

Los Querubines, la espada flamígera y la Causa en Filón de Alejandría

Paola DRUILLE

Universidad Nacional de La Pampa
paodrulle@gmail.com

RESUMEN: La alegoría en Filón de Alejandría es un método exegético destinado a descubrir las verdades permanentes en el *Pentateuco*. Sus procedimientos tratan de llevar a cabo una reconstrucción del sentido en niveles jerárquicos y generales de interpretación que incorporan para su desarrollo la tradición filosófica de la cultura judeohelenista, generando así un sistema teológico dirigido a realizar una demostración filosófica del monoteísmo judío.

The Cherubim, the flaming sword, and the Cause in Philo of Alexandria

ABSTRACT: The allegory in Philo of Alexandria is an exegetical method aimed at revealing the transcendental truths in the *Pentateuch*. This practice is based on a reconstruction of the meaning in different hierarchies of the interpretation which incorporate the Jewish-Hellenic tradition as a means to create a theological system that accounts for the philosophical basis of the Jewish monotheism.

PALABRAS CLAVE: Filón de Alejandría, exégesis, *Pentateuco*, Querubín.

KEYWORDS: Philo of Alexandria, exegetical method, *Pentateuch*, Cherubim.

RECEPCIÓN: 15 de marzo de 2010.

ACEPTACIÓN: 28 de mayo de 2010.



Los Querubines, la espada flamígera y la Causa en Filón de Alejandría

Paola DRUILLE

1. *El método alegórico en Filón de Alejandría*

Ubicado en contemporaneidad con Jesús, Filón de Alejandría se instituye como uno de los principales exegetas del *Pentateuco* debido a que utiliza un método de interpretación destinado a destacar las verdades permanentes del texto. En *De Cherubim*,¹ uno de los tratados menos estudiados del *Corpus philonicum* aunque en gran medida representativo del pensamiento de la comunidad judía de Alejandría, Filón muestra detalladamente los pasos del proceso alegórico implementado sobre uno de los libros vectores de la Biblia, el *Génesis*. Luego de un análisis exhaustivo de *Gn*, 3, 24, explica el establecimiento de los Querubines y de la espada flamígera frente al paraíso y la supremacía de la primera y única Causa, Dios. La singularidad de la interpretación que elabora con respeto a

¹ Las traducciones de los textos de Filón me pertenecen y las remisiones a los tratados se realizarán según las abreviaturas de los títulos en latín establecidas por *The Studia Philonica Annual*: *Cher.* = Sobre los Querubines; *Abr.* = Sobre Abraham; *Conf.* = La confusión de las lenguas; *Contempl.* = La vida contemplativa; *Det.* = Las insidias; *Deus.* = Sobre la inmutabilidad de Dios; *Ebr.* = Sobre la ebriedad; *Fug.* = Sobre la fuga y el encuentro; *Her.* = El heredero de los bienes divinos; *Jos.* = Sobre José; *Leg.* 1-3 = Alegorías de las Leyes 1-3; *Migr.* = La migración de Abraham; *Mos.* 1-2. = Vida de Moisés 1-2; *Mut.* = Sobre el cambio de nombres; *Opif.* = La creación del mundo según Moisés; *Praem.* = Premios y castigos; *QG.* 1-6 = Cuestiones sobre el Génesis 1-6; *Sacr.* = Los sacrificios de Abel y Caín; *Spec.* 1-4 = Las leyes particulares 1-4; *Somn.* 1-2 = Sobre los sueños 1-2; *Virt.* = Sobre las virtudes; *Aet.* = Sobre la indestructibilidad del mundo; *QE.* = Cuestiones sobre el Éxodo. Seguimos la edición de Colson (1929-1962).

estos tópicos paradigmáticos de la cosmogonía bíblica, se origina en la funcionalidad que adquiere la biblioteca judeohe-lenista para llevar a cabo una fundamentación filosófica del monoteísmo judío sobre la base de los lineamientos divinos dados a conocer por Moisés a los hombres. En efecto, durante su lectura del *Pentateuco* Filón reconoce la existencia de un mensaje universal que Moisés quiso hacer trascendental entre los hombres,² y registra un doble contenido en el texto bíblico: por un lado, la narración o descripción concreta, *i. e.* el sentido literal, y por otro, sus significaciones. En *Cher.*, Filón no atiende tanto a la literalidad del texto mosaico, sino a los significados que se activan en cada instancia de lectura, y la *ἀλληγορία*, “alegoría”, es la que lo auxilia en su recorrido interpretativo.

Si se examina el concepto *ἀλληγορία* en los tratados de Filón, inmediatamente se distingue con claridad la filiación directa con otro lexema que las investigaciones modernas han tratado de identificar y definir por separado: *ὑπόνοια*. Desde el punto de vista semántico, *ὑπόνοια* es el significado subyacente de una historia o mito, y *ἀλληγορία* es la búsqueda de significados posibles para un término que encuentra dificultades de comprensión.³ Según las palabras del propio Filón, leer la Biblia es justamente extraer el pensamiento oculto (*ὑπόνοια*) que contienen las alegorías (*ἀλληγορία*).⁴ La alegoría consiste, entonces, en una pluralidad de manifestaciones en el texto narrativo bíblico que determinan otra pluralidad de interpretaciones. Por este motivo, el concepto *ὑπόνοια*⁵ no debe ser confundido con

² Dos escritores que antecedieron inmediatamente a Filón, Aristeas y Aristóbulo, asumieron que el *Pentateuco* es un mensaje extendido de Moisés, que a menudo habla de tópicos morales o cosmológicos por medio de imágenes y narrativas de otras cosas. Cf. Dawson (1992, p. 75).

³ Cf. Martín, 1993, pp. 154-155.

⁴ Cf. *Opif.*, 157; *Jos.*, 28; *Praem.*, 65 y *Contempl.*, 28.

⁵ En *Rep.*, II, 378d-e, Platón utiliza el término *ὑπόνοια* para referir al sentido alegórico de los relatos mitológicos.

