo *prosōpon*, expresión técnica para los diversos locutores de la representación de un diálogo, como concepto exegético para resolver el problema de los plurales bíblicos, en el marco de una teología sapiencial donde hay pluralidad de mediadores y de entidades celestes. Tratándose de Filón no hay más remedio que traducirle del griego y no del arameo. En él se estaba gestando el uso cristiano del término, en el contexto de una diversidad de sujetos de locución en el plano divino. En esto debemos reconocer la justeza de la investigación de Andresen, y reconocer una línea de tradición: Justino, Teófilo, Tertuliano.

2.3. *El logos proferido, II 22*

Antes de detenernos en el término Hijo, veamos el modo de filiación. La respuesta de Teófilo tiene una parte negativa y otra positiva. No es «hijo» ... «como dicen los mitógrafos que nacen hijos de dioses por unión carnal (*ek synousias*)», sino que es hijo como la expresión de la mente proferida en el lenguaje, «engendró a este Logos proferido (*lógon egénnesen prophorikón*) como primogénito de toda creación», II 22.

Respecto de la parte negativa, los apologistas anteriores niegan también un nacimiento análogo al carnal-mitológico. Así Atenágoras, *Leg* 10, oponiéndole a ella la generación intelectual por la palabra. Justino, en *Apol* I 33, 6, opone la concepción carnal no ya a la intelectual, sino a la carnal-virginal, oposición que se remonta a Aristides, *Apol* 15, 1 (griego). Teófilo silencia toda referencia al nacimiento de Jesús-Logos, aun cuando posteriormente cite el prólogo de Juan. En este desdibuja las implicaciones cristianas del tema, permaneciendo en el contexto de Filón. Este contexto se aprecia

en los siguientes pasajes. *Cher* 50: «Corresponde que los contactos de Dios sean con la naturaleza realmente virgen, incorruptible, intacta y pura; lo contrario de lo que ocurre entre nosotros (*enantiōs hēmin*)». *Abrah* 100: «En el matrimonio cuya unión se cimenta en el placer la relación resulta entre cuerpos; en uno, en cambio, unido por la sabiduría (la unión es) de pensamientos (*logismōn*)...». La idea concuerda con el oráculo de la Sibila (fragm. 3 *in in.*) citado por Teófilo en II 36: «no puede ser hecho un dios de miembros masculinos y de matriz».

La parte positiva de la respuesta afirma que la «voz» de Dios es su Logos proferido. Ello implica la distinción de dos estadios del logos, que los cristianos ya habían incorporado en sus esquemas, afirmados en una larga tradición sapiencial y judeohelenista. Para Juan y otros escritos neotestamentarios Jesús es la definitiva manifestación de la palabra que permanecía eternamente en el seno de Dios²⁹. Los primeros escritos cristianos desarrollan esta idea³⁰. Ignacio de Antioquía, *Magn* 8, 2 habla de Jesús «su Hijo, que es Logos suyo, que procedió del silencio (*autou logos apo sigēs proelthōn*)». Justino avanza más al decir en *Dial* 61, 1-2 que antes de las creaturas engendró Dios cierta potencia racional (*dynamin logikēn*) de El mismo, al servicio de su voluntad, que al emitir una palabra (*logon proballontēs*) engendran la palabra (*lógon genōmen*) sin que por eso disminuya la razón que hay en ellos. Justino añade la metáfora del fuego, como había hecho Filón. Esa Palabra es la misma Sabiduría de Dios, según 61, 3. Taciano, *Disc* 5, reitera estos conceptos, lo mismo que el *Contra Noetum* 10 y Atenágoras *Leg* 10.

Dentro de esta tradición Teófilo toca el tema dos veces. En II 10 dice: «Teniendo pues Dios a su Logos inmanente (*endiatheton*) en sus propias entrañas (*splagchois*) le engendró con su propia sabiduría emitiéndole (*ekseruzamenos*) antes de todas las cosas». Y también aquí en II 22 donde dice: «que el Logos de Dios está siempre inmanente en el corazón de Dios (*endiatheton en kardiai theou*) y cuando Dios quiso hacer cuanto había deliberado, engendró a este Logos proferido (*prophorikon*), como primogénito de toda crea-

29 Jesús es visto en la perspectiva de la Sabiduría eterna de Dios en I Cor 1, 24 y en Col 1, 15-18; o de los poderes de Dios, en Lc I 35, cf. Apoc 3, 14. En relación a Teófilo, cf Grant, «Scripture» 38-39 y «Theophilus» 250. Respecto de Filón, véase B. Mack, *Logos und Sophia* (Goettingen 1973).

30 Cf. J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig 1907) 111 s., 181 s.; H. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge-Mass. 1956) 192-98 compara la «twofold Theory of the Logos» de los Padres con Filón. Véase también M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise* (Paris 1957) 310-18 y A. Orbe, *Estudios Valentinianos*, II (Roma 1955) 104-35, con especial mención de Teófilo y Clemente Alejandrino.

ción, no vaciándose de su Logos y conversando siempre con El». Es común afirmar que Teófilo toma la distinción de inmanente y proferido de los estoicos y la aplica al Logos divino³¹. Pero no parece ser ésta una doctrina particularmente estoica, sino, como lo ha notado Pohlenz, «en general vale esta distinción como un elemento común de la cultura (antigua)»³². El primero en fijar y desarrollar esta distinción con los términos mencionados, por lo que sabemos, es Filón. Aparecerá en autores posteriores como Plutarco y Porfirio³³. Los cristianos se habían acercado a esta distinción, como ya hemos comprobado. Especialmente el *logon proballontes* de Justino y el *propedai logos* de Taciano, 5, 1. Es probable que la influencia de Filón se hiciera sentir directa o indirectamente sobre estos escritos³⁴. Es un hecho que Filón ha desarrollado ampliamente la distinción bajo examen respecto del discurso humano³⁵. Se ha discutido mucho sobre si esta distinción se aplica también al Logos divino³⁶. Indudablemente se aplica a los poderes de Dios en los términos de *ennoia-dianoia*, en *Deus* 34. Pero también con los términos que aquí se estudian, en *Mos* II 127, donde leemos: «No es desacertado el que el lugar del logos sea doble, pues doble es el logos tanto en el plano universal como en la naturaleza del hombre. En el universo

31 Así por ejemplo Spanneut, *Le Stoïcisme*, 310 s. y Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Tubingen 1956) 28; M. Muehl, *Logos endiathetos und prophorikos* (Bonn 1962) 24 s., piensa que es Filón el que toma la expresión del viejo estoicismo. Pero no es una expresión documentada en el viejo estoicismo.

32 M. Pohlenz, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa* (Goettingen 1939) 192. Según Pohlenz no está probada la pertenencia a la vieja Stoa de estos conceptos, que se fundarían más bien en tradiciones académicas. No bastan los testimonios posteriores de Galeno y Sexto Empírico, recogidos por Arnim, SVF II 135 y 223, para establecer sus orígenes estoicos. Véase Orbe, op. cit., en n. 30, 104.

33 Véase Pohlenz, *ibid.*, 193-96. Algo semejante reconoce Daniélou, op. cit. en n. 3, 325. G. Farandos, *Kosmos und Logos nach Philon von Alexandria* (Amsterdam 1976) 243-52, concluye que la aplicación de los dos estadios del logos a la creación, es un desarrollo propio de Filón, apoyándose sobre una terminología platónica, más que estoica. Si se acepta esta tesis, tendríamos que Filón y los cristianos influyeron, y no dependieron, en los posteriores estoicos. El problema, sin embargo, no parece resuelto definitivamente.

34 Así piensan Otto, *ad Justinum, Dial* 61, 2, y A. Orbe, op. cit. en n. 30, 104 s.

35 Véase *Cher* 7, *Deter* 66.92.126, *Conf* 52, *Migr* 4.71.78, *Fuga* 90.92, *Mut* 69, *Abrah* 83, *Mos* II 127.129, *Spec* IV 69.

36 Esta discusión comenzó cuando M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* (Oldenburg 1872) 231-38, se pronuncia por la afirmativa. Se inclina por la negativa E. Bréhier en 1908, op. cit. en n. 15, 103. Véase también Daniélou, op. cit. en n. 3, 235 y Spanneut, op. cit. en n. 30, 311. Una consideración crítica de la historia del problema y una atenta lectura de los textos filonianos, se encuentra en A. Maddalena, *Filone Alessandrino* (Milano 1970) 303-317, donde se ve que, aunque en un contexto problemático, la respuesta debe ser afirmativa.

se da, por una parte, en las incorpóreas y arquetípicas ideas, con las que ha sido hecho el mundo inteligible, y, por otra parte, vinculado con las cosas visibles, imitaciones y copias de aquellas ideas, y con las que fue construido este mundo sensible. En el hombre, una forma del logos pertenece a su intimidad, en tanto que la otra es proferida en la palabra, siendo la primera como una fuente, de la que la otra fluye en el acto de la palabra». Frecuentes pasajes filonianos presentan los dos momentos del logos como aplicación al primer acto creacional³⁷. Es posible que haya todavía alguna elaboración intermedia entre Filón y Teófilo, una suerte de «source juive» de la que habla Nautin, aunque por el desconocimiento de esta fuente, sigue en pie la impresión de Grant, «parece que la idea general es filoniana»³⁸. Es probable que las cosas hayan ocurrido de esta manera: a la doctrina cristiana tradicional de los dos estadios del logos, preparada en parte por Filón y las tradiciones sapienciales, Teófilo agregara dos términos técnicos, también de inspiración filoniana, «inmanente - proferido».

2.4. *El Hijo de Dios, primogénito, II 22*

Leemos seguidamente en II 22: «porque antes de crear nada, a éste (logos) tenía por consejero, como mente y pensamiento suyo que era. Y cuando Dios quiso hacer cuanto había deliberado, engendró a este Logos proferido, como primogénito de toda creación, no vaciándose de su Logos, sino engendrando al Logos y conversando siempre con él».

Los términos consejero (*symbolos*), mente (*nous*) y pensamiento (*phrónēsis*) aplicados al Logos trascendente no son filonianos, sino que provienen de la literatura sapiencial ya asimilada por el Nuevo Testamento. Esta tradición se nuclea particularmente en la memoria de *Prov* 8, 27-29, que Teófilo cita en II 10, y que Filón había comentado también en el mismo contexto³⁹. Que Dios no se vacíe de su Logos al crear lo había observado ya Taciano, *Disc* 5, donde se da una conjunción de *Col* 1, 15 y *Juan* 1, 1 para hablar del Logos primigenio, conjunción que se reitera en este texto de Teófilo⁴⁰. Ambos apologistas muestran aquí notables parentescos.

37 Véase como ejemplos *Migr* 71, *Gig* 52, *Fuga* 12 y *Somn* II 45.

38 Véase P. Nautin, 'Genèse 1, 1-2 de Justin à Origène', en *In principio* (Paris 1973) 71, y R. Grant, 'Theophilus', 246.

39 Véase *Ebr* 30-33 y *Virt* 62. Puede consultarse con provecho B. Mack, op. cit. en n. 29, 14.141-47; y también A. Orbe, *Estudios valentinianos* IV (Roma 1966) 693.

40 Para la interpretación de Taciano *Disc* 5, véase Orbe, op. cit. n. 30, 584-603. Para el tema en general, recuérdese el Excursus VI, 'El primogénito de la creación', cit. n. 39, 625-53, aunque aquí no mencione a Teófilo.

La primera de estas citas neotestamentarias, Col 1, 15, es literalmente recordada por Teófilo «primogénito de toda creación», *prōtotokon pasēs ktiseōs*. Pero su sentido debe ser examinado. Si el himno paulino comienza con la creación para expresar finalmente en Col 1, 18 «primogénito de entre los muertos», Teófilo evita en II 22 toda referencia a la encarnación, a la muerte o a la resurrección de Jesús. En cuanto a la segunda cita neotestamentaria, será analizada por separado en 2.5. De todos modos, queda Taciano 5 como el antecedente más cercano en la referencia de la primogenitura al Logos, con la voz *prōtotokos*, mientras en 7, 3 utiliza *prōtogenos* para el demonio. Justino utiliza frecuentemente la voz *prōtotokos* para definir la condición de Hijo-Logos, pero a diferencia de Teófilo y Taciano, establece expresamente la correlación con el nacimiento temporal de Jesús y la contraposición con su muerte redentora. Relaciona el nacimiento antes de la creación con el nacimiento virginal⁴¹, así como relaciona la primogenitura con la pasión y redención⁴².

N. Zeegers ha notado que Teófilo «no afirma explícitamente que el Cristo del NT es idéntico al Logos del Antiguo, pero que atribuyendo a uno los títulos del otro, tiende a su identificación»⁴³. Esta prudente formulación considera específicamente el caso del término *prōtotokos* como uno de sus argumentos principales. Este razonamiento merece dos observaciones.

a) ¿Puede decirse que Teófilo tiende a identificar al Cristo con el Logos? Más bien podría decirse que por su silencio al respecto, después de un siglo de doctrina *cristo-lógica*, tiende a diferenciarse de algunas de estas formulaciones, expresando la concepción propia de una tradición local de cristianos.

b) No puede decirse que la expresión «primogénito» aparezca únicamente en el NT⁴⁴. Ya Filón había aplicado al Logos del AT precisamente los conceptos de *prōtotokos* y *prōtogenos*, en un contexto que se asemeja más a Teófilo y que se distancia del himno paulino de *Colosenses*. En efecto, Filón en *Heres* 117-119 interpreta el *prōtotokos* de *Exodo* 13, 1 como referido en primer lugar al Logos divino, fundante y artífice. En este caso el Logos es la primicia de

41 Justino, *Apol* I 33, 6, *Dial* 84, 1-2 y 125, 3.

42 Como en Taciano, el término *prōtogenos* es comparativo entre los ángeles, pero referido no al ángel rebelde sino a Cristo, *Apol* 58, 3.