ἀλληγορία, pues esta última funda un método exegético hasta entonces desconocido en la cultura helenística.⁶ A partir de Filón, el concepto ἀλληγορία comienza a ser entendido como un método de exégesis que se contrapone al sentido literal, y enfatiza las verdades permanentes del texto.⁷ Sus procedimientos hacen posible realizar una reconstrucción del sentido en niveles jerárquicos y generales⁸ de interpretación que incorporan para su desarrollo la tradición filosófica de la cultura judeohelenista, determinando así un movimiento pendular que oscila entre la Escritura y la filosofía precedente.⁹ Mediante este movimiento elabora un trabajo sistemático que le permite llegar a un resultado filosófico específico, y crear un aparato teológico particular dirigido a demostrar el monoteísmo de la religión judía.

2. *Los Querubines y la espada flamígera*

Instruido en el pensamiento helenista, Filón edifica un sistema alegórico cargado de distintos niveles de abstracción que se suceden de manera consecutiva.¹⁰ En los pasajes 21-30 del

⁶ El concepto alegoría aparece en el siglo I a. C. como “lenguaje velado” o, para los gramáticos, como tropo de elocución (cf. Demetrio, *Sobre el estilo*, 100 y 282-286). El primer testimonio del uso del término como género literario pertenece a Filón (Martín, 2009, p. 47, n. 109), quien incluso escribe un tratado titulado *Alegoría de la Leyes* en el que el método alegórico cobra una predominancia especial.

⁷ Cf. Alesso, 2009, pp. 162-163.

⁸ Alesso (2009, p. 232) considera que la alegoría filoniana se mantiene en el plano de una lógica diairética que le permite ordenar sus argumentaciones en estructuras piramidales, *i. e.* de lo universal a lo particular.

⁹ Cf. Long, 1997, pp. 198-210.

¹⁰ Cf. Dawson, 1992, p. 8. La búsqueda apasionada de otros significados distintos al habitual le ha valido a Filón el calificativo de ‘pluralista’, designación que Lamberton (1989, p. 47) asigna al exégeta luego de considerarlo como el principal portavoz de la escuela de alegoristas de Alejandría, un promotor de su legado judío que da prestigio y poder a sus propia tradición y literatura ante los ojos de los griegos, aunque no niega la conexión que mantiene el método de Filón con el utilizado

tratado *De Cherubim*, el alejandrino pone a prueba su propia metodología al presentar una exégesis simbólica de las figuras de los Querubines y de la espada flamígera, utilizando como única estructura el propio texto que actúa de base para la explicación hermenéutica, el capítulo 3, 24 del *Génesis*. El comentario puede ser dividido en tres secciones:

- 1) §§ 21-25, identificación de los dos Querubines con el movimiento del cielo entero, en el que uno representa la esfera más exterior que contiene las estrellas fijas, y el otro las esferas interiores donde se encuentran los planetas, mientras que la espada flamígera que gira simboliza el impulso de aquel movimiento (§ 25) o el éter (*QG.*, 1, 57);
- 2) §§ 25-26, los dos Querubines representan los dos hemisferios (*Mos.*, 2, 98; *Decal.*, 56-57) que, enfrentados, se inclinan hacia la tierra, y la espada que gira es el sol (§ 26); y
- 3) §§ 27-30, los dos Querubines son las dos potencias divinas: la bondad y la soberanía (*Mos.*, 2, 99), *i. e.* la potencia creadora y la regía (*Abr.*, 121),¹¹ reunidas por una tercera potencia mediadora, el Logos de Dios (§ 28; *QG.*, 1, 57), *i. e.* la razón, que es la medida de todas las cosas (§ 30).

De las tres secciones, la primera y la segunda son de índole cosmológica, y la tercera, teológica. En el primer caso, las figuras bíblicas son incluidas en una reflexión filosófica sobre la estructura y características del cosmos, y para esto la interpretación filoniana toma elementos significativos de la filosofía de Platón: §§ 21-22 presentan un resumen de la infor-

por los estoicos y la tradición griega anterior. Esta postura se encuentra dentro de una larga discusión destinada a determinar de dónde obtiene Filón los paradigmas de su método alegórico. Para una lectura actual sobre este tema consultar el estudio de Martín, 2009, pp. 46-51.

¹¹ Stroumsa (1981, p. 55) considera que en las tradiciones utilizadas por Filón el tema de los dos Querubines parece haber sido conocido como dos formas hipostáticas de los dos aspectos de la divinidad representados por los dos nombres en que se leía el *Tetragrámaton*, *i. e.* Adonai —el Señor—, y Elohim. En la tradición cristiana se pasará a identificar a estos Querubines con el Hijo de Dios y el Espíritu Santo. Cf. Alexandre, 1988, pp. 336-339.

mación relevante que obtiene del *Timeo*,¹² y §§ 23-25 aplican la información anterior al tema exegético,¹³ *i. e.* los Querubines y la espada flamígera. Filón muestra poco interés por las características platónicas del cosmos como un todo, por eso no hace mención de la correlación entre la constitución del alma cósmica y la naturaleza de las mociones o movimientos celestiales (*Timeo*, 36b-38c-d). En cambio, fija su atención sobre dos elementos esenciales de la astronomía del ateniense: los círculos “de lo mismo”, τὰ τοῦ, y “de lo diferente” o “de la alteridad”, θατέρου (*Cher.*, 21), de *Timeo*, 36c.¹⁴ Platón utiliza estas expresiones no sólo en *Timeo* (36c), sino también en el *Sofista*. En este último diálogo, los vocablos τὸ ταῦτόν y τὸ θάτερον corresponden a dos de los cinco géneros que permiten explicar la “diferencia”, διαφορά, entre “ser” y “no ser” (254e),¹⁵ diferencia que será reformulada por Filón para aludir a la separación ontológica que introduce la oposición más profunda de su ideología, aquella que se desarrolla entre el Creador, ποιητής, y la creación, γένεσις. “Dios y la creación son naturalezas opuestas” (ὁ μὲν θεὸν καὶ γένεσιν, ἀντιπάλουν φύσεις, *Leg.*, III, 7);¹⁶ la separación ontológica que los opone es la que se produce entre el sujeto que realmente es y existe, *i. e.* Dios y Creador del universo, y los demás sujetos creados,

¹² Entre los estudios que presentan un análisis pormenorizado de la relación que se establece entre Filón y el *Timeo* de Platón, se encuentra el trabajo exhaustivo de Runia (1986). Su magistral investigación muestra que Filón pertenece a una larga lista de lectores del *Timeo*, texto de cosmogonía discutido por los platónicos de su época.

¹³ Cf. Runia, 1986, p. 208.

¹⁴ La caracterización entre τὸ ταῦτόν y τὸ θάτερον introduce la relación de oposición que organiza todo el tratado de Filón.

¹⁵ Este pensamiento coloca a Filón en la tradición no sólo de Platón, sino de su antecesor, Parménides, con quien discute en el *Sofista* al tratar precisamente sobre la dialéctica del ser y del no ser. Si bien la relación filoniana no es dialéctica, su antinomia adopta los mecanismos de la tradición griega y los aplica a los procedimientos alegóricos.

¹⁶ Cf. Martín, 1986, p. 52.

que por sí solos nunca llegan a ser.¹⁷ En efecto, cuando en el tratado *Mos.*, Filón formula un comentario sobre la expresión “yo soy el que soy” (ἐγώ εἰμι ὁ ὄν) de *Ex.*, 3, 14, remite a este enunciado ontológico al parafrasear las palabras de Dios: ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος, “para que, aprendiendo la diferencia que hay entre el ser y el no ser” (1, 75).

Reconociendo la existencia de Dios, Filón pasa a centrar su atención en lo que difiere del ser, *i. e.* la negación del ser. Todo lo creado es “nulidad”, οὐδένεια, si se lo considera con independencia de su causa (*Sacr.*, 55). Se trata del no ser enfrentado al ser, marcando una diferencia que debe ser aprendida y reconocida por la criatura. Este enfrentamiento no implica enemistad, sino un estar “frente a” (ἀντικρὺ, *Cher.*, 11-20), en una íntima y continua comunicación: la criatura debe comprenderse a sí misma como un existente sin fundamento propio, como un causado por otro, y aceptar que este otro no es más que la causa de todo lo existente, Dios. El tópico de la diferencia, por tanto, es clave para entender la filosofía de Filón, tópico que surge de manera oculta durante la distinción entre los dos Querubines (*Cher.*, 21-25), y que vuelve a ser retomado en § 129 para establecer la diferencia entre el ignorante, que abraza las falsas opiniones, y aquel que persigue la verdadera filosofía, el sabio.¹⁸

En la segunda sección (§§ 25-26), Filón obtiene su interpretación directamente del *Pentateuco*, en especial *Ex.*, 25, 19-20,¹⁹ glosa que sólo se repite en *Mos.*, 2, 98, tratado en el que el judío también desarrolla su exégesis en el contexto de la descripción del arca de *Ex.*, 25.²⁰ Pero tanto en *Cher.*, 21-26, como en *Mos.*, 2, 98, el sentido cosmológico es secunda-

¹⁷ Cf. Martín, 2009, p. 56.

¹⁸ Saber distinguir entre los significados correctos de las cosas y los falsos es un requisito ineludible para todo aquel que busca instruirse en la verdadera filosofía revelada a los hombres a través de Moisés. Véase §§ 30, 101 y 129; *Spec.*, 1, 53.

¹⁹ Cf. Strickert, 1996, p. 48; Alexandre, 1986, p. 410.

²⁰ Véase *QG.*, 1, 57; *QE.*, 2, 60-68; *Her.*, 166; *Fug.*, 100-101; *Mos.*, 2, 97.

rio,²¹ pues el único camino posible para entender la esencia del cosmos en la filosofía de Filón es ascender hasta el Creador del universo y reconocer su naturaleza. Sin más digresiones, en *Cher.*, 27-30 el tema de los Querubines y de la espada que gira comienza a mostrar su identidad puramente teológica. Filón describe e interpreta a los Querubines encargados de guardar la entrada del paraíso como los símbolos de las dos potencias divinas más elevadas, *i. e.* la bondad y la soberanía (*ἀγαθότης καὶ ἐξουσία*, § 28),²² aquellas energías providenciales que acompañan a Dios y guardan las virtudes que oportunamente serán reveladas al hombre que dirija su vida de manera sensata (§§ 51, 101).²³ En *Mos.*, 2, 99 Filón retorna a la interpretación alegórica de los dos Querubines del propiciatorio como la potencia creadora y la potencia regia, y en 2, 97 entiende que el significado griego de tales figuras es *ἐπίγνωσις καὶ ἐπιστήμη πολλή*,²⁴ “reconocimiento y ciencia

²¹ Cf. Alexandre, 1986, p. 411.

²² Los elementos de la teología filoniana sirvieron como categorías para explicar la revelación cristiana. En el capítulo 10 de su *Demostración Apostólica*, Ireneo de Lión atestigua que los Querubines, y así también los Serafines, eran figuraciones veterotestamentarias del misterio de la trinidad que Dios revela progresivamente al hombre (cf. Lanne, 1955, pp. 533 y 535). Tal interpretación podría tener su fuente en un texto apócrifo del Antiguo Testamento, *Ascensión de Isaías*. Véase Stroumsa, 1981, pp. 46-47.

²³ El tópico de las dos potencias resulta central en el pensamiento de Filón (véase *QE.*, 2, 68; *QG.*, 1, 57; *Fug.*, 90 ss.; *Abr.*, 119; *Mos.*, 2, 99 y *Her.*, 166) y su interpretación ha tenido una repercusión significativa entre los filósofos posteriores, especialmente en Orígenes (cf. *De principiis*, 2, 5). Cf. Runia, 1993, p. 177.

²⁴ Algunos investigadores consideran que Orígenes realiza una interpretación semejante a la formulada por Filón (cf. Lanne, 1955, pp. 526-527), lo cual demuestra que en el s. III d. C. los cristianos habían sistematizado y adecuado a sus propósitos las enseñanzas del judío. Otros sostienen que Orígenes sólo podría haber llegado a tal interpretación a través de una fuente judeo-cristiana, mientras niegan cualquier conexión con Filón (cf. Stroumsa, 1981, p. 46). Clemente de Alejandría, un filósofo cristiano anterior a Orígenes, recurre a la misma interpretación, aunque la reduce a *ἐπίγνωσις* (*Stromata*, 5, 35, 6), elección que también ha hecho suponer que podría basarse en la etimología obtenida de otras fuentes distintas a Filón. Cf. Strickert, 1996, p. 42.

magna”.²⁵ En otro tratado, *QG.*, los Querubines son descriptos como los supervisores o guardianes de la sabiduría (ἐπιστάται τῆς σοφίας, 1, 57), exégesis que obtiene paralelos con *Ezequiel*, uno de los libros proféticos de la *Septuaginta*, quien presenta a los Querubines dentro de un contexto léxico en el que el tema de la ciencia se torna prominente (*Ez.*, 28).