43 N. Zeegers, «les citations» 378 s.

44 N. Zeegers, *ibid.*, 378, refiriéndose al Logos «primogénito», dice «mais encore unie fois, cette expression ne figure que dans le NT, où elle est appliquée exclusivement au Christ». Es necesario corregir el completo olvido de Filón que esta afirmación implica.

la creación y el demiurgo de las demás cosas⁴⁵. El divino Logos recibe también el nombre de *prōtotonon huion*, en un contexto semejante y de un sabor angelológico más determinado, al llamarle en *Conf* 146 «el primogénito de Dios», habiendo dicho antes en *Conf* 63: «Se trata pues del mayor (*presbytaton*) de los hijos que el Padre de todas las cosas hizo surgir, al que en otro lugar llama primogénito (*prōtotonon*). El cual, así engendrado, imitando los caminos del Padre, dio forma a las diversas especies...»⁴⁶. En un contexto similar, donde la cosmogonía se viste con el tema del Logos y los ángeles, *Agr* 51, leemos: «Los guía (a los elementos y a los astros) Dios, conforme con la justicia y la ley, habiéndoles impuesto su recto Logos, su hijo primogénito (*prōtotonon huion*), quien tomará a su cargo, como segundo de un gran rey, el gobierno de este sagrado rebaño». Este mismo pasaje de Filón será mentado expresamente un siglo y medio después, como prueba de que la tradición judía ya hecha la distinción entre Dios y su Logos, en Eusebio, *Praep Evang* 7, 13, 3.

Teófilo reitera una expresión del Nuevo Testamento y de otros apologistas, pero la descarga del contenido histórico-cristológico que le dieron Pablo, Juan y Justino, permaneciendo en el contexto de Filón, que por primero llama «primogénito» al Logos en un contexto de cosmogénesis en dos estadios. No es la primera vez que encontramos una frase que mantenga la literalidad neotestamentaria, pero que en su sentido inmediato pueda interpretarse, sin estridencias, dentro del ámbito filoniano.

2.5. La cita del evangelio de Juan en II 22

Como en Taciano 5, aquí también se cita, aunque más extensamente, a Juan (= 1, 1-3). Escribe así Teófilo en II 22: «Juan dice, en el principio era el Logos y el Logos estaba en Dios; dando a entender que en los comienzos Dios estaba solo (*monos*) y en él su Logos. Y luego dice, y Dios era el Logos. Todo fue hecho por él y sin él no fue hecho nada. Siendo pues el Logos Dios, y nacido de Dios, cuando el Padre del universo quiere (*hopotan boulētai*), lo envía a algún lugar (*pempei auton eis tina topon*), y al llegar es visto y oído, enviado que es por el (Padre) y se encuentra en un lugar».

Nos encontramos frente al tema de las misiones de los poderes de Dios⁴⁷. El tema es neotestamentario y desarrollado particular-

45 La «imagen» o arquetipo del hombre creado, según *Génesis* 1, 26, es el Logos «primer principio y medida primera de todas las cosas», en QG I 4.

46 Es inocultable el recuerdo del *Timeo* platónico. Véase la nota *ad locum* del editor francés (1963) J. Kahn.

47 Muy elemental para nuestro estudio resulta el tratamiento de Teófilo en G. Aebly, *Les missions divines de Saint Justin à Origène* (Fribourg 1958).

mente en el cuarto evangelio. Sin embargo, se hacen evidentes las diferencias de perspectiva. Teófilo silencia completamente la referencia histórica a Jesús, mientras aparece en su lugar el tema veterotestamentario de las misiones —ángeles— de Dios. No aparece la conciencia de Jesús de ser el «enviado» como la encontramos en el evangelio de Juan⁴⁸. Teófilo silencia también la oposición paulina entre la incapacidad de la ley y la *dynamis* de la misión de Jesús, el Hijo enviado de *Romanos* 8, 3. Más aún, el texto de Teófilo parece separar los conceptos de generación del Logos (*pephykōs*) y el de la misión, que tiene lugar «cuando Dios quiere». Lo puede enviar además a cualquier lugar, hecho que señala la omnipotencia de Dios, como en el Antiguo Testamento. El pasaje de Teófilo se acerca en concepción y lenguaje a otro de Justino, *Diál* 56, 10 donde precisamente se comenta la aparición de los tres ángeles a Abraham. Dice Justino que el nombre de «ángel» deriva «del anunciar las cosas del Dios hacedor del universo cuando él así lo quiere (*oisper bouletai*)». Esta libre disponibilidad de los mensajeros respecto del «Padre del universo» caracteriza a los nuncios del judaísmo, y se diferencia fundamentalmente del *hapax* de la encarnación de Jesús.

Por otra parte encontramos que el tema de las «misiones» de los poderes de Dios ya había sido desarrollado por Filón. Así lo entiende M. Harl al comentar *Heres* 112-113, diciendo que no caben dudas que los lectores cristianos creyeron encontrar en este texto un esbozo de la teología de las manifestaciones divinas sobre la tierra⁴⁹. ¿Qué dice Filón en este pasaje, citado también por los *Sacra Paralela*? Dice *Heres* 112: «Queriendo Dios enviar (*boulētheis ...katakatepempsai*) desde el cielo a la tierra la imagen (*tēn eikona*) de la divina virtud, movido por su piedad hacia nuestra raza..., construyó como signo el tabernáculo». El tabernáculo es signo del Logos⁵⁰.

La ambientación filoniana es corroborada por otros trazos del comentario: «cuando» el Logos es enviado, es visto y oído⁵¹, refe-

48 Véase *Juan* 4, 34; 5, 23-37; 6, 38-44; 7, 16.28. Un aspecto juanino, que también será gnóstico, es mantenido por Teófilo: la relación entre la voluntad divina y el envío de su Palabra, cf. *Juan* 4, 34, 5, 30 y 6, 38.

49 Véase el comentario de la editora francesa (1966) del tratado *Heres*, M. Harl, pp. 133-34.

50 *Leg* II 86, *Mut* 260. Cf. *Somn* II 142, *QE* II 2.37 y *Deter* 13-15, donde se distingue en el caso de Jacob el envío de los servidores y el envío del «hijo amado». *Deter* 146 habla del envío del Logos, *ekpemppei logon*, cf. *Migr* 73. Es frecuente en Filón la referencia a misiones de *sophia*. Cabe aquí recordar el paralelo del fragmento *De deo* 12: *formam suam suarumque virtutum misit*. El léxico de Filón es complejo. Utiliza *pempsein*, como Teófilo, en *Deter* 14; *katakatepempsein* en *Heres* 112 y *Somn* II 142; *ekpempsein* en *Deter* 146, *Plant* 19, *QE* II 2; *epipempsein* en *Leg* II 83, *Migr* 73 y *Mut* 260. Recuérdese el comentario de M. Harl citado en n. 49.

51 Filón destaca la gradación oír - ver y a veces la identidad entre oír y ver

rencia hipotética que apaga el sentido del «hemos visto su gloria» de *Juan* 1, 14. Aquí reaparece la letra pero de ninguna manera el sentido de «lo que hemos visto y oído» de *Hechos* 4, 20 y *I Juan* 1, 3. Además: siendo enviado *se halla en un lugar*, otra afirmación indeterminada que destaca la disponibilidad del mensajero respecto de Dios, en todo tiempo y lugar, como en la literatura sapiencial y en Filón⁵². El contexto cristiano se ve conformado con el contexto de Filón, *Somn* I 61-71.

Sobre esto no pueden quedar dudas si se considera nuevamente la perspectiva en la que el mismo Teófilo anuncia la cita de Juan: «nos enseñan las santas Escrituras y todos (*pantes*) los inspirados por el Espíritu (*pneumatophoroi*), de entre los cuales (*eks hōn*) Juan dice...» Juan no significa una salto de nivel, sino un ejemplo importante entre todos los demás autores inspirados, que enseñan que Dios envía su Palabra cuando quiere, apareciendo esa voz «en un lugar», es decir, haciéndose visible.

La glosa a *Juan* 1, 1 «dando a entender que en los comienzos Dios estaba solo y en él su Logos», recuerda la exégesis de Filón en *Leg* II 1 a *Gén* 2, 18, donde dice «mas solo y único en sí es Dios, que es uno, y nada hay semejante a Dios». Para Wolfson, Teófilo evidentemente recuerda en este comentario el texto del alejandrino mencionado⁵³. Aunque no se trate de una evidencia apodíctica, puesto que el *locus* era común del judaísmo, se ha agregado una semejanza exegética más para nuestro juicio final.

2.6. Conclusión sobre la voz de Dios

Dentro del panorama de la exégesis cristiana del *Génesis* en el siglo segundo, han aparecido algunas novedades propias de Teófilo; entre ellas se cuentan dos cuyos únicos antecedentes conocidos están en Filón, es decir, la expresa atribución al Logos de la voz de *Gén* 3, 9, y la distinción aplicada al mismo Logos de los términos «inmanente y proferido».

Por otra parte, el silencio cristológico que Teófilo manifiesta en

respecto de la Palabra de Dios, diferenciándola de la palabra humana. Véase entre muchos lugares, *Leg* II 82, *Conf* 148, *Migr* 38.47-48, *Fuga* 208.

52 Es notable la cercanía contextual del final de II 22 con Filón, *Somn* I 61-71, donde se articulan las semánticas de pluralidad de envíos, voluntad del Padre, distancia entre el Padre y su Logos, suma de la visión y audición del Logos, y efecto de encontrarse este en un lugar. La omnipresencia de Dios en todo el universo por el envío de su Logos es un tema frecuente en Filón, recuérdese por ejemplo *Sacr* 66.

53 H. Wolfson, op. cit. n. 30, 311, dice de este pasaje de Teófilo, «evidently having in mind Philo's comment upon the verse (Gen 2, 18, in *Leg* II 1)».

su presentación del Logos, que se hace evidente en relación a los conceptos de «primogénito» y de «enviado», en ambos casos significa un acercamiento conceptual y lexical a las posiciones de Filón.

Por último, una serie importante de elementos que Teófilo tiene en común con la tradición cristiana del siglo segundo, como el término «persona», la concepción intelectual opuesta a la carnal, el doble estadio del Logos, y la lectura del evangelio de Juan, han aparecido como pensadas en un contexto que no repugnaría a las visiones judeohelenistas, y en gran medida, como dependientes de ellas.

3. EL PARAISO Y SU VEGETACION, II 24

La descripción del paraíso con sus ríos y vegetación consiste en varias glosas cuyo hilo conductor es el interés por descartar alguna exégesis alegórica, sin mostrar por ello interés en extenderse a consideraciones morales o hagádicas. Se establecen tres clases de vegetales producidos:

- a) Vegetación del «día tercero» (*Gén* 1, 11-12).
- b) Las plantas más hermosas, plantadas por Dios mismo (*Gén* 2, 8-9).
- c) Las plantas especiales: los árboles de la vida y de la ciencia (*Gén* 2, 9).

La diferencia entre los niveles a) y b) radica en la «hermosura», pero ambos son «de la tierra». La diferencia entre b) y c) consiste en que el último nivel se encuentra «solamente en el Edén», pero en ambos casos se trata de plantas «semejantes» a las conocidas por los hombres. Parecería que la principal finalidad del comentario es impedir cualquier elucubración alegórica, principalmente sobre los dos árboles especiales del Edén, de la que haría gran uso una rama de la tradición cristiana posterior, y de la que hacían un uso muy definido los textos gnósticos del siglo de Teófilo. No hay signos específicos, sin embargo, de que aquí tenga en mente algún pasaje gnóstico o marcionita en particular.

Es interesante observar que en Filón encontramos las antítesis exactas para cada una de estas glosas.

- a) La vegetación de *Gén* 1, 12 son las formas ejemplares o ideas,

de las que habrían de formarse después como copias las plantas terrestres⁵⁴.

b) Además, la narración de *Gén* 2, 4-6 es interpretada por Filón como una alegoría del conocimiento humano⁵⁵.

c) La narración de *Gén* 2, 8-9, donde Dios es el «plantador del Jardín», recibe extensos tratamientos en Filón. Aunque a veces acepte el sentido literal, no es nunca el único ni el más importante. Otras veces, las más frecuentes, dice frases como esta: sería una «necedad pensar que se está hablando de árboles», *Plant* 32. Las explicaciones alegóricas de los dos árboles especiales son las siguientes⁵⁶:

- los árboles, en general, son las virtudes;
- el árbol de la vida es la virtud principal, o Sofía⁵⁷;
- el árbol de la ciencia es la virtud media, propia del hombre que oscila entre el bien y el mal.

La expresión de *II* 24 «el mundo las tiene semejantes (*homoia*)» parece enfrentar expresamente la opinión de Filón, que «no se parecían en nada a las nuestras», en *Plant* 36. Como ya se dijo, no parece que se enfrente exégesis gnósticas en forma directa⁵⁸. Las alegorías cristianas sobre los árboles de *Ad Diognetum* 12, 1-7, que por otra parte muestran una asombrosa coincidencia con el tratamiento filoniano, y otras alegorías que pudieron haber rodeado el nombre de Papias⁵⁹, quedan totalmente excluidas. Al contradecir a Filón, se anulan todas sus consecuencias.