Con las referencias dadas hasta el momento, resulta innegable la relación entre los Querubines y el árbol de la ciencia del bien y del mal, pues Dios decide colocar a los Querubines como guardines de las puertas del paraíso cuando Adán come el fruto del árbol de la ciencia (*Gn.*, 3, 6). La ciencia era un privilegio que Dios se había reservado y que el hombre usurpa cuando cae en pecado, instante en que pierde su posibilidad de acceder a la sabiduría y recibe la facultad de decidir sobre lo bueno y lo malo mientras adquiere su condición mortal. Semejante reclamación de autonomía moral se transforma en un atentado contra la bondad y la soberanía de Dios, *i. e.* un pecado de orgullo, rebelión que se expresa con la trasgresión de un precepto impuesto por el Creador²⁶ y representado en la imagen de la fruta prohibida. En este sentido, la diferencia entre el Creador y la creación implícita en las dos primeras exégesis, se interpreta ahora desde el punto de vista ético y la elección del bien o del mal, interpretación que se relaciona con la capacidad de discernimiento y el uso de la razón²⁷ y, como expresión polar, se refiere a todo lo existente entre el bien y el mal, *i. e.* a todas las manifestaciones sujetas al discernimiento ético, *v. gr.* la virtud y el vicio. El hombre debe elegir la virtud y abandonar su presunción sobre sí mismo, *i. e.* el orgullo personal. La antinomia entre el ser y el no ser

²⁵ Para Strickert (1996, p. 41) esta interpretación tendría su origen en la lengua hebrea, de lo que se puede deducir la posibilidad de que Filón haya llevado a cabo una lectura judeo-helenista para llegar a la explicación de los Querubines como “reconocimiento y ciencia magna”.

²⁶ Véase *Gn.*, 1, 17.

²⁷ Véase *Is.*, 7, 16.

de la filosofía filoniana se resuelve no en la contraposición ontológica de sustancias, sino en la consideración del itinerario humano destinado a lograr la comunicación con Dios. El único camino para este proceso está surcado por las virtudes guardadas en las potencias del Creador.

La facultad de decidir sobre el bien o el mal implica un acto racional. En *Cher.*, 28 la espada flamígera es la tercera potencia que une las dos primeras, *i. e.* la bondad y la soberanía, y es interpretada como el Logos divino, y en § 30, como la razón, la medida de todas las cosas. La espada, por tanto, es la potencia que divide lo mortal de lo inmortal (§ 30), simbolizada más adelante por “el fuego y el cuchillo” de Abraham (*Gn.*, 22, 6)²⁸ y la espada del ángel de Dios frente a Balaam (*Nm.*, 22, 29), alegorías que responden a otra imagen emblemática del paraíso, el árbol de la vida de *Gn.*, 3, 22,²⁹ símbolo de la inmortalidad. La trasgresión determina que el hombre reciba su condición mortal³⁰ y se aleje de la inmortal, Dios, el único ser realmente eterno; para volver a acercarse a la inmortalidad debe anular la condición adquirida marchando hacia el polo opuesto (*Cher.*, 31). Es aquí donde adquiere protagonismo la función mediadora del Logos. Se trata de la “recta razón”, λόγος ὀρθός (§ 39), que como fuerza divina guía al hombre más allá de lo mortal. Dentro de esta interpretación, se comprende una transición desde el Logos de Dios hacia el logos en el hombre, en el que viene a cumplir una función enjuiciadora o divisora, *i. e.* actúa como la conciencia interior que enseña el bien y convence del mal.³¹

En este punto, la teología del judío adopta un nuevo camino exegético, la antropología. Con la exégesis alegórica del

²⁸ Véase la exégesis desarrollada desde § 31 hasta § 39.

²⁹ Cf. Alexandre, 1986, pp. 411-412.

³⁰ Véase *Opif.*, 135; *Mut.*, 189; *Deus.*, 123; *Her.*, 92, 172, 242; *Somn.*, II, 72; 228.

³¹ Cf. Martín, 1986, p. 77.

“fuego y el cuchillo” de Abraham la teología antropológica de Filón comienza a interpretar al individuo y su relación con el Creador. El acercamiento hacia Dios permite que el logos habite en el hombre y lo vuelva racional. El hombre, efectivamente, sólo puede estar relacionado con Dios,³² *i. e.* con el Logos de Dios, en virtud de su parte racional y de su capacidad de razonar. Dentro de este contexto la función mediadora del Logos de Dios (*Cher.*, 30), y su figuración como la espada “que gira”, *στρεφομένη*,³³ deja en suspenso la posibilidad de retorno al paraíso del alma que logre tornar la insensatez mundana en sabiduría,³⁴ aquella sabiduría que el hombre había perdido luego de la trasgresión que determinó la expulsión del paraíso de todo género humano (*Gn.*, 3, 23). Sólo cuando el hombre alcance la sabiduría, *i. e.* comprenda su lugar en la creación, podrá retomar la comunicación con Dios.

Ahora la interpretación de los Querubines como guardianes de la sabiduría permite ser discernida con mayor claridad. El hombre razonable es aquel que no ignora la diferencia entre el ser y el no ser, puede distinguir entre las manifestaciones de la virtud y las del vicio y evitar el camino de la insensatez, es un hombre que finalmente ha alcanzado la sabiduría de manera permanente.³⁵ Como criatura creada por el Existente, sabe optar entre dos polos, entre el Creador y la creación (*Her.*, 45), entre el ser y el no ser, y así llega a la meta ontológica

³² En *Contempl.* Filón presenta un pueblo de ascetas contemplativos judíos, varones y mujeres, que viven en comunidad dedicados a la lectura de las Escrituras para extraer de las mismas el significado profundo por medio de alegorías. Cf. §§ 1; 19; 27-28; 35-36; 73-78; 90.

³³ Filón vuelve a desarrollar los comentarios sobre la espada flamígera de *Cher.*, 25 y 26 en el interior de la exégesis teológica de *QG.*, 1, 57. En ambos tratados subraya la idea de rotación, *στρεφομένη* (cf. Alexandre, 1986, p. 410). *στρεφομένη* es usado frecuentemente por Platón cuando trata sobre los movimientos cósmicos y celestiales (cf. *Timeo*, 34a 4, b 5; 36e 3; 39a 6 y 40b 6). Véase la interpretación alegórica de *Ex.*, 25, 11 en *QE.*, 2, 55.