Igual intención aparece en la insistencia de Teófilo para poner al paraíso en «esta tierra», y hacer que el oriente sea también una referencia geográfica. *II* 24: «claramente nos enseña la divina Escritura que el paraíso estaba bajo nuestro cielo (*hypo touton ton ou-*

54 Véase *Opif* 129-30 y *QG* I 2.

55 Véase *Leg* I 21-27 y 28-30.

56 Para el tema, véase *Plant* 32-37, *Leg* I 43-47, *QG* I 6.7.10-11 y *Migr* 37. Disponemos de un valioso estudio de la cuestión, de M. Harl, 'Adam et les deux arbres du Paradis (Gen. 2-3) ou l'homme milieu entre deux termes (*mesos-methorios*) chez Philon d'Alexandrie', *RechSR* (1962) 321-88.

57 El «árbol de la vida» daría la inmortalidad, según exégesis gnósticas y cristianas. Véase *Bernabé* 11, 10-11, el *Evang de Tomás* 19 y el *E. de Felipe*, 92. Cf. Justino, *Diál* 86, 1. Una idea muy cercana, «el dulce pan... en el paraíso florido» encontramos en la Sibila, conocida solo a través de la cita del mismo Teófilo en *II* 36 *in fine*. Sobre el «pan del cielo» como fruto del árbol del paraíso, véase el *Ev de Felipe* 15. El tema tiene inconfundibles antecedentes en Filón, por ejemplo en *Leg* III 162 comentando *Gén* 3, 14.

58 Véase *Apócrifo de Juan*, 59 y *Ev de Felipe*, 84.

59 Papias habría extendido la tradición de Filón «entendiendo espiritualmente lo referente al paraíso», según Anastasio del Sinaí, en *Patr Griega* 89, 962.

ranon), bajo el que se encuentran tanto el oriente como la tierra». ¿Qué razones tenía Teófilo para dejar pasar sin comentarios tantos ricos aspectos de Gén 2, 5 y detenerse exclusivamente en un comentario negativo? Probablemente los adversarios inmediatos de Teófilo fueran los gnósticos y marcionitas⁶⁰. Pero no es casual que los aspectos marcionitas expresamente controvertidos sean al mismo tiempo tesis filonianas. En ellas se afirma:

a) El «paraíso» no es de esta tierra⁶¹.

b) La «tierra» puede interpretarse como forma ejemplar de la sensibilidad⁶².

c) El «oriente» debe interpretarse alegóricamente como el levante de la virtud, y no en sentido geográfico⁶³.

Respecto del término «Edén», ya Siegfried había señalado una posible influencia de Filón⁶⁴, al escribir Teófilo en II 24: «en hebreo Edén se interpreta «delicia» (*tryphē*). También otros cristianos recogen esta tradición⁶⁵. El desarrollo filoniano es importante. «Edén» tiene una significación literal que es «deleite» (*tryphē*) y que alegóricamente significa el contacto del alma con realidades superiores, como la virtud, Sofía, el Logos⁶⁶. Más aún, el «deleite» puede referirse al gozo trascendente entre Dios y su Sofía, según *Somn* II 242. Teófilo sigue la exégesis, pero silencia toda ulterior aplicación alegórica.

También evita Teófilo cualquier expansión alegórica en el tema de los cuatro ríos. Solamente se deja percibir un rasgo de semejanza en la glosa del texto, en cuanto la subdivisión de los ríos se presenta en pares de dos, cosa que no ocurre en los LXX y sí en Filón, *Leg* I 85: Pisón-Geón; Tigris-Eufrates. Pero mientras Filón en ese mismo párrafo interpreta que «el pasaje no se refiere al río sino a una co-

⁶⁰ Así piensa el editor Grant, *ad locum*, y A. Orbe, op. cit. en n. 13, 197, recordando la idea valentiniana que colocaba el paraíso en el cuarto cielo, según Ireneo, *Adv Haer* I 5, 2.

⁶¹ *Opif* 153, *Plant* 32-37. En QG I 7 se identifica el paraíso con la misma *sophia*. Pero el paraíso puede ser todo el universo, en *Plant* 45.

⁶² Véase *Leg* I 21-30. En otros lugares Filón interpreta alegóricamente el término «tierra» prometida, identificándola con *sophia*, cf. *Heres* 96-98, 313-14. En el paraíso no debe ingresar nada «terreno», según *Conf* 61 y *Congr* 171.

⁶³ *Leg* I 43.46.61, *Plant* 40. Según QG I 7 la tercera razón para colocar en el «oriente» el paraíso, obedece a que éste es *sapientia, splendor, lux*. Los cabalistas españoles dirán «zohar».

⁶⁴ Así C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments* (Aalen 2 1970) 340. También Bardy, *ad locum*, piensa en la influencia de Filón.

⁶⁵ Véase *Ad Diognetum* 12, 1 y Clemente, *Strom* 2, 11, 51.

⁶⁶ Se relaciona con la delicia de la virtud en *Leg* I 45, *Cher* 12; con la misma Sofía de Dios en *Somn* II 242 y equivalentemente, con el Logos, en *Post* 32. Cf. *Leg* I 64.96, *Cher* 1 y *Conf* 61.

recepción del carácter», Teófilo por el contrario acota «estos corren vecinos a nuestras regiones».

En síntesis, la preocupación central de Teófilo es la de evitar cualquier interpretación, de dos niveles, el celeste y el terrestre. Las cosas creadas en el paraíso, diría, son cosas creadas. Esto no quiere decir que cierre el paso a toda interpretación alegórica, como se verá en el párrafo siguiente.

4. LA TAREA DEL HOMBRE, II 24

Alguna exégesis alegórica es permitida⁶⁷, y precisamente una filoniana. Leemos en el final de II 24: «lo que la Escritura dice trabajar, no otro trabajo da a entender sino la práctica del mandamiento de Dios». Leemos en Filón, *Leg I* 89: «cultivar las virtudes; aquí trabajar quiere decir practicar...», refiriéndose al mismo pasaje bíblico, *Gén* 2, 15 y estableciendo la misma relación: *ergázomai - phylássein*.

Este desplazamiento hacia la alegoría se aprecia a lo largo de todo el tema del progreso moral del habitante del paraíso, y aquí se evidencian también familiaridades filonianas, como se detalla a continuación.

Leemos en II 24: «dándole ocasión de progreso para que creciendo y llegando a ser perfecto y hasta considerado dios, subiera al cielo (...) logrando la eternidad».

a) Este «dando la ocasión» (*didónai aphormēn*) es un giro de Filón⁶⁸, el cual se acerca a nuestro Teófilo en *Migr* 2 con *didōsi aphormēn eis sōterian*.

b) La relación entre progreso, auge y perfección (*prokopē - auxanēin - télēios*) pertenece inconfundiblemente al mundo filoniano⁶⁹. Con frecuencia se relacionan estos conceptos con las semillas y los frutos del alegórico reino vegetal.

⁶⁷ Ya lo han notado Orbe, op. cit. en n. 13, 228 y M. Simonetti, 'La Sacra Scrittura in Teofilo d'Antiochia', en *Epektasis* (Paris 1972) 197-207, especialmente en p. 206 s. Simonetti observa justamente que Teófilo admite aspectos de la alegoría moral, aunque «si sarebbe caratterizzato proprio per una esegesi di tipo prevalentemente letterale rispetto all'allegorismo sistematico dell'esegesi alessandrina».

⁶⁸ Véase *Leg III* 6, *Plant* 36, *Conf* 191, *Heres* 300, *Dec* 17, *Prob* 51, *Flac* 40, *Legatio* 200.248, et passim.

⁶⁹ Véase entre otros pasajes, *Leg III* 249, *Sacr* 120, *Post* 97.132.168, *Ebr* 82, *Fuga* 172, *Mut* 2.19 y en especial *Agr* 158-59. Dos obras clásicas sobre Filón, aunque no siempre concordantes entre sí, pueden ilustrar este tópico: H. Lewy, *Sobria Ebrietas* (Giessen 1929) y Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien* (Leipzig 1938).

c) En el mismo contexto aquí encontrado se perfila en Filón la *anábasis* del alma (del hombre) hacia lo alto, tema clásico del platonismo y del judeohelenismo ⁷⁰.

d) La expresión «logrando eternidad», *echōn aidiotēta*, es el remate de la ambientación filoniana. El término *aidiotēs*, desconocido por lo que se sepa entre cristianos anteriores a Teófilo, es propio del hebreo alejandrino ⁷¹.

El concepto de un hombre puesto en el paraíso para que progrese y crezca hasta lograr lo imperecedero, o «inmortalizarse» (cf. *Opif* 154), es la idea predominante de la alegoría filoniana. Una sola cosa ha evitado cuidadosamente Teófilo: toda traza de dualismo cósmico o de dualismo antropológico. No hay una alma que sea el «hombre del hombre» ni un mundo de idea que sea el «cielo del cielo». Pero también es evidente que Teófilo ha evitado cuidadosamente desarrollar las implicaciones cristológicas del tópico del paraíso y del primer Adán, características de Pablo y otros escritores cristianos. El Adán-Cristo de Pablo está más cerca que Teófilo, del Adán-Lógos de la alegoría alejandrina.

5. EL ARBOL DE LA CIENCIA Y EL PROGRESO DEL HOMBRE INFANTE, II 25

El capítulo 25 contiene dos afirmaciones principales. La primera sostiene que Dios no creó un árbol malo ni que la ciencia es por sí misma negativa; sostiene más bien que las puertas del mal fueron abiertas por la desobediencia del hombre. Esto ya había sido dicho casi textualmente por *Ad Diognetum* 12, 3. Se excluye así una intelección gnóstica o una marcionita sobre el ingreso del mal en el mundo. La segunda afirmación básica sostiene que Adán fue creado como un niño para que hiciera el camino de la madurez, hacia la obediencia a Dios, como el hijo hacia su padre. En esta segunda parte debemos detenernos.

J. Daniélou, ya citado en la introducción, ha escrito que en II 25 «el tema de Adán niño aparece por la primera vez» ⁷². De esta presunción deriva Daniélou importantes consecuencias. Podrá responderse que Daniélou piensa acá: primera vez entre cristianos; pero

⁷⁰ Véase *Post* 132-36, *Conf* 95, *Migr* 168 s. y *Fuga* 194 s.

⁷¹ *Congr* 56, *Mut* 122, *Abrah* 55. Cf. *Opif* 12.14 y *Virt* 65. En sentido filosófico es frecuente en el *De aeternitate*. Entre cristianos, suele aparecer el adjetivo *aidios*, especialmente en Atenágoras, pero aplicado a Dios, no al hombre.

⁷² Daniélou, op. cit. en n. 3, 357.

esta respuesta no convence por el hecho de haber citado en el mismo contexto y en el mismo lugar el antecedente de Filón para Taciano. Es pues necesario corregir tal afirmación. Filón no solamente dice en *Leg* I 94 y *passim* que Adán es un niño, *nēpios*, sino que ofrece abundantes paralelos lexicales e ideológicos para todo el desarrollo del presente capítulo de Teófilo.

Esto se verá más en detalle. En los apartados que siguen, la primera frase textual pertenece siempre a Teófilo, II 25, y los paralelos indicados a Filón:

a) «Adán era un niño, y por eso no podía recibir de modo digno la ciencia». Dice Filón en *Leg* I 94, refiriéndose al mismo texto bíblico: «el niño (Adán) necesita amonestación y enseñanza»⁷³.

b) «Cuando nace un niño, no puede inmediatamente comer pan (*arton*), sino que primero se alimenta de leche (*galakti*), y luego, conforme adelanta en edad se pasa al alimento sólido». Dice Filón en *Agr* 9: «Y así como para los infantes el alimento es la leche (*gala trophē*) y para los maduros lo son los panes de trigo (*ek pyrōn pemmata*), del mismo modo en el caso del alma el papel de los alimentos lácteos vienen a desempeñar las etapas de la instrucción...»⁷⁴.

c) «No fue por envidia (*phthonoi*), como algunos piensan, por lo que Dios le prohibió comer de la ciencia». Dice Filón en *Qaest Gen* I 55, sobre *Gén* 3, 22 precisamente, «porque en Dios no hay ni duda ni envidia...» (*phthonos* en los fragmentos griegos).

d) «Además quería probarle, a ver si era obediente a su mandato». Dice Filón en *Opif* 155, también de *Gén* 2, 17: «Habiendo establecido en el alma estos límites (= los dos árboles), observaba (*eskópei*) Dios, como juez, hacia cual de las dos partes se inclinaría (*poteron epiklinōs*)»⁷⁵.

e) En el mismo contexto de *Gén* 2, 17, Filón incluye en *Leg* I 99 también la comparación de la obediencia a Dios con la obediencia

⁷³ Véase además *Leg* II 53.54.64 y *Leg* III 246. El tema lo retoma Ireneo, por ejemplo en *Demotr* 12, tema estudiado por Orbe, op. cit. n. 13, 210-18 y en *Estudios Valentinianos* III (Roma 1961) 423. R. Grant. 'Theophilus', 240 menciona un paralelo de *Genesis Rabba*, 22, 2, donde está implícita la «niñez» de Adán. Pero consta que en Filón, que además es anterior a Teófilo y no posterior, esta característica es *explícita*.