³⁴ Véase *Mut.* y su exégesis continua de *Gn.*, 17, 1-6; 16-22.

³⁵ Véase *Somm.*, 1, 59; *Virt.*, 214; *Mut.*, 69-76; *Migr.*, 189-195; *Abr.*, 84 *et passim*.

una vez que logra “aproximarse”, *συνεγγίξειν* (*Cher.*, 18), al conocimiento verdadero del existente Dios.³⁶

Hasta el momento resulta evidente que con la lectura en conjunto de la tradición bíblica y de la filosofía helenista, Filón profundiza sobre nuevos significados de la teología de la Escritura e ilumina aspectos de la cosmogonía mosaica que aún permanecerían oscuros para la mentalidad judía de su tiempo. Mediante la combinación de distintos niveles exegéticos, *i. e.* cosmológico, antropológico y teológico, Filón consigue mostrar que Dios se relaciona con el mundo creado y se hace accesible al intelecto mortal a través de sus potencias (*Cher.*, 106), y si bien el hombre nunca abandona su condición mortal, puede traspasar su situación cuando logre utilizar correctamente la razón e instruirse en las virtudes que encierran las potencias del Creador.³⁷

3. *Las cuatro causas en la metafísica preposicional de Filón*

El desarrollo de la exégesis de Filón también está determinado por categorías que regulan el proceso alegórico a partir del principio de sustitución. Tomando como unidad las categorías semánticas que surgen de su pensamiento, el judío sustituye una idea por una categoría abstracta, *i. e.* una preposición, en la que esconde un significado específico y universal. Cada elemento categoremático señalado en el nivel del sentido literal del texto bíblico se corresponde con otro u otros en el nivel alegórico profundo, proceso que también obtiene eco en la tradición anterior a Filón. Como ha quedado demostrado, uno de los textos que mayor predominio ha tenido sobre el judaísmo alejandrino en el que se inserta Filón, es el *Timeo* de Platón. Su lectura, al parecer común entre los intelectuales del

³⁶ Cf. *Gn.*, 18, 23.

³⁷ Cf. *Cher.*, 29, 30, 106.

siglo I a. C.,³⁸ no sólo determinó el pensamiento cosmológico de Filón, como bien lo testimonia el tratado *Opif.*, sino también las ideas metafísicas de su monoteísmo.

En *Cher.* el autor presenta una fundamentación causal del monoteísmo, lo que en términos generales supone la creencia en una única causa generadora de todo lo existente. El alejandrino recoge de los filósofos griegos las modalidades para caracterizar su causalidad divina, y la habilidad dialéctica para no caer en contradicción al coordinar distintas cláusulas. Con este soporte, los pasajes §§124-127 dividen la causa en varios significados asentados sobre un ordenamiento lógico que determina la naturaleza de su exégesis preposicional:

- 1) τὸ ὑφ' οὗ, 2) τὸ ἐξ οὗ, 3) τὸ δι' οὗ, y 4) τὸ δι' ὅ.

De manera que Filón propone un modo particular de nombrar cada una de las cuatro causas atestiguadas por el uso de cuatro formas preposicionales diferentes. La primera es la causa indiscutida y general, la causa eficiente (τὸ αἴτιον); la segunda, es la causa material (ἡ ὕλη); luego le sigue la causa instrumental (τὸ ἐργαλεῖον); y por último, la causa final (ἡ αἰτία).³⁹

Sin lugar a dudas, la fuente más exclusiva a la que nos remiten las expresiones τὸ ὑφ' οὗ y τὸ δι' οὗ proviene del *Timeo*.

³⁸ Para Niehoff (2007, pp. 161-191) el punto central del *Timeo* en la época helenística está bien establecida por los lectores que reproducen su pensamiento. En este sentido, el *Timeo* se instituye como un texto constructor de una identidad social que encuentra en lo textual la base propulsora de su adoctrinamiento.

³⁹ Runia (1986, pp. 172-173) analiza la causalidad filónica en relación con el *Timeo* de Platón; en un apartado subtítulo "Prepositional metaphysics" remite a dos trabajos que impulsaron el estudio sobre el uso de las preposiciones en la filosofía antigua: *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* de W. Theiler (1930), un análisis del tema en el contexto del medioplatonismo, y "Präpositionen und Metaphysik: Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen" de H. Dörrie (1964), un examen sobre las preposiciones utilizadas por los autores estoicos y gnósticos. La relación entre estos estudios y el pensamiento de Filón ayuda a entender el profundo significado que encierran las preposiciones en el contexto filosófico del siglo I a. C.

En 28a-c el ateniense utiliza la primera expresión para aludir a la causa (αἴτιον) por la que (ὅφ' οὗ) todo ha sido creado; mientras reserva la segunda para referir a la causa instrumental. Con este esquema Platón se convierte en uno de los primeros filósofos en trazar el ideario metafísico en relación con el origen cósmico, incorporando en su interpretación las dos causas que suscitarán ciertas controversias entre los filósofos posteriores: la causa eficiente y la causa instrumental, agregando a esta estructura dos palabras más, τὸ πρὸς ὃ, la causa ejemplar (28a-29a-e), *i. e.* el modelo observado por el demiurgo durante la creación del cosmos, y τὸ ἐξ οὗ, la causa material (31c-d). A las que falta anexar la causa *sine quibus non* que surge en *Fedón*, 99b y *Político*, 281d y 287d, *i. e.* τὸ δὲ ὄν οὐκ ἄνευ οὗ τὸ συναίτιον, la “concausa” o causa necesaria que, si bien no es una causa en el sentido estricto del término, sin su auxilio nada podría existir. En *Timeo*, 46c-d, Platón afirma que la determinación del dios de hacer el mundo tan bueno como sea posible es la verdadera causa, y las concausas son aquellas condiciones de las que debe necesariamente servirse para el logro de su propósito. En *Filebo*, 27a, aunque no emplea el término συναίτιον, deja expuesta la misma noción: hay una causa y algo diferente de ella pero necesario que está a su servicio como causa auxiliar, para que la causa pueda actuar como tal.

Posterior a Platón, Aristóteles diseñó su propio esquema causal. Tanto en *Física*, 194b como en *Metafísica*, 1013a-b propone la misma disposición lógica: 1) τὸ ἐξ οὗ, es la causa material, *i. e.* la causa intrínseca o el constitutivo interno “de lo que” algo está hecho; 2) τὸ εἶδος οὗ τὸ παράδειγμα, es la causa formal, *i. e.* configuración entitativa de algo o arquetipo;⁴⁰ 3) τὸ ποιῶν, la causa eficiente o motriz es la única causa que se acercaría al sentido filónico del término, *i. e.* el principio

⁴⁰ El uso de παράδειγμα referido a la forma es una concesión al lenguaje platónico. Cf. *Timeo*, 28a-29b; *Tht.*, 176e y *Prm.*, 132d.

primero de donde proviene el cambio o el reposo (*Física*, 195a 30-31); y 4) τὸ τέλος, la causa final, *i. e.* aquello con vistas a lo cual es algo. Claramente se observa la ausencia de toda construcción preposicional que nos remita a la causa instrumental.

La filosofía estoica también desarrolló una teoría causal que aplicó a su filosofía sobre lo corpóreo, aunque sus presupuestos comienzan a ser revisados años más tarde por autores latinos, como Séneca, y retomados por algunos autores cristianos de lengua griega. En este caso puntual, una de las fuentes cristianas que mejor ha reconstruido la teoría estoica de la causalidad ha sido *Stromata*, 8, 25-33 de Clemente de Alejandría.⁴¹ Aquí Clemente nos acerca una clasificación exhaustiva de las causas estoicas: τὸ προκαταρκτικόν, o causa primera; τὸ συνεκτικόν, o causa próxima; τὸ συνεργόν, o causa cooperante, y agrega una cuarta causa que entra en directa conexión con la tradición platónica, τὸ δὲ ὄν οὐκ ἔνευ, la causa necesaria, y aún una quinta que reafirma el legado estoico: τὸ παρεκτικόν, la causa que posee capacidad de actuar. Hacia el final de su exposición explica la relevancia del concepto συνάτιον, *i. e.* la “concausa”, que sólo puede ser causa junto con otras.⁴² Más allá de su presentación integral de la causalidad estoica, la expresión τὸ συνεκτικόν, la causa activa de naturaleza “sinéctica” o “cohesiva”, adquiere central atención.⁴³ La causa sinéctica puede actuar de manera independiente y producir algún tipo de efecto; es la causa eficiente que contiene en sí misma aque-

⁴¹ Sobre la importancia de Clemente de Alejandría en la teoría de la causalidad estoica, véase Boeri, 2009.

⁴² En todos los casos, las causas se diferencian unas de otras en base a su capacidad de actuar y producir algún tipo de efecto, *i. e.* un predicado.

⁴³ Boeri (2009, p. 7, n. 3) analiza esta causa demostrando su identificación con los poderes causales del πνεῦμα y su importancia dentro de la causalidad estoica. Considera que el adjetivo “sinéctica” es un neologismo que proviene de la transliteración de griego συνεκτικόν, συνεκτική, y que puede ser traducido por la acepción “cohesiva”, dando a entender que esta causa mantiene unida una cosa después de haberla juntado.

llo “por lo que” (τὸ δι’ ὅ) actúa. Esta estructura preposicional consigue una fuerza especial en la argumentación de Clemente, y de alguna manera sintetiza la idea de la unidad existente entre el actuar y la finalidad de lo actuado que representa a la mentalidad cristiana, *i. e.* entre ὑφ’ οὗ y τὸ δι’ ὅ, ideas que, si bien propias del pensamiento de Filón,⁴⁴ nuevamente dejan de lado la causa instrumental.⁴⁵

La comparación de la causalidad platónica, aristotélica y estoica con la filónica permite entender que en la época del filósofo judío todavía no existía un tecnicismo preposicional lo suficientemente definido sobre la causalidad divina. El problema gravitaba sobre la manera de interpretar una construcción esencial: τὸ δι’ οὗ, la causa más tardía y lenta en imponerse, y Filón parece ser uno de los primeros filósofos en relacionar esta causa con el Logos de Dios, *i. e.* el instrumento de la creación.⁴⁶ El Logos es el instrumento mediante el cual Dios crea (*Cher.*, 125-127).⁴⁷ En *Opif.*, 17-18 el arquitecto divino no sólo diseña la ciudad sino también ejecuta su plan de construcción. El Logos es empleado por el Dios creador como un “instrumento”, ὄργανον, mediante o con el cual crea el cosmos. El creador no entra en contacto directo con la materia,⁴⁸ por eso emplea el Logos como una “espada” porque sabe que

⁴⁴ Luego de un análisis de la metafísica preposicional reciclada por los autores medioplatónicos y peripatéticos de los siglos II y III, Orbe (1955, pp. 184-185) concluye que en esta época ya existía una sistematización de la preposiciones que representan las causas de los autores antiguos.

⁴⁵ Las múltiples causas restantes no son causas en sentido estricto, pero sí son co-causas por su concurrencia en la producción de un único efecto, el cual sólo se ocasiona si hay una adecuación entre agente y paciente (*Stromata*, 8, 28, 4-6), *i. e.* lo activo y lo pasivo. Cf. Platón, *Tht.*, 157a-b; Aristóteles, *Ph.*, 251a.

⁴⁶ En repetidas ocasiones Filón nombra esta causa instrumental para referirse al Logos (véase *Cher.*, 28; *Leg.*, 3, 96; *Spec.*, 1, 81; *Migr.*, 6; *Deus.*, 57; *Sacr.*, 8; *Fug.*, 12, 95; *Conf.*, 62; *Somn.*, 2, 45). La misma función instrumental es otorgada a *Sophía* (véase *Det.*, 54 y *Fug.*, 109) y a los poderes (*QG.*, 1, 54).

⁴⁷ Cf. también *Leg.*, 3, 96; *Sacr.*, 8, *Deus.*, 57; etcétera.