⁷⁴ Véase también *Migr* 29.46 y *Somn* II 10. Conocemos otros paralelos neotestamentarios, como *Heb* 5, 12 y I *Cor* 1, 2, pero ninguno tan cerca como Filón a la expresión literal de Teófilo, y ninguno en el mismo contexto, es decir, aplicado a Adán.

⁷⁵ Aquí se aplica el tema del medio, o *methorios*. Véase M. Harl, op. cit. en n. 56, 332-55.

de los niños a sus padres. En otro contexto, recuerda el tema la carta a los *Hebr* 12, 9.

f) «La desobediencia (*parakoē*) fue la que procuró al primer hombre ser arrojado del jardín del Edén». Dice también Filón en *Leg* I 96, comentando *Gén* 3, 23: «expulsa al desobediente (*parakousanta*); con los mismos poderes con los que exhortaba a obedecer destierra al desobediente (*apeithounta*)».

g) «Por su desobediencia se atrajo el hombre trabajo, dolor, tristeza, y finalmente cayó bajo la muerte». Dice por su parte Filón en *Leg* I 107, comentando también *Gén* 2, 17, «la muerte natural es aquella por la cual el alma se separa del cuerpo; la impuesta por castigo se da cuando el alma pierde la vida de la virtud y vive solamente la del vicio»⁷⁶.

De estos paralelos se puede concluir la cercanía de ambas exégesis. Ellas interpretan la puesta del hombre en el paraíso y la expulsión del mismo, como el desarrollo de la historia educacional del infante que debe aprender a escoger el bien, sobre el escenario del riesgo de la muerte. La diferencia de ambos autores es también neta: para Filón se trata de acontecimientos arquetípicos, que revelan la relación de dos dimensiones del hombre, la inteligible y la sensible. Para Teófilo, en cambio, se trata de acontecimientos histórico-salvíficos, que deben interpretarse con una caracterización ética del camino del hombre entre dos posibilidades opuestas. Las relaciones de Teófilo con el pensamiento paulino, en este punto, no son menos complejas. Por una parte muestra conocerlo y se hace eco de sus expresiones, en especial de la *I Corintios*. Pero nadie puede ignorar la distancia que hay con los dos principales pasajes paulinos que interpretan *Gén* 2, 17 y 3, 19. Tanto en *Rom* 5 como en *I Cor* 15 se establece la relación entre la causalidad de Adán y la de Cristo respecto del pecado y la muerte, incluyendo la interpretación intermedia de Moisés (le Ley). Nada de estas perspectivas es asumido por Teófilo. Este tópico puede servirnos para ejemplificar la relación de Teófilo con la literatura de su momento: oponiéndose al marcionismo y a su interpretación dualista de lo ocurrido en el paraíso, y conociendo desarrollos judeohelenistas y textos del Nuevo Testamento, Teófilo toma diferenciadamente tradiciones de estos dos canales, que sirven para delinear su propia doctrina; esta doctrina presenta la narración sobre el paraíso como una descripción y prescripción de

⁷⁶ La solución de Filón no es aceptada aquí completamente por Teófilo, en cuanto pondría en tela de juicio la unidad del hombre que tiene una muerte. Para apreciar esta distinción, véase A. Orbe, 'Cinco exégesis irenianas de Gen 2, 17b', *Gregorianum* (1981) 75-113.

la tarea moral del hombre entre el bien y el mal. De esta doctrina han sido alejadas, conociéndolas, dos concepciones previas: la paulina que eleva el problema al nivel del misterio de dos relaciones causales, ambas por sobre la Ley, la de Adán y la de Cristo; la filoniana, que eleva el problema hacia una interpretación platonizante de la ética como juego de los niveles celeste y terrestre. Teófilo, al dejar de lado algo de Pablo y algo de Filón, deja de lado completamente a los gnósticos y marcionistas, que profundizaban la dualidad de niveles y la dualidad de historias.

Como J. Daniélou había caracterizado las tradiciones judeocristianas por su lenguaje «apocalíptico», tiene dificultades en definir como tal el relato de Teófilo II 25, donde no hay trazas de dramas celestes. La solución que intenta, entonces, consiste en llamar a este judeocristianismo «moderado», op. cit., p. 357. ¿No se simplifica todo el tratamiento del problema, de una manera totalmente verosímil, simple, y ahora probada, al afirmar que estas ideas pertenecen a la tradición judeohelenista? Esta constatación se hará todavía más fuerte en los próximos párrafos.

6. EXPULSION Y REPOSICION, II 26

Leemos en Teófilo que Dios desterró a Adán del paraíso «para que pagara la pena de su pecado y así, educado, fuera otra vez llamado», II 26. Conducir el drama del pecado y del destierro al tópico de la pedagogía divina y del aprendizaje del hombre es una constante de la exégesis de Filón⁷⁷. aL expresión «otra vez llamado», *anaklēthē*, se entiende en el marco de la doble posición del paraíso. (la una se había cumplido cuando fue allí puesto (*etethē*), la segunda se cumplirá después de la resurrección y el juicio (*meta tēn anastasin kai krisin*)), II 26. La base exegética es la duplicación del «poner» en Gén 2, 8 y 2, 15. Este es un trazo filoniano, claro en Leg I, 53, 55 y 58, referido a los mismos textos de la Ley. Cuando el texto duplica una narración significa que tienen distinto sentido y contenido. Este es un principio de la exégesis judeohelenista. En el am-

⁷⁷ Véase el material citado en nota 73 y *Congr* 171-72, donde la expulsión del paraíso es interpretada mediante la traducción de «afligir» por «disciplinar». El esquema de expulsión y regreso en una perspectiva pedagógica está sintetizado en *Somn* I 180-81, aunque de un modo antropológicamente dualista, ausente en Teófilo. El mismo Pablo estaría conectado, aunque en otro sentido, con la tradición filoniana del *nēpios*, según B. Pearson, 'Hellenistic-Jewish Wisdom Speculation and Paul', en *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity* (London 1975) 43-66. Recuérdese en el mismo sentido R. Horsley, 'Pneumatikos vs. Psychikos', en *HThR* (1976) 269-88.

biente de Teófilo, este principio debía tener su influencia, puesto que aparece en el trasfondo de varias oportunidades. Una ha sido analizada en el párrafo 1, sobre la plasmación del hombre, cuando Teófilo no acepta la doble exégesis. Aquí la acepta, y la desarrolla, por el camino filoniano.

Para Filón la primera vez pone Dios en el jardín al hombre modelado y terrenal, la segunda, al hombre arquetípico o celeste. En *Leg II 4* leemos que el hombre mortal tiende con todas sus fuerzas hacia la forma del hombre arquetípico. ¿Por qué Teófilo no acepta dos creaciones y sí acepta dos posiciones en el paraíso? Porque anula el esquema platónico y mantiene el exegético referido al desarrollo concreto del hombre. El hombre tiene dos oportunidades claves de su desarrollo: nace y resucita. El tópico de la resurrección será abordado más adelante.

En la literatura apócrifa aparece con frecuencia esta temática, especialmente en las *Odas de Salomón*⁷⁸. Se trata de la perfección escatológica como una segunda y definitiva posición en el paraíso. El contexto es cercano al de Teófilo, y más cercano todavía a Filón. No parece que haya una dependencia comprobable entre los apócrifos y el cristiano en este punto. La metáfora del alfarero que rehace por segunda vez un cacharro no presenta antecedentes filonianos, por cuanto sabemos. Tiene en cambio antecedentes bíblicos y notables paralelos cristianos. Además de los ya citados por R. Grant⁷⁹, habría que agregar II *Clementis* 8, 2, el *Evangelio de Felipe* (NH) 51, y principalmente el paralelo de un texto considerado canónico en época y lugar de Teófilo, es decir, el *Apocalipsis de Pedro*⁸⁰.

La relación entre el paraíso y el cielo de la resurrección estaba afirmada entre cristianos y gnósticos. Teófilo la asume podándola de desarrollos «celestes», y en un aspecto técnico recuerda a Filón, cuando menciona el problema exegético de la doble posición según *Gén 2*.

7. LA PREGUNTA DE DIOS, II 26 y 29

La pregunta de *Gén 3, 9* «Adán, ¿dónde estás?» había servido a la secta de Marción para postular la ignorancia del demiurgo⁸¹. La

⁷⁸ Véase *Odas de Salomón* 11, 16-24; 11 (griego) 12-16a y 20, 7, en la edición de Erbetta, *Gli apocri del NT I*, 1 (1975). Puede recordarse también el *Evangelio de Tomás* 19: «En el mismo lugar donde se dio el inicio, allí se dará el final».

⁷⁹ R. Grant, 'Theophilus', 240.

solución de Teófilo al final de II 26 dice: «no lo hacía Dios como si no lo supiera sino que por su longanimidad le ofrecía al hombre ocasión de penitencia y confesión (*metanoiās kai exomologēseōs*)». Es la solución de Filón en *Quaest Gen* I 45: «no me parece que estas palabras sean una pregunta, sino una especie de amenaza y de reprimenda»⁸².

Igualmente ocurre con la pregunta de *Gén* 4, 9 «Caín, ¿dónde está tu hermano?». Teófilo soluciona la cuestión en II 29: «Dios... queriendo dar a Caín como a Adán, ocasión de penitencia y confesión, le dijo...». La misma salida de Filón, *Quaest Gen* I 68: «(porque) los que han pecado están obligados a la penitencia»⁸³.

Ambas situaciones genesíacas están unidas en el texto de Justino, *Diál* 99, 3: «sino que (Dios) quería reprochar (*elegxai*) a cada uno por lo que era». Al decir Teófilo «a Caín como a Adán» muestra que las dos soluciones habían sido sistematizadas por una tradición, de la que Justino es testigo. La solución planteada había sido ampliamente adoptada por el judaísmo, como lo muestra el código *Neophiti* del Targum para *Gén* 3, 9: «Y llamó Yahweh Elohim (el verbo de Yahweh) al hombre diciéndole: He aquí que el mundo todo que he creado está patente delante de mí; la oscuridad y la luz es conocida delante de mí, ¿y piensas tú que no será conocido delante de mí el lugar en medio del cual estás tú? ¿Dónde está el mandamiento que te ordené?». Es decir se dan los dos elementos de la respuesta de Filón y Teófilo: Dios no ignora; Dios reprocha.

8. MORTALIDAD E INMORTALIDAD DEL HOMBRE, II (24) y 27

8.1. *Ni mortal ni inmortal*, II (24) y 27

Escribe Teófilo en II 27: «Lo que afirmamos es que por naturaleza no fue hecho (Adán) ni mortal ni inmortal. Porque si desde el principio le hubiera creado mortal, hubiera parecido ser Dios la causa de su muerte. Luego no le hizo ni mortal ni inmortal, sino, como anteriormente dijimos, capaz de lo uno y de lo otro (*dektikón amphoterōn*)».

Ya el editor Otto y otros anteriores habían observado que Nemesio, en su *De natura hom.* I, atribuye esta doctrina a los «hebreos».

⁸² No se conserva el griego, sino solo el armenio. Versiones latina y francesa pueden consultarse en *Oeuvres de Philon* 34 A (1979) 44 y 45.

⁸³ *Ibid.*, 138-39. En *Oeuvres* 33 (1978) 68 se propone una retraducción: *metanoiāi gar hamartontes enochoi*.

R. Grant, *ad locum*, cita la autoridad de W. Jaeger quien refiere esta doctrina a Filón, *Opif* 135. Grant piensa sin embargo, que Nemesio se basa en Teófilo. A. Orbe piensa lo mismo, añadiendo «yo me resisto a creer que los judíos hayan llegado a formulación tan sobria y técnica»⁸⁴. ¿Por qué entonces Nemesio, si sigue a Teófilo, cita fuentes hebreas? Porque realmente hay al menos una fuente hebrea, es decir, Filón.

Si se aduce solamente la prueba filoniana de *Opif* 135, las dudas de Orbe se mantienen firmes. En efecto, allí se dice que el «hombre está en el límite entre la naturaleza mortal y la inmortal», para añadir posteriormente «mortal en lo que atañe al cuerpo, inmortal en lo que toca a su intelecto». Esto, a primera vista, se parece a la doctrina grecoplatónica, sostenida en los mismos tiempos de Teófilo por Celso, que distingue dos componentes en el hombre «doble». Si adjuntamos todavía otro texto, el de *Somn* I 36, como hace Orbe⁸⁵, Filón puede ser alineado sin más del lado platónico junto con hermetistas y con Plotino.

Pero esa línea no es la de Filón, si tenemos en cuenta el conjunto de su doctrina en todos sus textos. Su platonismo adquiere otras significaciones en el marco de la tesis sobre la libertad, la voluntad del hombre y la gracia de Dios. El cuerpo y el alma no son, en este caso, componentes de un complejo, sino los signos últimos de lo que el hombre puede llegar a elegir: Dios o la materia. Leemos en *Plant* 45 «el intelecto medio (= Adán de *Gén* 2, 8) experimenta los efectos de fuerzas que lo arrastran en opuestas direcciones y está inclinado a decidir entre ellas a fin de que, abocado a elegir y evitar, ganase inmortalidad y fama en caso de escoger lo mejor; y encontrarse, por el contrario, una deshonrosa muerte en caso de escoger lo peor»⁸⁶. Es decir, inmortalidad y muerte dependen de la elección del hombre, no de su naturaleza. Su naturaleza es intermedia, *methorios*. Esta concepción sería asumida por cristianos alejandrinos, capadocios, agustinianos y medievales hasta Dante. Volvamos nuevamente a Filón, para el que la determinación de naturalezas depende estructuralmente de la virtud o falta de ella: «estando el hombre virtuoso en una situación intermedia entre la naturaleza inmortal y la mortal»⁸⁷, lo que equivale a «intermedio entre la vida y la muerte», de *Somn* II 234. Esta dualidad condicional está referida a la etapa de

⁸⁴ Orbe, op. cit. n. 13, 397.