⁴⁸ Cf. *Spec.*, 1, 329. En este texto los poderes divinos son instrumentales.

puede desempeñar su tarea con habilidad y precisión (*Cher.*, 31; *Her.*, 140).⁴⁹

4. La primera y única Causa: αἴτιον

Del estudio comparativo de la tradición platónica, aristotélica y estoica explicada más arriba, surgen las tres interpretaciones causales aplicadas a Dios que frecuentan los textos filónicos: Dios como τὸ αἴτιον (*Conf.*, 123), la causa en movimiento (*Fug.*, 8), la más alta y más antigua (*Spec.*, 2, 5), cuya influencia se remonta a Aristóteles;⁵⁰ Dios como la causa activa, opuesta a la materia pasiva, idea de la doctrina estoica según la cual los principios activos y pasivos son cualificaciones de la misma οὐσία (*Cher.*, 77);⁵¹ por último Dios es la causa que nunca cesa de estar activa (*Cher.*, 77), concepción que proviene nuevamente de Aristóteles (*Metafísica*, 1069a-1076 a).⁵² Además está aclarar que el demiurgo platónico no es el Dios supremo; su hacer es una actividad intermedia entre los arquetipos y los particulares. En cambio, en Filón se produce un desplazamiento, ya iniciado por los estoicos, del concepto de ποιήσις, “creación”, al nivel mismo de Dios, identificándolo con la actividad.⁵³ En este sentido, Dios es la causa activa opuesta a la materia pasiva, el hombre. La acumulación de significados que se produce a partir de la interpretación de la oposición entre actividad y pasividad está atravesada por una idea conductora ya anunciada: el hombre debe optar entre lo que no es y lo que es. Confundir lo primero con lo segundo, la Causa, es el error más grave que el intelecto humano puede cometer (*Cher.*, 127-129; *Leg.*, 3, 4 y 35).

⁴⁹ Cf. Runia, 1986, p. 448.

⁵⁰ Cf. *Met.*, 1069a-1076a.

⁵¹ Véase también *Opif.*, 8; *Det.*, 161; *Spec.*, 3, 180; *QG.*, 3, 3.

⁵² Cf. Runia, 1986, pp. 103-105.

⁵³ Cf. Martín, 1986, p. 96.

Observemos ahora el trabajo sobre la léxis que Filón introduce en la distinción αἴτιον-αἰτία. En los pasajes 125-127 de *Cher.*, αἰτία se refiere a la finalidad (§§ 125 y 127), mientras que αἴτιον, a la Causa (§§ 125, 126 y 127). Esta distinción se refuerza en otros tratados como en *Aet.*, 106, donde se contrapone la expresión ἐτέρας αἰτίας, “otra causa” o “causa diferente”, a la primera causa, llamada αἴτιον. En todos los casos Filón define el principio universal como αἴτιον,⁵⁴ mostrando la tendencia a expresar con el término αἰτία los contextos cosmogónicos de la filosofía griega anterior, mientras se reserva para su pensamiento la voz αἴτιον, como significante de la única Causa del universo.⁵⁵ La contraposición αἴτιον-αἰτία encierra, entonces, una connotación polémica.

No obstante, resulta indudable que el análisis de las causas propuesto por Filón se deriva de la relación que mantiene con el *Timeo*, llegando al punto de conservar la diferencia sustancial que cercan los términos αἴτιον y αἰτία. Filón, al igual que Platón, limita la forma neutra para la causa agente principal, y la forma femenina para la causalidad final.⁵⁶ Como ya ha quedado señalado, uno de los epítetos más empleados por Filón para describir la relación de Dios con el cosmos y sus partes es τὸ αἴτιον,⁵⁷ expresión que refiere a Dios como el creador, tal como aparece descrito en la cosmogonía mosaica y asumido en la exégesis del resto del *Pentateuco*.⁵⁸ Mientras que la expresión ἡ αἰτία de *Cher.*, 125, interpretada como la bondad del demiurgo (ἀγαθότης τοῦ δημιουργοῦ) por la cual tuvo lugar la generación del mundo, se encuentra directamente extraída de *Timeo*, 29d-e,⁵⁹ y es tratada en *Opif.*, 16-25 durante la exé-

⁵⁴ Véase también *Leg.*, 3, 35; *Ebr.*, 73 y *Mut.*, 15-16.

⁵⁵ Cf. Martín, 1998, p. 174.

⁵⁶ Aristóteles utiliza indistintamente los vocablos αἰτία y αἴτιον.

⁵⁷ Cf. *Timeo*, 28a-c.

⁵⁸ Cf. Runia, 1986, p. 104.

⁵⁹ Especialmente del pasaje 29d, en el que aparece la expresión δι’ ἦντινα αἰτίαν.

genesis del génesis del cosmos.⁶⁰ En *Cher.*, 126-127 y *Opif.*, 16-25, el uso de la imagen de una casa o de una ciudad y su aplicación al cosmos demuestra que ésta es la concepción de un artesano creando un artefacto que proporciona el fundamento o el cimiento para la metafísica preposicional. Así, Filón sigue a Platón tanto en su filosofía sobre la creación del mundo como en su idea de la filantropía divina.⁶¹ El motivo de la bondad del demiurgo de Platón en relación con la creación del cosmos es aplicable para Filón a la actividad creativa del Dios creador.⁶² Siguiendo la doctrina de la creación de origen platónica, Filón asocia la concepción de la bondad de Dios con la doctrina de los poderes divinos. La bondad es uno de los dos poderes que el alejandrino asigna a Dios, poder que se mantiene en directa relación con la actividad creativa de Dios. En distintos textos Filón menciona la bondad como un aspecto intrínseco del poder creativo,⁶³ y en algunos casos subordina el poder de la bondad al poder creativo (*QE.*, 2, 68).

La puesta en contraste de la escritura de Filón y de la filosofía precedente, permite observar que, si bien Filón se coloca en la tradición del platonismo, su pensamiento introduce un giro sustancial para la historia de la teología: la única causa de todas las cosas es Dios, por el cual todo ha sido creado.⁶⁴ Así desplaza la idea del intelecto como causa (*ἀίτιον*) de todo, tal como fue interpretado por Platón (*Timeo*, 47e y *Fedón*, 97c),

⁶⁰ Con el objetivo de explicar el papel del *κόσμος νοητός*, *i. e.* el mundo inteligible, como modelo creado en “un día”, Filón claramente habría hecho uso de la explicación platónica de la creación manteniendo la base del *Timeo*, doctrina que continúa el tema de la bondad de Dios y de la preexistencia de la materia. Esto último probado, en ambos casos, a partir de la partícula preposicional *ἐξ οὗ* (§§ 124-125; *Opif.*, 21-23; *Timeo*, 31b-c). Así pues, Filón no había hecho uso de la idea del Logos como instrumento de la creación en *Opif.* Cf. Runia, 1986, pp. 173-174.