⁸⁵ *Ibid.*, 398.

⁸⁶ Seguimos aquí la lectura del manuscrito que propone M. Harl, op. cit. en n. 56, 347, aunque no por considerar «deformaciones» del pensar filoniano las otras posibilidades.

⁸⁷ *Virt* 9. Véase también *Opif* 134 s. 154.156, *Leg* I 92-96, *Ebr* 140, etc.

la infancia anterior a la razón, que exegéticamente es Adán antes de la desobediencia⁸⁸, y acompaña todo el itinerario del hombre concreto con su doble posibilidad moral⁸⁹. En ningún momento filoniano se puede sacar a relucir el derecho del *nous*, platónicamente inmortal por naturaleza⁹⁰. Toda afirmación de que el hombre es mortal o su contraria, es siempre hipotética y debe ser contextualizada. Lo que Dios creó como alma y cuerpo en los orígenes, es la estructura misma de esta doble posibilidad moral. Es eso lo que dicen los «hebreos» de Nemesio: «Los hebreos afirman que no puede decirse que el hombre del principio fue hecho ni mortal ni inmortal, sino de una naturaleza intermedia entre ellas»⁹¹. Y es eso mismo lo que dice Teófilo.

Hay un tecnicismo en Teófilo que no pertenece a Filón: *dektikón*, «capaz» de ambas naturalezas. Este mismo término, en contexto semejante y también con ecos filonianos, aparece en Melitón de Sardes⁹². Queda aquí indecisa, por ahora, la cuestión sobre un ordenamiento cronológico e ideológico entre Teófilo y el *De pascha*. Es probable que entre Filón y Teófilo hayan mediado desarrollos del tema del hombre *methorios*. Lo que no excluye, evidentemente, un conocimiento directo por parte de Teófilo de la tradición filoniana.

8.2. Las inclinaciones opuestas, II 27

El tema de la «inclinación» hacia partes opuestas es complementario del anterior. Continúa Teófilo en II 27, «y así, si el hombre se inclinaba hacia la inmortalidad, guardando el mandamiento de Dios, tendría como galardón la inmortalidad y llegaría a ser dios; más si se volvía a las cosas de la muerte, desobedeciendo a Dios, él sería para sí mismo la causa de su muerte». La doble inclinación es un tema filoniano que aparece en los pasajes recientemente citados y en otros⁹³.

88 *Opif* 153-56, *Leg* I 93-95, *Leg* III 246, *Plant* 44-45, *Conf* 61, *Migr* 37, *Virt* 205 y *Praem* 62-63.

89 En *Deter* 85-86, *Ebr* 140, *Migr* 53, *Heres* 316, *Fuga* 56.78, *Somn* I 139, *Praem* 62-70. Véase mi estudio sobre Filón, citado en n. 16, 86-89.

90 Véase *Leg* I 107, *Leg* III 31 y *Mut* 210.

91 PG 40, 513 B: *oute thneton homologoumenōs oute athanaton gegenēsthai, all' en methoriois ekateras physeōs*.

92 Melitón, en *Sobre la Pascua* 48, según *Sources Chrétiennes* 123 (1966) 86, al decir: *ho de anthropos physei dektikos hōn agathou kai ponērou*, «siendo el hombre por naturaleza capaz del bien y del mal».

93 El único sentido y contexto del término *rhepō* en Filón, es el que aquí le da Teófilo. Véase *Opif* 155, *Migr* 13, *Mos* II 248 y *Praem* 63. Cf. *Leg* III 125, *Sacr* 127 y *Heres* 84. Sobre la historia del tema de la «doble inclinación», véase V. Nikiprowetzky, 'La doctrine de l'elenchos chez Philon', *Actes du Colloque National sur Philon d'A.* (Paris 1967) 255-73. Otras tradiciones contemporáneas de Teófilo pueden encontrarse en mi estudio 'Espíritu y dualismo de espíritus en el

Que obedeciendo se llega a ser inmortal, lo dice Filón en el mismo contexto⁹⁴. La glosa de Teófilo en II 19 al «alma viviente» de Gén 2, 7 en los términos «de ahí que el alma es llamada inmortal por los más» cabe también en una ambientación filoniana⁹⁵, continuada por lecturas gnósticas, y de las que Teófilo quiere distanciarse en la forma de su discurso. Para él no es el «alma» y menos «divina», la que transita hacia la inmortalidad, sino el «hombre»⁹⁶. Que la causa de la muerte no sea Dios o el demiurgo, como quieren marcionitas y gnósticos, sino la desobediencia del hombre, está afirmado también por Filón⁹⁷. También lo afirma Pablo en *Rom* 5, 12-19, pero con otra finalidad teológica: la desobediencia de Adán es opuesta a la obediencia de Cristo. Teófilo se aparta ostensiblemente de Pablo, al reconstruir el esquema de Filón: con la obediencia el hombre toma el camino de la vida, con la desobediencia, el de la muerte. Desaparece también en Teófilo la idea paulina de que por la desobediencia de Adán están enfrentados a la muerte «todos los hombres»; más bien se dice que cada hombre, *methorios*, está enfrentado a su doble posibilidad.

8.3. *La libertad del hombre*, II 27

Se continúa, «porque Dios hizo al hombre libre (*eleutheeron*) y señor de sus actos (*autexsousion*)». Así dice Filón en *Deus* 49: «porque ha hecho (al hombre) no sometido (*apheton*) y libre (*eleutheeron*)»⁹⁸.

Continúa Teófilo: «Porque así como por desobedecer se atrajo el hombre la muerte (*thanatos*), así, obedeciendo a la voluntad de Dios, el que quiera puede adquirir para sí la vida eterna (*aiōnion zōēn*)». Así escribe Filón en *Fuga* 78: «¿Y no consiste la vida eterna (*zōē aiōnios*) en refugiarse en el que es, al paz que la muerte (*thanatos*) es huir lejos de El?», precisamente en un contexto donde se tratan los actos voluntarios y los involuntarios. La vida o la muerte, esto se decide en los actos voluntarios respecto de los mandamientos

Pastor de Hermas y su relación con el judaísmo', *Vetera Christ* (1978) 295-342, y bibliografía: 342-45.

⁹⁴ *Plant* 45, y *passim*.

⁹⁵ Véase *Somn* I 34, donde se relaciona el «alma viviente» con el platónico nous «fragmento de la divinidad (*apospasma theion*)». Conf *Somn* II 234. Ya en Justino *Dial* 6, 1-2 se había iniciado esta crítica al platonismo.

⁹⁶ Véase A. Orbe, op. cit. en n. 13, 257 s.

⁹⁷ Véase *Deter* 50, *Post* 73-74, *Deus* 16 y *Plant* 37.

⁹⁸ La terminología de la libertad humana es estudiada por M. Harl, op. cit. en n. 56, 374-79.

de Dios, tanto en Filón⁹⁹, como en Teófilo; nunca en Pablo o en los gnósticos.

Finaliza el 27 de esta manera: «Porque Dios nos dio ley y mandamientos santos (*nomon kai entolas hagian*), y todo el que los cumple, puede salvarse, y alcanzada la resurrección heredar la incorrupción». El cumplimiento de la ley como camino de perfección es tema clásicamente judío, que algunos cristianos heredan y otros, como Pablo, modifican radicalmente. R. Grant piensa que en este punto se manifiesta con claridad la característica judeocristiana del escrito¹⁰⁰. Esto puede ser ambiguo. Si la tradición judeocristiana se define por la actitud de los primeros cristianos que siguieron apegados a la «observancia» judía, especialmente de la circuncisión y el sábado, de ninguna manera podemos catalogar a Teófilo y a su comunidad en esta categoría. El panorama se aclara si utilizamos como punto de referencia el judaísmo helenizado, como el de Filón, donde la «observancia» legal había sido suavizada o abandonada en beneficio de una observancia moral de los preceptos mosaicos, con la ayuda de una interpretación alegórica de los mismos. La idea positiva y central de esta interpretación es la siguiente: frente al Dios benefactor y punitivo, es decir frente a la vida y a la muerte, está plantada la libertad del hombre con su doble posibilidad.

8.4. La resurrección del hombre, II 27

La expresión final del párrafo II 27 arriba citada merece una consideración especial: «alcanzada la resurrección, (pueda) heredar la incorrupción (*anastaseōs tychōn klēronomēsai tēn aphtharsian*)». Se alude aquí a dos pasos neotestamentarios¹⁰¹, *Hebr* 11, 35, *anastaseōs tychōsin*; y *I Cor* 15, 30, *tēn aphtharsian klēronomei*. Esta última expresión paulina, sin embargo, presenta en su contexto original un sentido claramente opuesto al de Teófilo, en relación con

⁹⁹ Una obediencia que trae la vida eterna podría verse también en una lectura prepaulina de *Mat* 19, 17. Sobre la «vida eterna» en Filón, véase la nota ad *Fuga* 56 de Starobinski-Safran, *Oeuvres* 17 (1970) y otros textos, como *Leg* III 52 y *Deus* 50.

¹⁰⁰ R. Grant, 'Jewish Christianity at Antioch in the Second Century', en *RechSR* (1972) 108. Para evitar confusiones, yo me inhibiría de atribuir al *Ad Autolyicum* el término de «judeocristiano». En inglés «Jewish Christianity» parece más amplio, pero no evacua las ambigüedades. A pesar de esta cuestión terminológica, las conclusiones del presente estudio confirman los puntos de vista de R. Grant.

¹⁰¹ N. Zeegers, «Les citations» 375 n. 1 anota todas las alusiones neotestamentarias de este mismo pasaje y concluye: «ce texte a une allure nettement néotestamentaire, mais l'essentiel manque dans cette doctrine du salut, qui serait une référence au Christ».

el concepto de Ley. En Pablo la Ley está puesta en la línea que lleva a la muerte, I *Cor* 15, 56.

La alusión a la carta a los *Hebreos*, por otra parte, donde se lee «rehusando la liberación para conseguir una resurrección mayor», nos transporta a II *Macabeos* 6, 18-7, 42. Y en este escrito encontramos un importante paralelo del modelo conceptual de Teófilo. En II *Mac* 7, 9 leemos: «nos privas de la vida presente pero el Rey del mundo, a los que morimos por sus leyes, nos resucitará a la vida eterna». Este concepto de resurrección se asemeja a Teófilo en los siguientes aspectos:

a) Referencia a la maravilla de la gestación, *Ad Aut* I 7 y II *Mac* 7, 22.

b) Referencia al poder creador (original) de Dios (a partir de la nada), *Ad Aut* I 7 y II *Mac* 7, 28; cf. 17, 23.

c) Relación entre el padre (o la madre) y Dios como donadores del ser, *Ad Aut* I 7 y II *Mac* 7, 22-3 y 7, 27-8.

d) Relación de la resurrección con el cumplimiento de los mandamientos, *Ad Aut* II 27, que estamos estudiando, y II *Mac* 7, 9, arriba citado.

En el tratamiento de la resurrección, Teófilo no se parece ni a Pablo ni a Juan ni a los apologistas cristianos precedentes¹⁰². No relaciona la resurrección esperada con la resurrección de Jesús, ni con las fuerzas sacramentales actuantes en la comunidad cristiana. Aporta exclusivamente analogías de la naturaleza, al modo estoico. Sin embargo, el hombre debe creer en la palabra de Dios (I 13), que promete la resurrección de «la carne, inmortal (*tēn sarka athanton*) junto al alma» (I 7). Se admite aquí una distinción de «carne y alma», que por otra parte no cumple una función central. Parece que en esta «resurrección de la carne» se distancia de I *Cor* 15, 50 que niega toda herencia divina para la «carne», y parece descartarse en Teófilo la solución paulina del cuerpo (*sōma*) espiritual, I *Cor* 15, 44. El término *pneuma*, espíritu, está ausente de la antropología de Teófilo, y también la contraposición entre *sarx* y *pneuma*, propia de Filón y de Pablo¹⁰³. Completamente ajeno a la gradación

102 Con motivo anota el editor inglés, Grant, *ad locum* la coincidencia de este pasaje de Teófilo con el explícito antipaulinismo del apócrifo II *Baruj* 54, 19 «Adán no es sin embargo la causa (de la muerte) sino solamente para su propia alma; cada uno de nosotros ha sido convertido el Adán para su propia alma».

103 Sobre la relación Filón - Pablo en este punto, véase E. Brandenburger, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit* (Neukirchen 1968) y mi estudio citado en n. 16, 32-44.

gnóstica (y paulina) de «carnal, psíquico y espiritual», es uno de los primeros cristianos que se coloca en la tradición de la «resurrección de la carne».

Veamos más detenidamente las analogías del orden natural para esperar la resurrección. En I 8 confirma la fe-esperanza, así como «el labrador cree en la tierra, el navegante en el navío, el enfermo en el médico», y también el discípulo en el maestro. En I 13 especifica los indicios (*ekmēria*) para la fe en la resurrección, que son siete:

- a) Renovación de las estaciones del día.
- b) La semilla se convierte en frutos (también en I Cor 15, 43 pero con un sentido claramente distinto).
- c) El grano de trigo resurge (*egeiretai*) como espiga.
- d) Los árboles, transportados como semillas en las vísceras de pájaros.
- e) «Resurrección de la luna», tema que se reitera en II 15.
- f) De la enfermedad se «resucita» a la salud (cf. Filón, *Ebr* 140).
- g) La transformación de los alimentos en sangre y carne.

Todo este arsenal de analogías había sido desplegado por cristianos anteriores, conocidos seguramente por Teófilo en su mayoría. La analogía de semillas y vegetales, además de I Cor 15 se encuentra en I *Clem* 24, 2-3, en el *Evang de Fel* 7, en el *Apoc de Pedro* (etióp.) 4. El grano de trigo, en *Juan* 12, 24. La analogía con el esperma humano en Justino, *Apol* 19, 1-2, con el antecedente de Filón, *Opif* 78. El tema de las estaciones se encuentra ya en el *Evang de Fel* 7: «el que siembra en invierno cosecha en verano: el invierno es el mundo, el verano es el otro eón»¹⁰⁴. También se había argumentado ya por la resurrección diciendo que para Dios todo es posible, según *Mt* 19, 26, en I *Clem* 27, 2, en Justino, *Apol* 19, 6, en *Apocal de Pedro* (etióp.) 4 y este argumento había sido confutado por Celso, cf. *C. Cels* 5, 14. También se enfrenta Teófilo a la objeción «muéstrame un resucitado» (I 13), como Justino, *Apol* 19, 13; apela entonces a la capacidad de la primera creación que permite esperar en una recreación, como Taciano, *Disc* 5-6 y *Apocal de Pedro* (etióp.) 4. Se argumenta por el

¹⁰⁴ Habría que completar pues el juicio de Daniélou, op. cit. en n. 3, 28, donde dice que el argumento de las estaciones no se encuentra antes de Teófilo en cristianos, sino en Séneca, *Epist* 36, 11. El *Evangelio de Felipe*, probablemente antioqueno, podría, sin embargo, ser posterior a Teófilo en su forma actual.

alfarero que refunde nuevamente el cacharro, cf. notas 79 y 80. La referencia al «antes de nacer tú» (I 8) recuerda el *Disc* de Taciano, 6.

Teófilo evita en sus tres libros relacionar la resurrección con algún acontecimiento salvífico posterior a la creación, y refiere la «vida» al horizonte de aquel primer acto creador. Así las prendas (*arrabōnas* !) para el creyente son, en I 8: «la primera es haberte sacado de la nada al ser. Porque si hubo momento en que ni tu padre ni tu madre existían, mucho menos existías tú. Y te plasmó de una substancia húmeda y pequeña y de una gota mínima que tampoco antes existía, y finalmente te introdujo en este mundo. Además, crees que son dioses las imágenes fabricadas por hombres y que obran prodigios, ¿y no crees que Dios, que te hizo, pueda nuevamente volverte a hacer?». La resurrección se presenta como continuidad de la obra del *Génesis*, situación que ya encontramos respecto de la doble posición en el paraíso, en el apartado n. 6.

Los griegos y helenistas, como Celso, estarían de acuerdo en la inmortalidad del alma, una vez disuelto el envoltorio corporal¹⁰⁵. Filón también se refiere a la *aphtharsia* o incorrupción como meta del camino del hombre recto, diciendo: «porque es necesario que la humana virtud avance sobre la tierra y se extienda hacia el cielo para que allí goce de incorruptibilidad y perdure sana y salva para siempre»¹⁰⁶. Teófilo sigue el camino filoniano al referir la incorrupción a la virtud premiada por el poder de Dios, aunque se aparta de Filón y de toda la concepción antropológica del platonismo, al atribuir a Dios «la resurrección de la carne junto al alma» (17). Una novedad en el pensamiento cristiano, expresada en Taciano y Teófilo por primera vez, la doctrina de la *creatio ex nihilo*¹⁰⁷, es el contexto general para esta idea de resurrección. Ella fue preparada por una tradición judeohelenista, probablemente desarrollada en Antioquía, y cuyo documento es II *Macabeos*, que propone la fe en una resurrección de la *vida*, es decir corporal, fundada en el poder que tuvo y tendrá Dios para hacer y rehacer al hombre de la nada. Si a este esquema añadimos el del *methorios* de Filón, con las dos posibilidades según la decisión moral, conformamos el contexto próximo del pensamiento de Teófilo.

8.5. Conclusión sobre la inmortalidad del hombre

En este tópico decisivo para la comprensión antropológica, Teó-

105 *Contra Celsum* 5, 15 y 8, 49. Véase mi estudio 'Taciano de Siria y el origen de la oposición de materia y espíritu', en *Stromata* (1987) 102 s.

106 *Heres* 35. Véase además *Opif* 153, *Sacr* 5, *Ebr* 140, *Fuga* 56, *Mut* 210.

107 Cf. G. May, *Schöpfung aus dem Nichts* (Berlin-New York 1978) 159-67.

filo ensambla coherentemente tres tesis que previamente fueron filonianas:

a) La posición de un Adán menor de edad, neutro entre el bien y el mal.

b) La afirmación de la libertad como característica del hombre creado.

c) La posibilidad de obtener la inmortalidad mediante la elección del bien. Estas tesis están ambientadas, por ambos autores, en el mismo lugar exegético: *Génesis* 3.

Teófilo introduce en este tópico la idea de la íntegra resurrección del hombre, conociendo tradiciones neotestamentarias y patristicas concordantes. Pero de ellas se diferencia por su silencio sobre la resurrección de Jesús, sobre la mediación sacramentaria-eclesiológica, y sobre los particulares desarrollos paulinos en torno a la ley y a la gracia. La idea de resurrección así presentada, se acerca al contexto de los libros macabaicos, cuyos héroes eran también venerados en Antioquía. Las reiteradas analogías de las resurrecciones en la naturaleza son las «prendas» dadas por Dios para que los creyentes encuentren la fe en el todopoderoso creador «de la nada».

El hombre, cuya *carne* es reavivada por Dios, está tan lejos de Pablo como de Filón.

El hombre que se *inclina hacia la inmortalidad* por su elección moral, está tan lejos de Platón y de Pablo, como cerca de Filón.

9. EL HOMBRE Y LA MUJER, II 28

En el estudio anterior, Salmanticensis (1986) 161 y s., se ha mostrado la correspondencia entre II 15 y Filón, *Opif* 45, respecto de la preventiva refutación de la idolatría. Aquí encontramos un caso semejante. Se lee en II 28: «siendo (Dios) presciente, pues, y sabiendo que el error había de nombrar por medio de la serpiente una multitud de dioses...», y más adelante: «ya desde entonces pensaba el error (la serpiente) en sembrar subrepticamente multitud de dioses...». El mismo enfoque tiene Filón de este lugar bíblico, en *Quaest Gen* I 36: «También puede ser que hubiera una potencia que conociera de antemano la creencia en multitud de dioses, creencia que habría de propagarse entre los hombres». Sigue diciendo Filón que es propio de un ser racional reconocer un solo Dios, mientras que es propio de un animal (la serpiente-lo sensible) imaginarlo como

dualidad. Esta oposición entre unidad y dualidad está en la base del razonamiento de Teófilo.

Continúa II 28, «para que no se pudiera imaginar que un Dios hizo al hombre y otro a la mujer, hizo a los dos, al uno y a la otra»¹⁰⁸. En medio de una laguna, los manuscritos hacen referencia al «ministerio de la monarquía de Dios». Parte de esta idea se encuentra en la Mishna, *Sanhedrin* 4, 5: «(el hombre fue creado uno) para que el hereje no dijere, hay multitud de poderes que gobiernan en el cielo». Varios autores mencionan este paralelo como el más cercano¹⁰⁹. Pero no debemos olvidar otro texto de Filón, cuya datación, a diferencia de la Mishna, es seguramente anterior a Teófilo, y que menciona expresamente la cuestión de la unidad-multiplicidad, en la relación Adán-Eva. Dice *Opif* 151: «Mas como ninguna de las cosas creadas es estable (...), era preciso que también el primer hombre experimentara alguna desventura. Y una mujer se convirtió para él en el principio de vida reprochable. En efecto, mientras era uno (*heis*) asemejábase al mundo y a Dios, en virtud de su unicidad (*mónōsin*)»¹¹⁰.

El desarrollo angelológico del pecado de Satán no es filoniano, siendo una tradición fuertemente documentada en Taciano, en otros apologistas, y en textos así llamados judeocristianos. Un detallado estudio de N. Zeegers coloca los desarrollos de Teófilo sobre la serpiente y sobre Eva en un ambiente aramaico - palestinese¹¹¹.

10. EL FRATRICIDIO Y LA TIERRA, II 29

La pregunta «¿dónde está tu hermano?» ha sido ya estudiada en el párrafo n. 7.

El final de II 29 merece atención: «Por eso, desde entonces, temerosa la tierra, ya no recibe la sangre del hombre ni de ningún animal, con lo que se pone de manifiesto que no es ella la culpable, sino el hombre transgresor». La primera parte parece una etiología de la coagulación de la sangre. En mi artículo anterior¹¹² afirmé que

108 Lectura difícil en el manuscrito. Se sigue aquí la interpretación de P. Nautin, 'Notes critiques sur Théophile d'Antioche', en *VigChrist* (1957) 223.

109 Así Grant, 'Theophilus, 241 y G. Kretschmar, op. cit. en n. 31, 32. La idea se encuentra también en las (probablemente antioquenas) *Homil Clem* 2, 18 y 3, 22.

110 Véase también el contexto de *Spec* III 178-80.

111 N. Zeegers - Vander Vorst, 'Satan, Eve et le Serpent chez Théophile d'Antioche', en *VigChrist* (1981) 152-69.

112 *Salmant* (1986) 174.

se daba aquí una coincidencia con Filón, *Quaest Gen* I 67. Debo ahora corregir esta afirmación. En efecto, lo que dice Filón es que la tierra bebe la sangre *contra naturam* y por eso queda estéril (= explicación alegórica de «llanura») donde ha bebido¹¹³. La idea es cercana, pero no es la misma. Mejores rastros de la tradición de Teófilo se encuentran en ps-Filón, *Ant Bibl* 16, 2 donde se menciona la prohibición a la tierra de beber sangre¹¹⁴. En todos estos textos es común el pensamiento que no está en la naturaleza que la sangre sea bebida por la tierra, y presuponen una tradición común sobre la coagulación de la sangre.

En la frase de II 29, «con lo que se pone de manifiesto que no es ella (= la tierra, *gē*) la causante (*aitia*) sino el hombre transgresor», se percibe una impugnación del dualismo gnóstico y platonizante, que pretenda explicar el mal por los componentes del ser humano y no por su libertad, como es la tesis de Teófilo. Pero aquí nos encontramos también con una frase de Filón que, sin sostener la posición gnóstica, podría darle razón. Dice en *Deter* 98: «Dice Dios que el intelecto será maldito no desde otra cosa sino desde la tierra (*apo tēs gēs*). Es que la parte terrestre (*geōdes*) de cada uno de nosotros parece como causante (*aition*) de los más penosos infortunios del intelecto». Una vez más encontramos una refutación del dualismo, que se limita a negar un aspecto del mismo que Filón había presentado explícitamente.

11. LA DESCENDENCIA DE CAIN, II 30

Al inicio de II 30 leemos: «De entonces tuvo principio la edificación de las ciudades, y esto antes del diluvio, no como miente Homero, diciendo...». Esta contradicción de Homero (*Iliada* 20, 217) pudo inspirarse en diversas tradiciones de la apologética judeohelenista y cristiana. Hay sin embargo un pasaje muy cercano en Filón, *Conf* 4-5. Allí alaba la descripción de *Gén* 11, 1-9, sobre el conato de construcción de la torre de Babel, vilipendiando la narración de Homero, *Odisea* 11, 305-320. En el artículo anterior vimos que Filón pudo inspirar una referencia a Hesíodo, en *Ad Aut* II 6¹¹⁵.

Hay algo más. Al insistir «De entonces tuvo principio la edificación de ciudades», Teófilo pudo oponerse a una interpretación alegó-

113 Véase un tratamiento similar en el Targum de Jerusalén, *Gén* 4, 11.

114 En *Sources Chrétiennes* n. 230 (Paris 1978) 122, se comenta *Liber Ant Bibl* 16, 2.

115 *Salmant* (1986) 156 n. 38.

rica que antes que él diera Filón: «porque, sería un absurdo que un solo hombre funde una ciudad», *Post* 50, véase *Conf* 122.