⁶¹ Véase *Virt.*, 77; *Opif.*, 21; 138 *et passim*.

⁶² Cf. *Timeo*, 29d-30a en paralelo con *Opif.*, 21-23.

⁶³ Véase *Leg.*, 3, 73; *Migr.*, 183; *Her.*, 166; *Somn.*, 1, 162-163 y 185; *Spec.*, 1, 209 y *QG.*, 1, 57, 2, 51, 75.

⁶⁴ Cf. Orbe, 1955, pp. 205 y 236.

y coloca a Dios, de una vez y para siempre, en la cima de la doctrina monoteísta de la creación, mientras subordina al intelecto a su rol de instrumento mediante el cual Dios crea todo lo existente.

5. Conclusión

Para Filón, la *Biblia* es el punto máximo de la ciencia discursiva, pues acompaña el movimiento exegético que le permite interpretar el texto, aplicarlo a los múltiples contenidos de su experiencia y descubrir su atadura fundamental con Dios. Su lectura alegórica abre una senda de análisis sobre aspectos fundamentales del mundo cosmológico y teológico que utiliza para pensar las diferencias que separan al Creador de la creación. En este camino, los distintos sentidos del texto bíblico se dejan ordenar jerárquicamente por el trabajo del exegeta (*Ebr.*, 91-92), mientras la única Causa adquiere sustantividad al ocupar un lugar privilegiado, pues en la interpretación de Dios como Creador de todo lo existente, Filón lleva a cabo una sistematización filosófica de su ideología monoteísta.

La exégesis que despliega en *De Cherubim* no sólo es un ejemplo capital de la manera en que Filón pone la Escritura al servicio de su propia metodología, sino también una forma de ofrecer sentido universal a las expresiones mosaicas. Al orientar el método alegórico hacia la búsqueda ininterrumpida de las verdades permanentes del *Pentateuco*, compone una estructura hermenéutica particular, una manera de observar las modalidades metafísicas absorbidas en su contacto continuo con los desarrollados instrumentos de la filosofía judeoheleñista. Así, siguiendo el modelo propuesto por los filósofos anteriores, Filón llega a otros resultados. Con la causalidad del logos el judío no sólo innova sobre su función instrumental, sino también, y fundamentalmente, sobre su función mediadora entre la declaración absoluta de la unicidad y trascendencia

de Dios y la afirmación de su presencia y providencia universales en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALESSO, M. (introducción, traducción y notas), “Alegoría de las leyes III”, en J. P. Martín (ed.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. 1, Madrid, Trotta, 2009, pp. 231-301.
- ALEXANDRE, M., “L’épée de flame (Gen. 3, 24): texts chrétiens et traditions jueves”, en A. Caquot, M. Hadas-Lebel y J. Riaud (eds.), *Hellenica et Judaica: hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Leuven, Peeters, 1986, pp. 403-441.
- , *Le commencement du livre Genèse I-V: la version grecque de la Septante et sa réception*, París, Chritianisme Antique 3, 1988.
- BOERI, M. D., “Causa sinéctica y actividad neumática en los estoicos”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXV, N° 1, 2009, pp. 5-34.
- BURNET, J., *Platonis opera*, 5 vols., Oxford, Clarendon Press, 1900-1907.
- CAPPELLETTI, Á., *Los estoicos antiguos*, introducción, texto griego, traducción y notas, Madrid, Gredos, 1996.
- COLSON, F. H., y G. H. WHITAKER, *Philo*, vols. I-X, London-New York, Heinemann, 1929-1962.
- DAWSON, D., *Allegorical Redaders and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Oxford, University of California Press, 1992.
- DIELS, H., y W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Dublín-Zurich, Weidmann, 1951-1966.
- GORGEMANNS, H., y H. KARPP, *Origenes vier Bucher von den Prinzipien*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
- LAMBERTON, R., *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley University of California Press, 1989.
- LANNE, E., “Chérubim et Séraphim: essai d’interprétation du chapitre X de la Démonstration de Saint-Irenée”, *Recherches de Sciences Religieuses*, 43, 1955, pp. 424-535.
- LONG, A. A., “Allegory in Philo and Etymology in Stoicism: a plea for drawing distinctions”, *The Studia Philonica Annual*, 9, 1997, pp. 198-210.
- MARTÍN, J. P., *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*, Buenos Aires, De Palma, 1986.

- , “Metáfora y metonimia para nombrar a Dios. Otra lectura de Filón”, *EPIMELEIA*, 2, 1993, pp. 153-168.
- , “La configuración semántica *arché-noûs-theós* en Filón. Una temprana combinación de Platón y Aristóteles”, en C. Lévy (ed.), *Philon d’Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout, Brepols, 1998, pp. 165-182.
- , “Introducción general”, *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. 1, Madrid, Trotta, 2009, pp. 9-91.
- NIEHOFF, M. R., “Did the *Timaeus* Create a Textual Community?”, *Greek, and Byzantine Studies*, 47, 2007, pp. 161-191.
- ORBE, A., *En los albores de la exégesis iohannea*, Estudios Valentinianos II, Roma, 1955.
- RAHLFS, A., *Septuaginta*, Stuttgart, Wurttembergische Bibelanstalt, 1935-1971.
- REALE, G., *Aristotele. Metafisica*, introduzione, traduzione e note, appendice bibliografica di R. Radice, Milano, Rusconi, 1998.
- ROSS, W. D., *Aristotelis physica*, Oxford, Clarendon Press, 1950-1966.
- ROUSSEAU, A., et al., *Irénée de Lyon, Contre les hérésies*, I, II - IV, V, SC 100, 153, 264, 294, Paris, Cerf, 1969-1982.
- RUNIA, D., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, E. J. Brill, 1983-1986.
- STÄHLIN, O., L. FRÜCHTEL y U. TREU, *Clemens Alexandrinus, Stromata. Die griechischen christlichen Schriftsteller* (15), 3 vols., Berlin, Akademie-Verlag, 1960-1970.
- STRICKERT, F., “Philo on the Cherubim”, *The Studia Philonica Annual*, 8, 1996, pp. 40-57.
- STROUSMA, G., “Le couple de l’ange et de l’esprit: traditions juives et chrétiennes”, *Revue Biblique*, 88, 1981, pp. 42-61.
- VON ARNIM, H., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols., Lipsiae, B. G. Teubner, 1903-1924.