12. LA DESCENDENCIA DE SET, II 30

Respecto de Set leemos la glosa de II 30 «de quien viene todo el género humano hasta el presente». Aquí advertimos una negación frente a las teorías gnósticas de las tres descendencias de Abel, Cain y Set = psíquicos, somáticos y pneumáticos¹¹⁶. Teófilo, sin entrar en polémicas directas con los gnósticos, proyecta, antes que Ireneo, una exégesis de Filón, *Cher* 54. Allí suponiendo alegóricamente que Cain y Abel no eran hermanos de nuestra especie, se habla de Set como «que marcaba para los hombres el principio del engendramiento a partir de ambos progenitores». En *Quaest Gen* I 78 leemos «llamó (la Escritura) a Set otro retoño y el origen de otro nacimiento de Abel (*principium alterius nativitatis Abel*)» y en 81 se afirma que «le dio la dignidad de la primogenitura (*dedit nobilitatem maioritatis*)»¹¹⁷. Sin embargo, el desarrollo alegórico que sobre este tema hace Filón en *Post* 172 y s. y en 40-43, podría haber dado razón también a los gnósticos, si es que no dependen ellos mismos literariamente de Filón. Especialmente en *Post* 42 s., donde leemos: «Por haber nacido de los amantes de la virtud, deben ser registrados entre los que reconocen a Set como padre de la estirpe (43...). Ya no se hayan entre el común de las gentes aquellos a los que Dios, habiendo hallado complacencias en ellos, ha trasladado y traspasado desde las razas perecederas a las inmortales». La escueta frase de Teófilo, si bien cuenta entre sus antecedentes a Filón, puede interpretarse también como una exclusión de toda lectura alegórica, y consecuentemente, gnóstica.

13. LA ANTIGÜEDAD DE LAS ESCRITURAS JUDIAS Y LA INTERPRETACION DE LOS LIBROS CRISTIANOS, II 30

En el párrafo 2.5 vimos que la cita de *Juan* en II 22 no marca la novedad del evangelista respecto de los profetas, sino la continuidad. Ahora en II 30 leemos: «Y todo esto nos los enseña el Espíritu Santo por medio de Moisés y los otros profetas, de suerte que

116 Cf. *Exc ex Theod* 54, 1-3, Tertuliano, *Adv Valent* 29, 1-2 y *Tract Trip* 118-122. Véase la genealogía de Adán en el mismo *Ad Autol* III 24.

117 *Oeuvres* 34 A, p. 150-51 y 152-55. Paralelo en *Post* 124.

los libros nuestros, de los que adoramos a Dios, son más antiguos, y no solo eso, sino más verdaderos que los de todos los historiadores y poetas». La figura de los profetas adquiere un relieve particular en Teófilo. Sin saltos históricos, la doctrina de los cristianos es la que enseñaron los profetas, léase II 33. Entre profetas y evangelistas hay continuidad y armonía, se dice en III 12.

Como este tópico de apariencia formal tiene una relación decisiva con todo el asunto que estamos tratando, nos detendremos en él. En la descripción de la profecía, Teófilo es el cristiano del siglo segundo que, por cuanto sabemos, más se parece a Filón.

La insistencia de que los profetas o Moisés estuvieron inspirados o poseídos por el Espíritu Santo es un tópico común a cristianos y judíos de la época, entre ellos Teófilo y antes Filón¹¹⁸. Teófilo lo atestigua en I 14, II 9.22.30.33 bis. 35, III 12.17 y 23. De estos testimonios pueden señalarse algunos aspectos que lo relacionan particularmente con Filón:

a) La expresión según la cual los profetas son *organa tou theou*, en II 9, o en la que el Logos habla por el profeta «como a través de un instrumento (*hōs di'organou di'autous*)», en II 10, apreciando que más que Moisés es el Logos quien habla. Hay una expresión equivalente en Filón, *Heres* 266: «el profeta, aun cuando parece hablar él, en realidad permanece callado y es otro el que está haciendo uso de sus órganos fonéticos (*phōneteriois organois*)»¹¹⁹.

b) La expresión armónicamente, *symphōnos*, II 10 y *symphōna* II 25, cf. II 38 y III 12, recuerda en primer lugar a Aristóbulo, *fragm.* 4, y en segundo lugar a Filón, el cual relaciona la concordancia de los profetas llenos de Espíritu con la armonía de un instrumento templado y pulsado por un único artista, en *Heres* 266, cf. *Mos* 256 s. y en otro sentido, *Virt* 184.

c) Teófilo acopla *pneuma* con *sophia* para indicar la fuerza divina que invade al profeta. En II 9 se abunda *empneusthentes kai sophisthentes*, y en el mismo párrafo se relaciona *pneumatophoroi* con *choresantes sophian*, etc. Estamos cerca de Filón cuando relaciona la permanencia en Moisés del *pneuma* y de *sophia*¹²⁰.

118 Para Filón véase *Gig* 19-22.24.53-55, *Fuga* 186, *Mos* I 175.277, II 265, *Dec* 265, *Virt* 217, entre otros.

119 Véase además *Heres* 4.259, *Mut* 139, *Mos* I 274 y QG III 10. El pasaje de Atenágoras, *Legat* 7, 2 refleja todavía más de cerca el contexto filoniano. J. Daniélou, en su *Philon d'Alexandrie* (Paris 1958) 198 lamenta que los cristianos hayan seguido a Filón en esta concepción «instrumental» de la profecía, que altera la concepción bíblica de la inspiración en favor de la griega.

120 Véase *Gig* 27-29.47 y *Mos* II 285 y II 204.

d) Los profetas vinieron para hacer un llamado a la penitencia, dice III 11, como Filón, *Deus* 138 s.

e) La expresión *ekphōresantes* referida a los profetas en II 35 nos hace recordar a Filón, *Mutat* 215.

f) Lo que distingue a los verdaderos profetas de los escritores paganos es la previsión del futuro, según II 33, tema en el que concuerdan tanto los apologistas como Filón, el cual frecuentemente establece el principio «que es propio de Dios manifestar lo que sin lugar a dudas habrá de acontecer», *Somn* I 181, cf. *Spec* III 91. En *Spec* I 64 s. se dice que es el profeta y no el arúspice el que anuncia el porvenir. A diferencia de los apologistas que relacionan la profecía con lo acontecido en Jesús, Teófilo se mantiene en el nivel filoniano, donde no se dan acontecimientos escatológicos que sean el objeto típico de la profecía ¹²¹.

g) En consonancia con el párrafo anterior, tanto Teófilo como Filón centran el contenido de la promulgación profética en el reconocimiento del «Dios único», así II 34 y Filón, *Spec* I 65, cf. *Opif* 171.

14. NOE - DEUCALION, II 30

«Lo referente a Noé, que es llamado por algunos Deucalión», es una expresión muy cercana a Justino, *Apol* II 6 (7), y a *Homil Clem* 2, 16, como lo ha notado G. Kretschmar ¹²². Pero no debemos olvidar el clarísimo antecedente de Filón, en *Praem* 23, donde dice: «Este hombre (...), es llamado Deucalión por los griegos y Noé por los hebreos». La polinomia para dibujar un solo personaje pertenecía ya a la apologética judeohelenista. Sin embargo Filón tiene derechos especiales para ser considerado el inspirador de la figura de «Noé» en Teófilo, el cual en III 19 sigue a Filón etimologizando «Noé» como *anapausis*, «descanso» ¹²³.

121 Véase mi estudio citado en n. 27, sobre la profecía en Justino, 167-76; y la relación con la exégesis judía, en mi comparación: 'Hermenéutica en el cristianismo y en el judaísmo según el Diálogo de Justino mártir', en *Revista Bíblica* (Buenos Aires 1977) 327-44.

122 Op. cit. en n. 31, 32.

123 Véase QG I 87 y *Leg* III 77. Esta última cita fue involuntariamente confundida con *Spec* III 77, en mi artículo anterior, *Salmant* (1986) 174 in f.

IV. CONCLUSIONES

1. LA RELACION CON EL NUEVO TESTAMENTO

En la introducción metodológica se habían determinado cuatro niveles de análisis. Allí mismo se dio una sinopsis del encuentro del primer nivel textual (Teófilo) con el segundo (*Génesis*). De este encuentro resultaron los tópicos que acaban de ser analizados.

En los tópicos del comentario aparece frecuentemente el tercer nivel, el de los textos neotestamentarios. Una vez en II 22 se cita expresamente un libro, el Evangelio de Juan. La conclusión del análisis ha mostrado la retención del intérprete, pudiéndose confirmar el juicio que emite N. Zeegers sobre esta cita: «los desarrollos de Teófilo no contienen ningún trazo específicamente cristiano: los temas que ha tomado de Juan son los que Juan mismo había ya tomado del AT»¹²⁴. Faltaría agregar, como se ha demostrado en este estudio, que estos temas han sido también desarrollados por Filón.

En cuanto a las abundantes alusiones al NT, mencionaremos algunas. En II 27, párrafo 8.4, se ha analizado la presencia literal de *Heb* 11, 35 y 1 *Cor* 15, 30, y de otros pasajes, concluyendo que las ideas expresadas coinciden con una posible lectura filoniana y se apartan notoriamente de una intelección paulina. Ha sido el mencionado pasaje de *Hebreos* el que nos ha llevado a un contexto muy cercano de las ideas teofilianas, II *Macabeos* 7. En II 27, párrafo 8.2, se ha notado un expreso distanciamiento de *Rom* 5, respecto de la causalidad contrapuesta de Adán y Cristo.

En general, el argumento *ex silentio* es aquí pertinente, porque se observa en las ocasiones de recordar literalmente textos neotestamentarios que por su propio peso deberían haber roto ese silencio. En ningún momento se ha referido Teófilo a la doctrina que vincula la salvación del cristiano con los *actos personales* de Jesús y con la memoria que de ellos se hace en la Iglesia. El NT es considerado «voz evangélica», en la tradición profética que enseña al hombre el camino de la obediencia a Dios, de la elección del bien, del cumplimiento de los mandamientos, aunque sin mencionar la observancia legal.

El tema neotestamentario de la resurrección es mantenido por Teófilo, pero con dos características: el silencio sobre la resurrección

124 N. Zeegers, 'Les citations', 378 n. continuada.

de Jesús y la novedad de la expresión «resurrección de la carne», en evidente oposición a la terminología y al concepto paulinos.

A la idea general, sostenida de diversas maneras por A. von Harnack, por N. Zeegers y por R. Grant, que las citas neotestamentarias de Teófilo son ubicadas sistemáticamente en un contexto del AT, habría que agregar: contextos del AT que ya habían sido interpretados por Filón en una línea que desembocaría en el cristianismo.

2. LA RELACION CON FILON DE ALEJANDRIA

Para comprender este problema de la reinterpretación del NT se ha propuesto metodológicamente un cuarto nivel textual: los escritos de la época que comentan los mismos textos genesíacos. En una docena de casos, dentro de II 19b-30, se han encontrado *coincidencias* especiales con Filón. El criterio para definir estas coincidencias ha sido expresado en el artículo anterior, Salmant (1986) 172: «dos lugares donde se muestra el mismo peculiar aspecto exegético (lexical o semántico) aplicado al mismo texto bíblico y en el mismo contexto interpretativo, y del cual no se conozcan otros paralelos que sean a la vez anteriores y más cercanos». Si esta definición se aplica doce veces en una pequeña parte del libro segundo, la investigación de los textos no puede ignorar, por mucho tiempo más, un cotejo sistemático de ambos autores. Esta ha sido la principal tarea del presente trabajo, que queda todavía abierto a nuevas confrontaciones con otras literaturas, especialmente de los apócrifos cristianos surgidos de la Antioquía del siglo II. Del resultado de dicha tarea, además de las *coincidencias* previamente advertidas, han emergido numerosas *continuidades* y *semejanzas*, que si bien muestran paralelismos, sin embargo no cumplen todas las condiciones de los criterios para las coincidencias. También han aparecido expresas *contradicciones* de Teófilo respecto de algunas exégesis de Filón. Por *contradicción* se entiende una formulación exegética de Teófilo que contradiga en alguno de sus elementos, o en todos, otra exégesis expresa de Filón. A continuación se ofrece un cuadro comparativo de estas relaciones, omitiendo sin embargo la mención de meras *semejanzas* que pudieran encontrarse en otros paralelos judíos, cristianos y gnósticos.

TEMAS DEL AD AUTOLYCYM	COINCIDENCIA	CONTINUIDAD	CONTRADICCIÓN
I 19 (23). Doble mención de la creación del hombre.	----	----	<i>Leg I 31 et passim</i>
II 22. Dios no pasea.	----	<i>Leg III 51</i>	----
La voz es el Logos.	Somn I 191 s.	<i>passim</i>	----
Hablar en «persona».	----	<i>Conf 168-175</i>	----
No hubo concepción carnal.	----	<i>Abrah 100</i>	----
Logos inmanente-proferido.	----	<i>Mos II 127</i>	----
Logos-primogénito.	----	<i>Agr 51</i>	----
		<i>Conf 63</i>	
		<i>Heres 117 ss.</i>	
Quando quiere envía su Logos a un lugar.	----	<i>Heres 112</i>	----
		<i>Somn I 61-71</i>	
Unicidad de Dios antes del comienzo.	----	<i>Leg II 1</i>	----
II 24. Las plantas del paraíso son semejantes a las terrestres.	----	----	<i>Plant 32-36 et passim</i>
El paraíso y el oriente están bajo este cielo.	----	----	<i>Opif 153</i>
			<i>Leg I 43 ss. et passim</i>
Edén significa <i>tryphe</i> , delicia.	<i>Leg I 45</i>	<i>passim</i>	----
Cultivar = practicar virtudes.	<i>Leg I 89</i>	----	----
Dio Dios ocasión de progreso.	----	<i>passim</i>	----
Anábasis hacia el cielo.	----	<i>passim</i>	----
Lograr eternidad.	----	<i>Abrah 54 s.</i>	----
Alcanzar la inmortalidad.	----	<i>Opif 154</i>	----
II 25. Adán era un niño necesitado de corrección y enseñanza.	<i>Leg I 94</i>	<i>passim</i>	----
Hay alimentos para el niño.	----	<i>Agr 9</i>	----
En Dios no hubo envidia.	<i>Q G I 55</i>	----	----
Dios pone el niño a prueba.	<i>Opif 155</i>	<i>passim</i>	----
Obedecer a Dios como a los padres.	----	<i>Leg I 99</i>	----
Expulsado por desobediencia.	----	<i>Leg I 96</i>	----
Por la desobediencia cae bajo la muerte.	----	<i>Leg I 107</i>	----
II 26. Dos posiciones en el Edén.	<i>Leg I 88</i>	<i>Leg I 53-55</i>	----
Dios pregunta para dar ocasión de penitencia.	<i>Q G I 95</i>	----	----
II 27 (24). El hombre no es ni mortal ni inmortal, sino capaz de ambas cosas.	<i>Opif 135</i>	<i>passim</i>	----
El hombre fue hecho libre.	----	<i>Deus 49</i>	----

TEMAS DEL AD AUTOLYCUM	COINCIDENCIA	CONTINUIDAD	CONTRADICCION
Obedeciendo se logra la vida eterna.	----	<i>Fuga</i> 78	----
Con la elección buena se obtiene la inmortalidad.	----	<i>Plant</i> 45	----
(Dios resucitará al hombre).	----	<i>et passim</i>	----
II 28. La serpiente es el origen de la idolatría.	----	(II <i>Macab</i> 7)	----
Unidad del hombre - de Dios.	<i>Opif</i> 45	Q G I 36	----
II 29. Dios no pregunta a Cain sino como reprimenda.	----	<i>Opif</i> 151	----
La Tierra no recibe la sangre.	Q G I 68	----	----
La tierra no es causante del mal.	----	Q G I 67	----
II 30. Tuvo principio la edificación de ciudades.	----	----	<i>Deter</i> 98
Todo el género humano viene de Set.	----	----	<i>Post</i> 50
Noé - Deucalión.	<i>Cher</i> 54	Q G I 78	(<i>Post</i> 40-43)
	----	<i>Leg</i> III 77	----
		Q G I 87	

Las *coincidencias* ya habían sido anunciadas en Salmant (1988) 174, y ahora se confirman con pequeñas modificaciones, fruto de un nuevo análisis. Las *continuidades* exegéticas entre Filón y Teófilo que el análisis ha mostrado, aunque sean algunas de ellas comunes con dispersos escritos de la época, son tan frecuentes, que obligan a afirmar una dependencia. Hay otros escritos que reiteradamente concuerdan con los detalles exegéticos de Teófilo. Los principales son Taciano, Justino, Bernabé, I y II de Clemente, Homilías Clementinas, Evangelio de Felipe, Apócrifo de Pedro, Targum de Jerusalén y *Genesis Rabba*. Estas concordancias, con la excepción de Taciano y Justino, no exceden para cada uno de los escritos y dentro del segmento estudiado, los dos o tres lugares dispersos y en contextos modificados. Sus relaciones con Teófilo son sin embargo de gran importancia para continuar estudiando el *Ad Autolycum*, para definir las tradiciones exegéticas de la Antioquía del siglo II, e incluso para contribuir al estudio del judaísmo de la época tanaitica. Para ello es conducente una determinación ajustada de las relaciones literarias e ideológicas. Ninguno de estos escritos muestra la cercanía conceptual que evidencia Filón, ni acumula tantos paralelos. Aun cuando se dan concordancias de alguno de estos escritos mencionados con Teófilo, en la mayoría de los casos se conoce también una concordancia filoniana y más estrecha. Las excepciones son muy pocas: en el campo de la angelología con su tratamiento sobre satanás, véase el párrafo

C 10; en el tratamiento de las pruebas de la resurrección, véase el párrafo C 8.4; y probablemente en una frase de la *Mishna*, véase el párrafo C 9. El análisis hecho, en cambio, permite afirmar que hasta ahora no se ha presentado otra obra escrita, anterior o posterior a Teófilo, que ofrezca tal intensidad y extensión de paralelismos como Filón.

Las *contradicciones* de Teófilo respecto de Filón merecen una consideración particular. Podrá objetarse al presente estudio la comisión del siguiente paralogismo: cuando Teófilo concuerda con Filón, depende de él; cuando discrepa de Filón, también depende de él. Para resolver esta posible objeción conviene estudiar las condiciones de la exégesis negativa de Teófilo.

3. LOS ADVERSARIOS DE TEOFILO

Los editores y comentaristas de Teófilo han observado que sus adversarios son los gnósticos y los marcionitas, y que en la refutación al marcionismo hay también una intención netamente antipaulina. Este tema ha sido particularmente desarrollado por R. Grant, en su edición y en sus estudios sobre Teófilo¹²⁵. Si hacemos una lista de los lugares donde Teófilo hace meramente una exégesis negativa, más los lugares donde los editores han advertido tesis antimarcionistas y antignósticas, se obtiene un perfil de los posibles adversarios de Teófilo. Ahora bien, hecha esta lista, para el segmento del libro II que aquí se estudia, se observa que en todos los casos hay una frase pertinente de Filón; pero que puede ser favorable a Teófilo o contraria a él. Esta constatación puede presentarse en el siguiente esquema¹²⁶:

CONTENIDO POLEMICO EN TEOFILO	POSIBLES CONTRADICTORES	TEXTOS DE FILON	
		En favor de T.	CONTRARIOS
II 23 No hay doble creación del hombre.	<i>Hip de Arcont</i> 3-4	— — —	<i>Leg I</i> 31
II 24 Las plantas no son de otra tierra.	<i>Evang Tomás</i> 19	— — —	<i>Plant</i> 32

¹²⁵ R. Grant, 'The Problem', 192 s.

¹²⁶ Los textos gnósticos que se señalan en el esquema son solamente ejemplos entre muchos posibles. La abreviación «Marcion.» se refiere a las doctrinas marcionitas y el número que le sigue se refiere a las páginas con asterisco de la reconstrucción presentada por A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (Berlín 1924), con textos recabados en su mayoría del ambrosiano *De paradiso*.

CONTENIDO POLEMICO EN TEÓFILO	POSIBLES CONTRADICTORES	TEXTOS DE FILÓN En favor de T.	CONTRARIOS
El paraíso y el oriente no son de otra tierra.	Valentinianos	— — —	<i>Opif</i> 153
Trabajar no significa sino practicar virtudes.	Marcion. 271	<i>Leg</i> I 89	— — —
II 25			
Por la desobediencia cayó Adán.	Marcion. 271	<i>Leg</i> I 96	— — —
El árbol de la ciencia no contiene muerte.	Marcion. 414	<i>Leg</i> I 57	— — —
Dios no fue celoso.	Marcion. 414 s.	Q G I 55	— — —
El niño es castigado por desobediencia.	Marcion. 414	<i>Leg</i> I 107	— — —
II 26			
Dios no pregunta por ignorancia.	Marcion. 415-416	Q G I 45	— — —
II 27			
El hombre fue creado ni mortal ni inmortal.	Marcion. 413 s.	<i>Opif</i> 135	— — —
II 28			
La serpiente no es dios.	Ofitas, etc.	<i>Opif</i> 45	— — —
Es aceptable el matrimonio.	Valentinianos	<i>Opif</i> 152	— — —
II 29			
No ignora Dios al preguntar a Caín.	Gnósticos	Q G I 68	— — —
La tierra no recibe la sangre.	Valentinianos	Q G I 67	— — —
La tierra no es correlativa del mal.	Gnósticos	— — —	<i>Deter</i> 98
Todos los hombres descendían de Set.	Setianos, etc.	<i>Cher</i> 54	(<i>Post</i> 40-43)

En este esquema se pueden apreciar los siguientes hechos:

a) Todas las frases polémicas de Teófilo en II 19-30 tienen su correspondencia en Filón, ya sea por concordancia o disonancia.

b) Cuando la tesis de Filón es discordante frente a la de Teófilo y puede dar fundamento a la tesis gnóstica, entonces la tesis de Filón está orientada al terreno cosmológico y creacional, en contexto platónico.

c) Cuando la tesis de Filón es concordante con la de Teófilo, entonces está orientada hacia una exégesis antropológico-ética.

De estos hechos se pueden deducir las siguientes interpretaciones:

a) No interesa a Teófilo discutir expresamente tópicos marcionitas, gnósticos o paulinos, sino limitadamente. Le interesa desprenderse de las exégesis judeohelenistas que pudieran dar razón a sus adversarios. Probablemente sus adversarios también acudían a la autoridad exegética de las tradiciones alejandrinas.

b) Teófilo, conociendo a Filón, acepta un tipo de alegoría, la antropológico-ética; rechaza otro tipo de alegoría, la cosmológico-estructural, aquella que concibe la creación en dos niveles, el inteligible y el sensible.

Frente a la notable presencia de tradiciones filonianas en Teófilo y a la parquedad con que excluye los caminos de los posibles adversarios, justo allí donde Filón abriría las puertas y no más allá, cabe concluir que el resultado del trabajo exegético del antioqueno consiste en cernir, de la tradición judeohelenista, los elementos compatibles con sus propias doctrinas.

4. PABLO Y FILON

¿Podemos contar a Pablo entre los adversarios de Teófilo? No directamente. A cada paso recuerda sus epístolas; Pablo era ya un apóstol universalmente conocido y en general aceptado. Pero Pablo es sometido a un sistemático trabajo de reinterpretación, hasta anular las tesis más características del apóstol. Los correctivos no provienen sin embargo, de un «judeocristianismo» que fuera caracterizado por la observancia judaica y por el lenguaje apocalíptico. Ambos componentes están ausentes en Teófilo. El correctivo viene de otro cristianismo, el que crecía en un suelo previamente sembrado en toda la Diáspora por un judaísmo helenizado. La misma tradición judeohelenista que había comenzado a mostrar su fuerza en las llamadas «deuteropaulinas».

En algunos puntos, Teófilo se distancia tanto de Pablo como de Filón. Se trata de dos aspectos decisivos para la antropología: cuando Filón y Pablo concuerdan en la correlación de las figuras Adán-Hombre-Logos; y cuando ambos concuerdan en la denigración de *sarx* frente a *pneuma*. En ambos casos hay un común esquema que Teófilo rechaza: el doble registro de lo terreno opuesto a lo superior. En el caso paulino (y gnóstico), lo carnal y lo espiritual; en el caso filoniano (y gnóstico), lo sensible y lo inteligible. En la construcción de su antropología, Teófilo ignora el *pneuma* y hace resucitar la *sarx*. Pero una vez suprimido todo esquema de dos niveles, entonces

da razón a Filón frente a Pablo. En efecto, la salvación del hombre no se completa por la causalidad del segundo Adán en oposición al primero y ante la impotencia de la ley; sino que la salvación se logra con el cumplimiento de la ley proclamada por profetas y evangelistas, cuyo contenido no es alguna observancia externa, sino la decisión por el bien de una naturaleza humana capaz de los contrarios.

Decir que Teófilo no conocía a Filón porque no concuerda con él, es tan insostenible como decir que no conocía a Pablo porque no sigue su teología.

5. EL CRISTIANISMO DE TEOFILO

De la presente investigación pueden deducirse algunas conclusiones de diverso valor para el estudio del *Ad Autolyicum* y para la determinación del perfil cristiano de la comunidad de Teófilo.

En primer lugar, aparece una evidencia: Teófilo es permanentemente un continuador de la exégesis veterotestamentaria de Filón, de la que saca detalles inconfundibles e ideología. La ideología filoniana, sin embargo, es contrariada en uno de sus puntos esenciales, la alegoría que desdobra los niveles sensible e inteligible, o el alma y el cuerpo. Otra parte de la alegoría filoniana, en cambio, toca la característica más honda del cristianismo de Teófilo: la teología moral. Según ella, la ley de los judíos y su continuación en los «profetas» cristianos, educa la libertad del hombre, intermedio entre los opuestos éticos, para obtener con la obediencia, la inmortalidad. El premio, sin embargo, no es solo para el alma, sino que Dios premia al hombre con la «resurrección de la carne».

En segundo lugar, pueden agregarse algunas consecuencias problemáticas de esta evidencia. Que entre los textos de Pablo y Filón, largamente enraizados en su comunidad, Teófilo busca perfilarse ideológicamente con un sutil juego de acentos y omisiones. Que no le interesa directamente la polémica con los gnósticos y marcionitas, sino hasta el punto de quitarles la oportunidad de apoyarse en Pablo o en Filón. Que el distanciamiento de Teófilo frente a otros apolo-gistas que conoce muy bien no es «táctica apologética» sino identidad de una determinada tradición cristiana. Que esta identidad debe ser todavía estudiada, comenzando probablemente con los adversarios cristianos de Ignacio, en la Antioquía de un siglo antes, hasta terminar, como bien lo ha visto R. Grant, con los cristianos de la comunidad de Pablo de Samosata, un siglo después.

JOSE PABLO MARTIN
Muñiz (R. Argentina)

SUMMARY

Theophilus avoids every cosmic and anthropological dualism and the christological implications of the subject of paradise and the first Adam. He sets aside something of Paul and something of Philo in order to set aside completely the Gnostics and the Marcionites who deepened the duality of levels and the duality of histories. He is one of the first Christians to take his stand within the tradition of the resurrection of the flesh. The Resurrection is presented as a continuation of the work of Genesis. The man whose flesh is revived by God is as far from Paul as from Philo. The man who tends towards immortality through his moral choice is as far from Plato and Paul as he is close to Philo. The exegetical continuities between Philo and Theophilus force us to assert a dependence.